9

عرض ناشر

الحمدللّٰہ و کفٰی و سلام علی عبادہ الذین اصطفٰی

دین اسلام ایک مکمل دین ہے، اور شریعت اسلامیہ ایک کامل شریعت ہے۔ خلاّقِ فطرت نے ہر دور میں انسانی ضروریات بھی پیدا کی ہیں اور ان کا حل بھی پیدا فرمایا۔ انسانوں کی سب سے بڑی ضرورت آخرت کی کامیابی ہے اور اس کے لئے اللہ تعالیٰ نے شریعت اتاری ہے اور ایسی کامل و اکمل شریعت اتاری ہے کہ ہر دور کے تقاضوں کو پورا کرتی ہے۔ ہر دور کے ہر مسئلہ کا حل اس میں موجود ہے۔ جسے علماء نے بوقت ضرورت امت کے سامنے پیش کیا ہے۔ زیر نظر کتاب ''جدید فقہی مسائل'' بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے جسے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی زید مجدہٗ (حیدر آباد دکن انڈیا) نے بڑی عرق ریزی اور محنت شاقہ سے مرتب فرمایا ہے۔

یہ کتاب درحقیقت بہت سے جدید مسائل کا حل ہے اس میں حضرت مصنف نے مختلف جدید مسائل پر تحقیقی مقالات مرتب کئے ہیں اور یہ نہایت قابل قدر کام ہے اور حضرات مفتیانِ کرام کے لئے مسائل کے حل میں بہت سے لوازمات مہیّا ہو گئے ہیں۔ چونکہ حضرت مصنف نے یہ خالص علمی مضامین جمع کئے ہیں اس لئے عامۃ الناس ان کو حضرات علماء کرام و مفتیان عظام سے سمجھیں اور ان سے رہنمائی حاصل کر کے اپنے پیش آمدہ جدید مسائل میں عمل پیرا ہوں۔

حضرت مصنف صاحب کی اجازت سے پاکستان میں پہلی بار جدید کمپوزنگ کے ساتھ زمزم پبلشرز اس کو پانچ جلدوں میں پیش کرتے ہیں۔

''محمد رفیق عبدالمجید''

...م ۱۴۲۶ھ

Š

B

پیش لفظ

فقیہ عالم اسلامی ڈاکٹر وھبہ الزحیلی (دمشق)

الحمد للّٰہ رب العلمین، والعاقبة للمتقین ولا عدوان الا علی الظلمین، والصلاة والسلام علی امام المرسلین معلم الناس الخیر وعلی الہ وصحبہ الھداة الغر المیامین وبعد

اہلِ ایمان اور اہلِ تقویٰ کے لئے اس سلسلے میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں کہ شریعت اسلامی، زندگی کی حرارت سے بھرپور اسلامی قوانین اور اسلام کے روشن پاکیزہ احکام قیامت تک کے لئے زندہ جاوید ہیں۔اس لئے کہ یہ شریعت آخری شریعت اور پیغمبر اسلام آخری نبی ورسول ہیں۔یہ وہ نظام قانون ہے جو دنیا وآخرت کے تمام احکام کو شامل وحاوی اور عالمی شان کی حامل ہے اور تمام مسائل زندگی کے احاطہ کی صلاحیت اس فقہ کا امتیازی وصف ہے۔

شریعت اسلامی کا دوام واستمرار اور اس پر ایمان وایقان نیز شریعت اور احکام شریعت کی طرف سے مدافعت کا فریضہ، صاحب بصیرت اور اہل نظر واجتہاد علماء سے اس بات کا مطالبہ کرتا ہے کہ وہ نئے پیش آمدہ مسائل کی بابت فتوے دیں۔اور اس طرح غور وفکر کریں کہ شریعت اسلامی انسانی مصالح اور ضروریات سے ہم آہنگ رہے تاکہ لوگ احکام خداوندی اور اسلام کو فرسودہ نہ سمجھنے لگیں اور ان سے منہ موڑ کر انسانوں کے خود ساختہ قوانین کی طرف اپنا رخ نہ کریں۔

حقیقت یہ ہے کہ جدید پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد ایک اہم شرعی ذمہ داری اور فرض کفایہ ہے۔جو لوگ ان مسائل کی بابت اظہار رائے کی صلاحیت رکھتے ہوں، اگر انہوں نے اس سے بے توجہی برتی تو وہ گنہ گار ہوں گے۔اسی لئے امام شافعی Ã نے فرمایا ہے کہ جو بھی مسئلہ پیش آئے، اسلام میں اس کے حلال یا حرام ہونے کی بابت کوئی نہ کوئی حکم ضرور موجود ہے۔جس مسئلہ پر بھی ماضی میں اجتہاد اور غور وفکر نہیں ہوا ہو، ان کو حرام کہہ دینے والا درحقیقت مفتی کہلانے کا مستحق نہیں۔یہ تو محض جمود اور کوتاہ نظری ہے، کامیاب مفتی وہ ہے جو نئے مسائل کی تخریج کرے، ان کے احکام مستنبط کرے، اور اپنے عہد کے پس منظر میں لوگوں کی مصالح اور ضروریات کو سامنے رکھتے ہوئے ایسا حل نکالے جو شریعت کے مزاج اور زمانہ کے تقاضوں کے مطابق ہو۔اور اس طرح وہ لوگوں کو ان کے معاملات کے باب میں بھی اللہ کے دین سے مربوط رکھے۔مفتی کا مقام یہ نہیں ہے کہ وہ نئے مسائل کا سامنا کرنے سے راہ فرار اختیار کرے۔بلکہ اسے تو ان مسائل کے حل میں سبقت کرنا چاہئے اور لوگوں کو ان احکام سے روشناس کرانا چاہئے۔

B

واضح رہے کہ اجتہاد کوئی ناممکن شئی نہیں۔ خاص کر بعض امور میں جزوی اجتہاد نہ کہ مستقل، ہمہ گیر اور مطلق اجتہاد۔ صورت حال یہ ہے کہ عصر حاضر نے فقہ کے مختلف ابواب، عبادات، معاملات، معاشرتی مسائل، معاشی نظام، طب و اخلاقیات، عمرانی، سیاسی، اجتماعی اور ثقافتی مسائل کے باب میں متعدد نئے مسائل کو جنم دیا ہے۔ جو اہلِ علم وفضل اور قوت استنباط کی حامل شخصیتوں...... جو ان مسائل کی بابت غور وفکر کی صلاحیت رکھتے ہوں...... سے مفید اور شریعت سے ہم آہنگ حل کے طالب ہیں۔

ماضی قریب میں مجھے ایسی بہت سی مختصر تحریروں اور کتابوں کے دیکھنے کا موقع ملا، جو بعض مخصوص نئے مسائل سے متعلق ہیں، پھر میرے سفر ہندوستان کے دوران مجھے اس کتاب ''جدید فقہی مسائل'' کے دیکھنے کا موقع ملا، جو علامہ خالد سیف اللہ رحمانی (صدر مدرس وصدر شعبہ فقہ جامعہ اسلامیہ دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد) کی تالیف ہے۔ یہ عبادات، معاملات، اقتصادیات، اجتماعی اور طبی مسائل سے متعلق نئے مسائل (جن سے واقف ہونے کی ضرورت ہے) پر ایک جامع اور حاوی کتاب ہے مجھے اس سے بہت مسرت ہوئی اور میں نے اس کی طباعت کی خواہش کی۔ میرا خیال ہے کہ مصنف کو من جانب اللہ صحیح حکم بیان کرنے کی توفیق دی گئی ہے اور میرا خیال ہے کہ مصنف کو صحیح اصولی منہج پر مسائل کو حل کرنے اور ان کے بارے میں رائے قائم کرنے پر قدرت حاصل ہے۔

اس لئے اس کی طباعت واشاعت نہایت مناسب قدم ہے۔ اس کتاب کی تالیف کی صورت میں مولانا خالد سیف اللہ قاسمی رحمانی نے ایک اہم اور مبارک کام سرانجام دیا ہے، اللہ تعالیٰ ان کے اس کام کو قبول فرمائے اور ان کو اپنی مرضیات پر عمل کرنے کی توفیق عطاء فرمائے، اس لئے کہ علم کی نشر واشاعت واجب ہے۔ خود رسول اللہ § کا ارشاد ہے کہ جو حاضر موجود ہے وہ غیر موجود لوگوں تک میری بات کو پہنچائیں کہ بسا اوقات براہ راست سننے والوں کے مقابلہ وہ لوگ زیادہ محفوظ کر پاتے ہیں، جن تک علم پہنچایا جاتا ہے۔

میں اخیر میں پھر دعاء کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ہم سب کی جانب سے اس اہم اور عظیم کام پر عالم جلیل شیخ رحمانی کو جزائے خیر عطاء فرمائے۔ واللّٰہ المستعان

ڈاکٹر وھبہ الزحیلی

(صدر شعبہ فقہ ومذاہب فقہیہ، شریعہ کالج، دمشق یونیورسٹی)

۲۹/۵/۱۴۱۶ھ ۱۲/۱۰/۱۹۹۵ء

O: مقدمہ نگار نے یہ تحریر کتاب کے عربی ایڈیشن کے لئے لکھی ہے۔ مولانا احمد عبدالمجیب ندوی نے عربی سے اردو میں ترجمہ کیا ہے۔

تقدیم

جدید صنعتی اور فکری انقلاب نے جو بہت سے مسائل پیدا کر دیئے ہیں، ان میں ایک جدید دور میں پیدا ہونے والے مسائل کا فقہی اور شرعی حل بھی ہے، جو جدید ایجادات اور نئے معاملاتی نظام کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں، ان مسائل کا حل کرنا ایک مشکل اور دشوار کام ہے، اس لئے کہ ان کے لئے قرآن وحدیث اور فقہ کے قدیم ذخیرہ میں ان کی نظائر اور ان سے قریب ترین صورتیں تلاش کرنی ہوتی ہیں، احکام کی علتوں اور اسباب پر غور کرنا ہوتا ہے، اور اپنے زمانہ کے عرف اور رواج کو بھی سامنے رکھنا پڑتا ہے۔

اس مشکل اور دشوار کام کو حل کرنا علماء کے ذمہ ہے اور وہی اس کا صحیح حل تلاش کرنے کے اہل ہیں، چنانچہ ہر زمانہ کے اہل علم وارباب افتاء نے اپنے اپنے دور کے مسائل حل کئے ہیں، موجودہ دور میں بھی ایسی متعدد کوششیں ہوچکی ہیں جن میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب Ā کا نام خصوصیت سے قابل ذکر ہے...... زیر نظر کتاب بھی اس سلسلے کی ایک کڑی ہے، اور مؤلف کو یہ شرف حاصل ہے کہ انہوں نے پہلی بار ایسے تمام جدید مسائل کو جن کا تعلق عبادات، معاشرت، معاملات اور اجتماعی مسائل سے ہے۔ یک جا کر دیا ہے۔ اور نہایت اختصار وایجاز کے ساتھ سہل، عام فہم، زبان اور دل نشیں اسلوب میں مسائل پر گفتگو کی ہے اور ہر مسئلہ مستند کتابوں سے حوالے اور نظائر کی روشنی میں لکھا گیا ہے۔

جدید مسائل چوں کہ عموماً اجتہادی نوعیت کے ہوتے ہیں، اس لئے فطری بات ہے کہ ان میں اہل علم کے درمیان فکر ونظر کا اختلاف بھی ہوتا ہے، اس کتاب میں ایسے مسائل کا پایا جانا بعید از قیاس نہیں جن میں اختلاف رائے پایا جاتا ہو اور کوئی بھی کتاب جو اس موضوع پر لکھی جائے گی ممکن نہیں کہ اس نوع کے جزوی اختلاف سے خالی رہے۔ تاہم مصنف قابل تحسین ہیں کہ انہوں نے زیادہ سے زیادہ اختلاف سے بچنے کی کوشش کی ہے اور جہاں عام علماء کی رائے سے اختلاف کیا ہے، وہاں اپنی رائے فتویٰ کے بجائے ''تجویز'' کے لب ولہجہ میں پیش کی ہے۔ نیز اس کے وجوہ ودلائل بھی بیان کر دیئے ہیں۔

امید ہے کہ کتاب کا نیا ایڈیشن، جس میں بعض مسائل کا اضافہ کر دیا گیا ہے اور اہل علم کے مشورہ سے کہیں کہیں جزوی ترمیمیں بھی کی گئی ہیں زیادہ مفید اور نافع ثابت ہوں گی اور عوام وخواص اس سے زیادہ فائدہ اٹھا سکیں گے۔

''مجاہد الاسلام القاسمی''

۵؍شوال ۱۴۰۴ھ

دیباچہ طبع جدید

اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ جدید فقہی مسائل کا یہ ایڈیشن ہندوستان میں کئی بار شائع ہونے کے بعد پاکستان میں پہلی بار مصنف کی خصوصی اجازت کے ساتھ قارئین کی خدمت میں پیش ہے۔

اگرچہ اس سے پہلے بھی پاکستان میں بعض ادارے پرانے ایڈیشن کو طبع کرتے جارہے ہیں اور انہوں نے غلط طور پر کتاب کے شروع میں لکھ رکھا ہے کہ وہ مصنف کی اجازت سے اس کتاب کو طبع کررہے ہیں اللہ تعالیٰ ان حضرات کو ہدایت دے اور معاف فرمائے۔ وباللّٰه التوفيق

یہ کتاب ابتداء میں دو حصوں پر مشتمل تھی اس کے دوسرے ایڈیشن میں مزید اضافہ عمل میں آیا تھا مگر اس کے بعد بھی اللہ تعالیٰ نے مختلف محرکات کی بناء پر متعدد نئے مسائل پر تفصیلی تحریریں لکھنے کا موقع عطا فرمایا۔ یہ بات ممکن تھی کہ ان مسائل کو جمع کر کے تیسرے حصے کا اضافہ کردیا جاتا۔ لیکن اہلِ علم کی رائے ہوئی کہ اس کے بجائے یوں کیا جائے کہ جدید فقہی مسائل کا پہلا حصہ ''جدید فقہی مسائل'' کے اصل نام سے طبع کیا جائے اور جن مختصر مسائل کا اضافہ کرنا ہو اسی کتاب میں اس کا اضافہ کردیا جائے تاکہ یہ کتاب عوام وخواص دونوں کے لئے قابل استفادہ ہو۔ اور اصحاب علم واہلِ ذوق ودانش کے لئے جدید مسائل سے متعلق تفصیلی تحریروں کو الگ الگ عنوان سے جمع کردیا جائے تاکہ ان مجموعہ مضامین کی مستقل حیثیت بھی ہو اور وہ جدید مسائل کے سلسلے کی ایک کڑی بھی ہو، اس طرح جو لوگ چاہیں پورے سیٹ کو حاصل کرلیں اور جو ان میں سے کسی خاص موضوع کا ذوق رکھتے ہوں وہ اس موضوع سے متعلق کتاب لے سکیں۔

اس طرح ''جدید فقہی مسائل'' کا ایک ہی حصہ ہوگا۔ لیکن اس کتاب کے علاوہ جدید مسائل کا سلسلہ درج ذیل کتابوں پر مشتمل ہوگا:

- جدید فقہی مسائل
- اسلام اور جدید معاشی مسائل
- اسلام اور جدید سماجی مسائل
- اسلام اور جدید میڈیکل مسائل
- اسلامی عبادات اور جدید مسائل

راقم الحروف نے جدید مسائل کے حل کے اصول اور طریقہ کار پر ایک مستقل تحریر مرتب کی تھی، جو کم وبیش ایک سو صفحات پر مشتمل تھی۔ اس رسالہ کی حیثیت جدید فقہی مسائل کے لئے ''مقدمہ'' کی تھی۔ افسوس کہ اس کی طباعت کی نوبت نہیں آسکی۔ چنانچہ بعض احباب کے مشورے سے اس رسالہ کا خلاصہ ''جدید مسائل کا حل...... اصول اور طریقہ کار'' کے عنوان سے بطور مقدمہ اس تازہ ایڈیشن میں شریک اشاعت کیا جارہا ہے اور بہت سے مسائل کا اس ایڈیشن میں اضافہ بھی کیا گیا ہے۔ نیز کتاب کے عربی ایڈیشن کے لئے عالم اسلامی کے مشہور وممتاز فقیہ اور مفسر قرآن ڈاکٹر وہبہ الزحیلی حفظہ اللہ (مصنف الفقہ الاسلامی وادلتہ، اصول الفقہ الاسلامی، التفسیر المنیر) کے مقدمہ کا اردو ترجمہ بھی بطور ''پیش لفظ'' شریک اشاعت کیا گیا ہے۔

امید ہے کہ کتاب کا یہ نیا ایڈیشن ظاہری اور معنوی ہر دو اعتبار سے زیادہ بہتر ثابت ہوگا۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے نافع بنائے اور یہ عنداللہ اور عندالناس قبول ہو!!

خالد سیف اللہ رحمانی
یکم ربیع الاول ۱۴۱۹ھ

%

کچھ آراء: اس کتاب کے بارے میں

بڑا قابل قدر کام مولانا ابوالحسن علی ندوی

آپ کی مرسلہ کتابیں ''قاموس الفقہ'' اور ''جدید فقہی مسائل'' موصول ہوئیں اندازہ ہوا کہ آپ نے بڑا قابل قدر کام انجام دیا ہے۔ اور فقہ اسلامی کی اچھی خدمت کی ہے۔ امید ہے کہ کتاب کا دوسرا ایڈیشن آپ کی مزید فقہی بصیرت کا آئینہ دار ہوگا اللہ تعالیٰ آپ کو مزید توفیق سے نوازے اور دینی خدمت کا موقع دے۔

حضرت مولانا سیّد ابوالحسن علی ندوی　Ã

(ناظم ندوۃ العلماء، لکھنؤ و صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لاء بورڈ)

ایک اہم ضرورت کی تکمیل مولانا منت اللہ رحمانی

''جدید فقہی مسائل'' کے مسائل کی فہرست دیکھنے اور جا بجا پڑھنے کا موقع ملا، اس کتاب نے بحمد اللہ وقت کی ایک اہم ضرورت کی تکمیل کی ہے، سہل زبان، عام فہم اسلوب اور اختصار کی وجہ سے عام لوگ بھی اس سے پوری طرح استفادہ کر سکتے ہیں، جب کہ حوالوں کے اہتمام اور اہم مسائل پر مدلل بحث نے علماء اور ارباب افتاء کے لئے بھی اس کو مفید کتاب بنا دیا ہے۔ واقعہ ہے کہ یہ کتاب اس کی مستحق ہے کہ ہر مسلمان کے گھر میں رہے اور اس سے فائدہ اٹھایا جائے۔

حضرت مولانا سیّد منت اللہ رحمانی　Ã

(امیر شریعت بہار واڑیسہ و جنرل سکریٹری آل انڈیا مسلم پرسنل لاء بورڈ)

شمعِ راہ

''جدید فقہی مسائل'' پوری کتاب کا مطالعہ کیا۔ مصنف قابل تحسین ہیں کہ انہوں نے اس اہم نازک اور مشکل موضوع پر قلم اٹھایا اور وسیع مطالعہ کے بعد مستند حوالہ جات کے ساتھ تمام نئے مسائل کا حل پیش کیا۔ زبان بھی ایسی عام فہم رکھی کہ ہر آدمی استفادہ کر سکے...... تمام برادران اسلام سے اپیل ہے کہ وہ اس کتاب سے بھر پور استفادہ کریں۔ واقعہ ہے کہ یہ کتاب موجودہ حالات میں ''شمع راہ'' کی حیثیت رکھتی ہے۔

حضرت مولانا محمد حمید الدین حسامی عاقل مدظلہ

(امیر ملت اسلامیہ آندھرا پردیش و بانی دار العلوم حیدر آباد)

احسانِ عظیم

اس کتاب کے مصنف مولانا خالد سیف اللہ صاحب کچھ دنوں دفتر امارت شرعیہ پھلواری شریف میں رہ چکے ہیں اور مجھ سے ملاقات بھی ہوتی تھی، اس لئے ان کی ذہانت وفطانت اور علمی استعداد سے میں اچھی طرح واقف ہوں۔حالانکہ مولانا کی عمر زیادہ نہیں ہے۔ذالک فضل اللّٰہ یو تیہ من یشاء ۔

''جدید فقہی مسائل'' جواس صدی عیسوی میں پیدا ہوئے ہیں ان کا علم بہت سے مسلمانوں کونہیں ہے اور وہ ان مسائل سے واقفیت کے محتاج ہیں، مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی نے یہ کتاب لکھ کر مسلمانوں کے دینی حلقہ پر احسان عظیم کیا ہے۔ ہماری رائے ہے کہ یہ کتاب انگریزی میں بھی شائع کی جائے، تاکہ ہندوستان کے ان صوبوں میں جہاں کے مسلمان اردو سے ناواقف ہیں، ان مسائل سے واقف ہوجائیں، بلکہ اس کتاب کو عربی میں منتقل کر کے عرب ممالک میں بھی اس کی اشاعت ہو، اس لئے کہ وہاں بھی اصلاح کی ضرورت بہت ہے۔اللہ تعالیٰ مصنف علام کو جزائے خیر عطا فرمائے اور ان کی اس کتاب کو مقبول خاص وعام کرے۔آمین

حضرت مولانا شاہ امان اللہ قادری Ã

(سجادہ نشین خانقاہ مجیبیہ پھلواری شریف پٹنہ)

عوام وخواص کے لئے مفید

کوئی شبہ نہیں آپ نے اچھی محنت کی ہے اور حالات زمانہ کی رعایت سے ان تمام مسائل پر روشنی ڈالنے کی سعی کی ہے جو آج کل عام طور پر پیش آتے رہتے ہیں اور اس کی ترتیب بھی فقہی رکھی ہے، قابل ذکر تقریباً سارے مسائل آگئے ہیں۔انشاءاللہ اس سے عام اور خاص دونوں طبقہ کو کافی نفع پہنچے گا اور جدید مسائل سے دلچسپی رکھنے والے اس کتاب سے خوب فائدہ حاصل کرسکیں گے اور مفتی صاحبان سے استفادہ کرنے کی ضرورت نہیں پیش آئے گی۔

مسائل سارے کے سارے فقہ وفتاویٰ کی روشنی میں حوالہ جات کے ساتھ مرتب کئے گئے ہیں۔دو چار مسئلوں کا اختلاف ہونا کوئی تعجب انگیز نہیں۔لیکن اپنا یقین ہے ۹۵ فیصدی مسائل متفقہ علیہا ہیں، جن میں کسی کو اختلاف کی گنجائش نہیں۔خاکسار نے بھی آپ کی اس کتاب سے استفادہ کیا اور دل سے دعائیں نکلیں۔

حضرت مولانا مفتی محمد ظفیر الدین صاحب صدیقی مدظلہ

(مفتی دارالعلوم دیوبند)

B

ماقلّ ودلّ کی تصویر

آپ نے موجودہ مسائل کا جس درجہ احتواء کیا ہے، وہ خود اپنی جگہ بہت ہی قابل قدر اور آپ کے ذہن رسا کی بین دلیل ہے اور پھر اکثر جگہ مسائل کے جوابات بھی بہت مناسب اور جچے تلے ہیں، سب سے زیادہ قابل بلکہ لائق تقلید بات یہ نظر آئی کہ ماقل ودل کی ایسی جامع ومکمل تصویر ہے کہ شاید اس سے بہتر پیش کرنا مشکل ہو لیکن ظاہر ہے کہ مسائل کے جوابات میں ہر جگہ اتحاد خیال ضروری نہیں ہے، بلکہ شاید ممکن نہیں ہے، اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اسے زیادہ سے زیادہ نافع بنائے اور آپ کی ذات کو منارہ نور۔

حضرت مولانا برہان الدین سنبھلی مدظلہ
(ناظم مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ)

ایک اہم ضرورت کی تکمیل

جدید مسائل کا حل اور اس کے شرعی احکام کا تعین ان مسائل میں سے ہے جس کی اہمیت پر بحث ونظر کی اب کوئی حاجت باقی نہیں رہی۔ علامہ اقبال دو کاموں کے لئے بڑے فکر مند تھے ایک اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید دوسرے نئے قانونی مسائل کا حل۔ پہلے کام کا آغاز خود انہوں نے ''خطبات مدراس'' کی صورت میں کیا، گوکہ ان کی بعض آراء سے علماء کو اختلاف تھا، تاہم یہ ایک اچھی پیش رفت تھی، دوسرے کام کے لئے ان کی نظر انتخاب کبھی علامہ سید سلیمان ندوی پر پڑی تو کبھی مولانا سیّد انور شاہ کشمیری پر۔ لیکن آخر ان کی یہ خواہش پوری نہ ہوسکی اور اپنی حسرتوں اور آرزوں کے ساتھ خدا سے جاملے۔

خود میرے ذہن میں ایک عرصہ سے یہ کام تھا میں نے اس کے لئے فاضل گرامی برادر عزیز جناب مولانا خالد سیف اللہ صاحب سے تحریک کی اور خوشی کی بات ہے کہ انہوں نے نہایت خوش اسلوبی سے اس کام کو انجام دیا اور قریب قریب تمام ہی مسائل کا جو کسی اعتبار سے جدید کہلا سکتے ہیں، احاطہ کرلیا، پھر زبان عام فہم رکھی اور اختصار وایجاز کا غایت درجہ اہتمام کیا۔ نیز ہر مسئلہ کے لئے مستند کتب فقہ کے حوالہ جات بھی نقل کئے ......دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مصنف سے مزید علمی ودینی کام لے اور احکام شرعیہ میں حالات وزمانہ کی جو کامل رعایت ہے اسے پیش نظر رکھتے ہوئے ہر دور میں مستحکم بنیادوں پر دینی وفقہی خدمات انجام پاتی رہیں۔

حضرت مولانا محمد رضوان القاسمی
(ناظم دارالعلوم سبیل السلام، حیدرآباد)

سخنہائے اولین

جس طرح قرآن مجید خدا کی آخری کتاب ہے اور پیغمبر اسلام سلسلۂ نبوت کی آخری کڑی ہیں اسی طرح اسلام کا پیش کیا ہوا نظام حیات سب سے آخری، ابدی اور مکمل دستور ہے۔ یہ نہ صرف اسلام کا دعوی ہے بلکہ ایک طویل تاریخ ہے جو اس کی تصدیق کرتی آ رہی ہے۔

اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ دنیا میں جو بھی انسان کے خود ساختہ نظام ہیں ان میں قوانین، وسائل وذرائع اور تغیر پذیر اسباب کو سامنے رکھ کر وضع کئے گئے ہیں۔ وسائل اور اسباب کی خصوصیت یہ ہے کہ ان میں ہمیشہ تبدیلی اور تغیر پیش آتا رہتا ہے۔ اس لئے ان قوانین کا بھی حال یہ ہوتا ہے کہ ایک زمانہ گزرنے کے بعد دوسرے زمانے میں وہ فرسودہ اور OUT OF DATE ہو جاتے ہیں ...... اس کے برخلاف اسلامی قانون میں انسان اور اس کی فطرت کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ انسانی فطرت ہمیشہ یکساں رہتی ہے۔ مثلاً مسرت وغم، آرام وتکلیف، غصہ ورحم، دوستی ودشمنی، مختلف واقعات پر منفی ردعمل، کھانے پینے اور معاشرت کی بنیادی ضرورتیں اور اس میں خوب سے خوب تر کی تلاش کا جذبہ، یہ وہ چیزیں ہیں جو ابتداء آفرینش سے انسان میں ہیں۔ اور جب تک انسان رہے گا اس کی یہ خصوصیات بھی قائم رہیں گی۔ اب فطری بات ہے کہ جس دستور حیات میں مرکزی حیثیت ان ہی امور کو دی جائے گی وہ خود بھی ابدی اور لافانی ہوں گے۔

اس طرح اصولی اعتبار سے زمانہ اور حالات کی تبدیلی کا شریعت اسلامی پر کوئی ایسا اثر نہیں ہو سکتا کہ وہ اس کو دوراز کار اور غیر عصری بنا دے۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ اس تہذیبی اور صنعتی انقلاب کو یکسر نظر انداز بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی وجہ سے یقیناً بہت سے ایسے مسائل بھی پیدا ہوتے ہیں جن کا حل تلاش کرنا اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں اس کی حیثیت متعین کرنا ضروری اور ناگزیر ہے۔

عموماً ان مسائل کے حل کے لئے ضروری سمجھا جاتا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ کھولا جائے پھر فقہ اسلامی کے پورے ذخیرہ پر نظر اصلاح ڈالی جائے اور اس میں ایسی تراش خراش اور کتر و بیونت کی جائے کہ فقہ اسلامی اور موجودہ مغربی تہذیب کے درمیان کم سے کم فاصلہ رہ جائے۔

مگر اس قسم کی تحریک نہ صرف یہ کہ غیر اسلامی ہے بلکہ غیر معقول بھی ہے۔ اگر ایک نئی شریعت ہی وضع کرنی

مقصود ہوتو اس کے لئے اس طویل کام کی بجائے ایک نیا دستور ہی بنالینا چاہیے۔آخر کیا ضرور ہے کہ اس کے لئے اسلام ہی کو قربانی کا بکرا بنایا جائے۔

جہاں تک اجتہاد کا دروازہ کھولنے کا مسئلہ ہے تو ضروری حد تک خود فقہاء اور سلف صالحین نے اس کو کھلا رکھا ہے۔اجتہاد کی ایک قسم ''تحقیق مناط'' ہے۔تحقیق مناط سے مراد یہ ہے کہ ہر زمانے میں پیدا ہونے والے جدید مسائل کو اسلامی قوانین پر چسپاں کیا جائے۔ابواسحاق شاطبی Ã نے لکھا ہے کہ اجتہاد کی یہ وہ قسم ہے جو قیامت تک باقی رہے گی۔[1]

بچ رہا ''اجتہاد مطلق''، تو واقعہ یہ ہے کہ اس علمی واخلاقی انحطاط اور زوال کے دور میں اس کو بند رکھنا ہی ضروری ہے۔علماء اور سلف صالحین نے اس سلسلہ میں جو کچھ کہا اور کیا ہے خوب سوچ سمجھ کر کیا ہے۔لوگ اسے علماء کی تنگ نظری قرار دیتے ہیں مگر اقبال جیسے ''دانائے راز'' بھی اپنے ماحول کے مطالعہ کے بعد اسی کے قائل ہو گئے تھے چنانچہ فرمایا:

جلوہ اش مارا از مابیگانہ کرد
ساز مارا ازنوا بیگانہ کرد
از دل ما آتش دیرینہ برد
نور ونار لاالہ از سینہ برد
اجتہاد اندر زمان انحطاط
قوم رابرہم ہمی پیچد بساط
زاجتہاد عالمان کم نظر
اقتداء بر رفتگاں محفوظ تر

پھر اسلام کے پاس فقہ وقانون کا جو ذخیرہ موجود ہے وہ قانونی دقیقہ سنجی اور ژرف نگاہی، مصالح کی رعایت اور انسانی فطرت سے ہم آہنگی کا ایک شاہکار ہے اور دنیا کے کسی جدید سے جدید قانون کو بھی اس کے مقابلہ میں پیش کرنا مشکل ہے۔

فقہاء اسلام نے اپنی بالغ نظری اور بلند نگاہی سے انسانی زندگی کی جزئیات کا اس قدر احاطہ کیا ہے کہ بجا طور پر آج کی اس نئی دنیا میں بھی ایسے کم ہی مسائل ملیں گے جس کے لئے فقہ کے اس قدیم ذخیرہ میں کوئی نظیر موجود نہ ہو۔خود اس کتاب کے مطالعہ کے وقت بھی قارئین اس کا اندازہ کرسکیں گے۔بالخصوص فقہاء احناف کے یہاں چوں کہ

q الموافقات: ۹۳.۹۷/۳

''فقہ تقدیری[1]'' کا حصہ زیادہ ہے اس لئے ان کی کتب فقہ میں جامعیت اور وسعت بھی زیادہ ہے۔

عام طور پر یہ غلط فہمی بھی ہے کہ علماء اپنے فرائض سے غافل ہیں اور وہ ایسے جدید پیش آمدہ مسائل کا حل پیش نہیں کرتے۔ مگر یہ بھی غلط ہے۔ خود ہندوستان کے علماء میں ماضی قریب میں مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب، مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا مفتی محمد شفیع صاحب È کے فتاویٰ کو دیکھ کر اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ انہوں نے ان مسائل کو خصوصی اہمیت دی ہے اور بڑی جہد و کاوش سے ان کا حل پیش کیا ہے علماء کی ''فرد جرم'' میں یہ بھی ہے کہ وہ تنگ نظری برتتے ہیں اور وہ ابتدائی مرحلہ میں ہر جدید مسئلہ کی بابت شدت اختیار کرتے ہیں۔ مگر یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ اصل میں جدید آلات و وسائل کے سلسلہ میں بعض پہلوؤں پر خود ماہرین فن کی رائے تبدیل ہوتی رہی ہے۔ مثلاً لاوڈ اسپیکر سے نماز کا مسئلہ ہے۔ ابتداءً جب تحقیق کی گئی تو اس کی آواز کو بولنے والے کی آواز کا چربہ قرار دیا گیا۔ پھر تحقیق ہوئی کہ وہ اس کی اصل آواز ہے۔ اب فطری بات ہے کہ اس لحاظ سے پہلے ایک فتویٰ دیا گیا پھر دوسرا۔

بعض احکام ایسے ہوتے ہیں کہ حالات کے لحاظ سے ان میں تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔ مثلاً تشبہ کا مسئلہ ہے۔ ایک لباس اور وضع قطع جب تک کسی خاص قوم کا شعار ہو اس میں تشبہ باقی رہے گا اور مسلمانوں کے لئے اس کی ممانعت ہوگی۔ پھر اگر اس کا استعمال اتنا عام ہو جائے کہ اس قوم کا امتیاز باقی نہ رہے تو تشبہ بھی ختم ہو جائے گا۔ ایک چیز کا اگر استعمال بہت عام ہو گیا اور اس کی ممانعت کتاب و سنت سے ثابت نہ ہو بلکہ قیاس و اجتہاد پر مبنی ہو تو اس کی ممانعت کا حکم نسبتاً خفیف ہو جائے گا۔ ان حالات میں فطری بات ہے کہ احکام میں تغیر کو قبول کرنا ہوگا۔ یہ تنگ نظری یا شدت نہیں ہے بلکہ حقیقت پسندی ہے۔

جدید پیش آمدہ مسائل میں واقعہ ہے کہ افراط و تفریط سے بچنے اور اعتدال سے کام لینے کی ضرورت ہے، نہ یہ صحیح ہے کہ ہر نئی ایجاد اور نئے نظام کو ناجائز قرار دے دیا جائے اور اس سے زیادہ غلط یہ ہے کہ ہر صحیح غلط کیلئے اسلام میں راہ نکالنے کی سعی کی جائے۔ ہمیں ہر مسئلہ پر اسلام کے چوکھٹے اور دین کے حدود اربعہ میں رہ کر غور کرنا ہے۔ اور جن چیزوں میں امت کے لئے سہولت پیدا ہو سکتی ہے ان میں لچک بھی رکھنی ہے۔ اُمّ المؤمنین سیدہ حضرت عائشہ o نے حضور § کا طرز عمل ان الفاظ میں نقل کیا ہے۔

''وماخير بين امرين الااختار ايسرهما مالم يكن مأثما. ''[2]

D: حضور § کو جب بھی دو باتوں کے بارے میں اختیار دیا گیا آپ نے اس میں سہل کا انتخاب فرمایا بشرطیکہ وہ گناہ کی بات نہ ہو۔

q فقہ تقدیری سے مراد ایسے واقعات پر رائے کا اظہار کرنا ہے جو وجود میں تو نہ آئے ہیں لیکن مستقبل میں ان کا پیش آنا ممکن ہو۔

w شمائل ترمذی

فقہاء کا طریقہ یہ بھی رہا ہے کہ جب کسی بات کا ابتلاء عام ہو جائے تو اس میں شریعت کی حدوں میں رہتے ہوئے جواز کے حیلے نکالے جائیں جن کا مقصد حرام سے بچنا اور خلاصی حاصل کرنا ہو۔

''وكل حيلة يحتال بها الرجل ليتخلص بها عن حرام اوليتوصل بها الى الحلال فهي حسنة. '' 1

D: ''وہ حیلے جن سے آدمی حرام سے خلاصی حاصل کرنا چاہے یا حلال صورت پیدا کرنی مقصود ہو، بہتر ہیں۔''

لیکن ظاہر ہے اس قسم کی سہولت اجتہادی احکام ہی میں برتی جاسکتی ہے، منصوص احکام میں نہیں۔

اس طرح جدید فقہی مسائل کا حل ایک بڑا نازک کام ہے اور یہ علماء کی ذمہ داری اور ان کا فریضۂ منصبی بھی ہے۔ ماضی قریب میں اس طرح کے احکام کو یکجا کرنے کا کام غالباً سب سے پہلے مولانا تھانوی نے ''حوادث الفتاویٰ'' کے نام سے کیا۔ پھر مولانا مفتی محمد شفیع صاحب نے ''آلات جدیدہ کے شرعی احکام'' اور ''جواہر الفقہ '' مرتب کی۔ کچھ دنوں پہلے دارالعلوم دیوبند کے مفتی مولانا نظام الدین صاحب کے ایسے فتاویٰ ''نظام الفتاویٰ'' کے نام سے شائع ہو چکے ہیں۔

تقریباً یہ سبھی کتابیں چونکہ فتاویٰ اور جوابات ہیں اس لئے فطری بات ہے کہ ان میں تمام جزئیات کا احاطہ نہیں کیا گیا ہے اور نہ ان کو مختلف ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پھر جیسا کہ سوال کی نوعیت اور وقت کے لحاظ سے جواب میں اختصار اور اطناب سے کام لیا جاتا ہے۔ اس کے مطابق کہیں اختصار اور دلائل ذکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی ہے اور کہیں جواب نے رسالہ کی صورت اختیار کر لی ہے۔ بعض مسائل ایسے ہیں جن میں اب علماء کی رائے بدل چکی ہے اور بعض مسائل بالکل حال کی پیداوار ہیں۔

ان حالات میں ضرورت محسوس کی گئی کہ ایسی کتاب مرتب ہو جس میں جدید مسائل کا ممکن حد تک احاطہ ہو جائے۔ زبان سہل اور عام فہم ہو، احکام مدلل لکھے جائیں اور حتی الوسع اختصار سے کام لیا جائے۔ یہ کتاب اسی ضرورت کی تکمیل کی جانب ایک قدم ہے۔

جدید مسائل کی فہرست میں میں نے صرف ان ہی احکام کو نہیں رکھا ہے جو جدید آلات ووسائل کی پیداوار ہیں بلکہ ان کو بھی جو نئے معاشی وسیاسی نظام اور عرف وعادت سے متعلق ہیں اور ان کو بھی جن کا ابتلاء عام ہو گیا ہے۔

ہر مسئلہ پر فقہ کی مستند کتابوں سے نظائر تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور پھر سلف صالحین کی آراء کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ کہیں عرف کی تبدیلی اور عموم بلوی کی وجہ سے جزوی تغیر کی ضرورت محسوس کی گئی تو اس کو فتویٰ کی بجائے

q فتاوی عالمگیری : ۳۷۶/۴

''تجویز'' کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔ اوراس کی صراحت کردی گئی ہے کہ فتویٰ تو اس پر ہے جو عام علماء کی رائے ہے، عوام کو عمل بھی اسی پر کرنا چاہئے مگر علماء کو اس دوسرے پہلو پر بھی غور کرنا چاہئے اور جو کچھ لکھا گیا ہے اجمال یا تفصیل کے ساتھ اس کے دلائل بھی لکھ دیئے گئے ہیں۔

ان میں بعض مسائل ایسے بھی ہیں جن کے لئے ایک مستقل رسالہ درکار تھا مگر میں نے کوشش کی ہے کہ ہر مسئلہ غایت درجہ اختصار کے ساتھ لکھا جائے۔ البتہ ''مجلس'' کے پروگرام میں ہے کہ آئندہ ان موضوعات پر مستقل رسائل کی اشاعت عمل میں آئے۔ ''وباللّٰه التوفيق.''

آخر میں عرض ہے کہ قارئین اور خصوصاً علماء کرام وارباب افتاء جہاں کہیں کوئی سقم پائیں مؤلف کو مطلع فرمائیں۔ انشاءاللہ یہ عاجز بسروچشم ان کی تنقید کو قبول کرے گا اور آئندہ ایڈیشن میں اس کو ملحوظ رکھے گا۔

اس میں جہاں کہیں دماغ وقلم نے صحیح کام کیا ہے وہ خدا کی توفیق اور بزرگوں سے استفادہ کا ثمرہ ہے اور جہاں کہیں قلم نے ٹھوکر کھائی ہے وہ اپنے قصور فہم اور تہی دامنی کا نتیجہ ہے جس کے لئے خدا کے سامنے عفوودرگزر اور بندگان خدا سے نصح کا طالب ہوں۔

ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطانا. ربنا ظلمنا انفسنا و إن لم تغفرلنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين.

خالد سیف اللہ رحمانی

۱۵/رجب ۱۴۰۳ھ م ۲۹/اپریل ۱۹۸۳ء

%

B –

جدید مسائل کا حل......اصول اور طریقہ

(مقدمہ کتاب)

اسلام کی دو وہ بنیادی خصوصیات ہیں جو اس کو دوسرے تمام الہامی اور غیر الہامی مذاہب کے خود ساختہ جدید وقدیم نظام ہائے زندگی سے ممتاز کرتی ہیں۔

فقہ اسلامی کی جامعیت

پہلی بات یہ ہے کہ اسلام ایک ہمہ گیر اور جامع دستور ہے۔ جس سے انسانی زندگی کا کوئی گوشہ باہر نہیں ہے۔ شخصی اور عائلی مسائل، معاشیات، سیاسیات، تعزیری اور فوج داری، جنگی اور دفاعی احکام، خارجہ اور داخلہ پالیسی، بین الاقوامی روابط وسلامتی کے قوانین، ریاستی نظام اور ریاست وفرد کے باہمی روابط، اخلاقی ہدایات، عصری مصالح اور عرف ورواج کی رعایت اور ان ضرورتوں کا حل......قانون کے یہ سارے شعبے، ان شعبوں کی تفصیلات اور اس سلسلے میں بنیادی اصول وقواعد اس نے اس خوبی سے پیش کر دیئے ہیں اور ان کو باہم اتنا مربوط اور متوازن رکھا ہے کہ ان پر ادنی نگاہ رکھنے والا بھی یہ ماننے کو تیار نہ ہوگا کہ اسلام محض خلوت اور نجی زندگی کا دین ہے، جلوت اور اجتماعی مسائل سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

اسلامی قانون کی ابدیت

دوسری بات یہ ہے کہ اس کی افادیت کسی خاص زمانہ اور عہد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ اس کی انسانی مسائل کو حل کرنے کی صلاحیت اور افادیت ابدی اور لافانی ہے۔ وقت کے بدلتے ہوئے حالات اور سماج کی تغیر پذیر روش اس کے مضبوط قانونی حصار کو کوئی زک نہیں پہنچا سکتی۔ اس نے جس طرح آج سے پندرہ سو سال پہلے تشنہ لب اور پیاسی انسانیت کو امن وسکون کا ساحل دیا تھا اور مردم خوروں اور خون آشاموں کو انسانیت کا پاسبان اور نگہبان بنا کر کھڑا کیا تھا، آج بھی کرسکتا ہے۔ (ان الدین عندالله الاسلام) [1]

q آل عمران: ۱۹

یہ اسلام کا دعویٰ ہے اور ایک طویل تاریخ ہے، جو اس کی مکمل تصدیق کرتی ہے کم از کم مسلسل گیارہ بارہ سو سالوں تک اس قانون نے دنیا کے ایک عظیم ترین خطہ پر حکومت کی ہے، بے شمار تمدنی اور علمی انقلابات اور سیاسی اور فکری تبدیلیاں دیکھی ہیں، متمدن سے متمدن اور وحشی سے وحشی قوموں کو اپنے دامن میں پناہ دی ہے علم وتحقیق اور صنعت وایجاد کی مزاحمت کیا معنی، اس کی امامت کی ہے، اور تہذیب کو پروان چڑھایا ہے۔

اس دور میں اہلِ مغرب کا خیال ہے کہ اب اسلام فرسودہ (Out of Date) ہو چکا ہے اور وہ نئی زندگی کا ساتھ نہیں دے سکتا، اگر اس کو باقی رکھنا ہے تو اس کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ وہ دوسرے مذاہب کی طرح اپنا دائرۂ اختیار محدود کر لے اور زندگی کے انفرادی اور عباداتی رسوم سے آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرے۔

تغیر پذیر، اسباب ووسائل ہیں، نہ کہ انسانی فطرت

پھر اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ اب حالات بدل چکے ہیں، صنعتی انقلاب اور یورپ سے اٹھنے والی علم وتحقیق کی نئی لہر نے زندگی کی قدریں یکسر تبدیل کر دی ہیں اسلام اس وقت آیا جب انسانی تہذیب ناپختہ اور بچپن کی حالت میں تھی اب تمدن اپنے شباب پر اور دنیا علم وسائنس کے لحاظ سے اوج کمال پر ہے۔

اس بات کو عموماً بڑی قوت اور نا قابل رد دلیل کی حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے حالانکہ یہ محض ایک مغالطہ اور سطحی قسم کا استدلال ہے، دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ جو چیز بدلتی رہی اور بدل رہی ہے وہ کیا ہے؟ کیا انسان کی فطرت بدل گئی ہے؟ اس کے تقاضے تبدیل ہو گئے ہیں؟ یا محض اسباب ووسائل میں تغیر رونما ہوا ہے؟ اور ذرائع زندگی میں فراوانی آئی ہے؟ ......اس نکتہ پر جب کوئی شخص غور کرے گا تو اس حقیقت کا اعتراف کئے بغیر نہ رہے گا کہ شروع سے آج تک دنیا میں جو تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں ان کا تعلق محض اسباب ووسائل کی دنیا سے ہے۔

مثال کے طور پر اپنے حقوق، جان ومال اور عزت وآبرو کے تحفظ کی کوشش انسان کا ایک فطری جذبہ ہے۔ یہی چیز ہے جو دشمن کے خلاف دفاع کا محرک بنتی ہے، ایک زمانہ میں لوگ اس کے لئے لکڑیوں اور پتھروں کا استعمال کرتے تھے پھر جب شعور بالغ ہوا اور انسان لوہے کو پگھلا کر مختلف صورتوں میں ڈھالنے پر قادر ہو گئے، تو اسی مقصد کے لئے ''تیر وشمشیر'' سے کام لیا جانے لگا۔ اسی طرح انسان کا جذبۂ انتقام عقل کی رہنمائی میں مختلف مرحلے طے کرتے ہوئے ان ہلاکت خیز ایجادات تک پہنچ گیا جن کی زد میں آج پوری کائنات اور ساری انسانیت ہے۔ یہاں ہتھیاروں اور اس کی نوعیت میں یقیناً غیر معمولی تبدیلی عمل میں آئی ہے مگر ظاہر ہے کہ اس کے پس پردہ جو انسانی فطرت کارفرما ہے، وہ آج بھی وہی ہے جو کل تھی، اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے۔

میں نے یہ محض ایک مثال دی ہے ورنہ جس چیز کے بارے میں چاہیں آپ اس انداز میں تجزیہ کر جائیں، آپ

محسوس کریں گے کہ تغیر پذیر، اسباب ہیں انسان کی فطرت اپنی جگہ قائم ہے اور اس کو زمانہ کی کہنگی اور وقت کا تیز روسفر بہت یا کچھ نہیں متاثر کر پایا ہے......اب یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ اسلام اور شریعت اسلامی کا اصل موضوع اسباب ووسائل نہیں بلکہ انسان اور اس کی فطرت ہے، تلوار اور نیوکلیر ہتھیار اس کا اصل موضوع بحث نہیں بلکہ وہ انسان کے جذبہ مدافعت کی ایک معتدل رہنمائی کرتا ہے اور مواقع کے اعتبار سے اس کے اقدام کے مناسب اور نامناسب ہونے کا فیصلہ کرتا ہے، اس کی ضرورت اس وقت بھی ہے جب آدمی جنگ کے لئے تلوار استعمال کرتا ہو، اور اس وقت بھی جب جدید ترین اسلحہ کو کام میں لائے، بلکہ وسائل جس قدر بڑھتے جائیں گے، اسی نسبت سے انسان اپنے امن وسلامتی کے لئے اس کی ہدایات اور رہنمائیوں کا زیادہ ضرورت مند ہوتا جائے گا۔

اسلامی قانون کی مصلحت سے ہم آہنگی

اسلامی قانون کی اس ابدیت اور افادیت کا اصل رمز یہ ہے کہ وہ مصلحتوں اور انسانی ضرورتوں کے ساتھ مکمل طور پر ہم آہنگ ہے اور اسے قبول کرنے کی پوری صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کا کوئی حکم نہیں جو عقل ومصلحت کے خلاف اور حکمت وانسانی ضرورت کے منافی ہو......قانون شریعت میں بعض مسائل ایسے ضرور ہیں جن کی حکمتیں ہمیں سمجھ میں نہیں آتیں، ایسے مسائل کو اسلامی قانون کے ماہرین ''تعبدی امور'' سے تعبیر کرتے ہیں، عبادات کے مسائل عام طور پر ''تعبدی'' ہیں۔ اس لئے کہ ان کا تعلق خدا اور بندے سے ہے جس میں بغیر سمجھے سر جھکا دینا ہی حقیقی رضا جوئی اور فرمانبرداری کی علامت ہے۔ لیکن یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ وہ مسائل عقل ومصلحت کے بھی خلاف ہیں یہ خلاف عقل نہیں ہیں، یہ ''ماورائے عقل'' ہیں جن کی کُنہ اور حقیقت تک ہماری عقل نارسا نہیں پہنچ پاتی۔

یہاں اس بات کی وضاحت مناسب ہوگی کہ شریعت اسلامی میں عقل کو خاص اہمیت دی گئی ہے اور فقہاء اسلام نے ''حفظ عقل'' کو شریعت کے پانچ اہم مقاصد سے میں ایک قرار دیا ہے لیکن اہل سنت والجماعت کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ عقل کو حکم شرع کے تابع رکھا جائے۔

اس لئے احکام واشیاء میں حسن وقبح اور نفع ونقصان کے پائے جانے کے سلسلہ میں مسلمانوں میں تین گروہ رہا کئے ہیں، ایک گروہ معتزلہ کا ہے جس کے نزدیک اشیاء کے حسن وقبح میں عقل حاکم اور فیصل کا درجہ رکھتی ہے اور شریعت کے لئے اس کی مطابقت لازم ہے......دوسرا گروہ اشاعرہ کا ہے، اشاعرہ کے نزدیک کسی شئے میں بذات خود حسن اور قبح نہیں ہوتا، حسن وقبح کسی چیز کی ذاتی صفت نہیں ہے، بلکہ حکم شریعت کی بناء پر ہی کوئی حکم حسن یا قبیح قرار پاتا ہے۔ پس گویا اس گروہ کے نزدیک عقل کا احکام شرعیہ میں کوئی درجہ نہیں۔

تیسرا گروہ ''ماتریدیہ'' کا ہے جس نے ایک درمیانی راہ اختیار کی ہے۔ ماتریدیہ کے نزدیک اشیاء کے حسن وقبح

کی تحقیق میں عقل انسانی کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے۔البتہ وہ حکم شارع کا تابع ہے،اس لئے اگر شریعت کا کوئی حکم بظاہر خلاف عقل محسوس ہو تو عقل کا اعتبار نہ ہوگا اور حکم شارع کی تعمیل کی جائے گی کہ یہ حکم خلاف عقل نہیں بلکہ ماورائے عقل ہے۔

بہر حال اہل سنت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ عقل نصوصِ شرعیہ پر حاکم و فیصل نہیں ہے۔شاطبی نے صحیح لکھا ہے کہ:

"لو جاز للعقل تخطی ماخذ النقل .... لجاز ابطال الشریعة بالعقل وهذا محال باطل." 1

اسلامی قانون جامد نہیں

تاہم چونکہ بعض مسائل میں انسانی ضرورتوں اور تقاضوں کے مطابق مصلحتیں تبدیل ہوتی رہتی ہیں،اس لئے فقہ اسلامی میں ایسی لچک موجود ہے کہ نو دریافت شدہ وسائلِ زندگی، بدلتے ہوئے عرف اور زندگی کے معاشرتی، معاشی اور سیاسی ڈھانچہ میں تبدیلی کو سامنے رکھتے ہوئے اسے اپنے عہد سے ہم آہنگ کیا جا سکے اور یہ سب کتاب وسنت کے حدود اربعہ میں ہو، حافظ ابن قیم (۱۲۹۱۔۱۳۵۰) نے اپنی گراں قدر تالیف "اعلام الموقعین" میں اس موضوع پر ایک مستقل باب قائم کرتے ہوئے لکھا ہے:

عرف وعادت، حالات ومقاصد اور زبان ومکان میں تبدیلی کی بناء پر مسائل میں اختلاف اور تبدیلی کا بیان ......یہ بڑی مفید اور اہم بحث ہے جس سے ناواقفیت کی وجہ سے شریعت میں بڑی غلطیاں واقع ہوئی ہیں۔اس نے دشواری، تنگی اور استطاعت سے ماوراء تکلیف پیدا کر دی ہے، جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ شریعت جو مصالح کی غیر معمولی رعایت کرتی ہے،ان نا قابلِ برداشت کلفتوں کو گوارا نہیں کرتی ۔اس لئے کہ شریعت کی اساس اور بنیاد حکمتوں اور مصلحتوں پر ہے اور اسلام سراپا رحمت اور سراپا مصلحت ہے،لہٰذا جب کوئی حکم عدل کے دائرہ سے نکل کر ظلم وزیادتی، رحمت کی حدوں سے گزر کر زحمت، مصلحت کی جگہ خرابی اور کارآمد ہونے کے بجائے بے کار قرار پائے تو وہ شرعی حکم نہیں ہوگا۔2

علاّمہ قرافی جو فقہاء مالکیہ میں بڑا اونچا پایہ رکھتے ہیں فرماتے ہیں:

"الجمود علی المنقولات ابدا ضلال فی الدین وجهل بمقاصد العلماء المسلمین والسلف الماضیین." 1

---

q الموافقات: ۱/۸۷ w اعلام الموقعین: ۲/ ۱۵

D: ''ہمیشہ منقولات پر جمود اختیار کرنا، دین میں گمراہی اور مسلمان علماء اور سلف صالحین کے مقاصد سے ناواقفیت ہے۔''

اسی لئے ''مرحوم خلافت عثمانیہ ترکی'' کے مرتب کردہ مجموعہ اسلامی قوانین ''مجلۃ الاحکام'' کے فاضل مرتبین نے ایک مستقل قاعدہ فقہیہ کی حیثیت سے یہ اصل مقرر کی ہے کہ ''لاینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان. [2]''

علامہ شامی Ã لکھتے ہیں:

''بہت سے احکام ہیں جو زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ بدل جاتے ہیں اس لئے کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے، نئی ضرورتیں پیدا ہوجاتی ہیں اہل زمانہ میں فساد (اخلاق) پیدا ہوجاتا ہے اب اگر حکم شرعی پہلے ہی کی طرح باقی رکھا جائے تو یہ مشقت اور لوگوں کے لئے ضرر کا باعث ہوجائے گا، اور ان شرعی اصول وقواعد کے خلاف ہوجائے گا، جو سہولت اور آسانی اور نظام کائنات کو بہتر اور عمدہ طریقہ پر رکھنے کے لئے ضرر وفساد کے ازالہ پر مبنی ہے۔'' [3]

جدید مسائل کا فقہی حل اور دنیا کے بدلتے ہوئے نظام پر اسلامی قانون کا انطباق ان مسائل میں سے ہے، جس کو اس دور کا اہم ترین اور بنیادی مسئلہ کہا جاسکتا ہے، اور شرع اسلامی کو زندہ وحاضر اور عصری ثابت کرنے کی سب سے بہتر اور واحد صورت یہی ہے کہ ہم اسلامی قانون کو دنیا کے سامنے اس طرح پیش کریں کہ وہ جدید مسائل کا متوازن اور مناسب حل پیش کرتا ہو۔

حضرت عمر ؓ کا شورائی اجتہاد

اسلامی تاریخ میں موجودہ دور کے علاوہ غالباً دو دفعہ اس کی نوبت آئی......اس وقت بالغ نظر علماء اور فقہاء نے پوری بصیرت کے ساتھ اس فریضہ کو انجام دیا، ان میں پہلا واقعہ سیدنا حضرت عمر فاروق ؓ کے عہد کا ہے، عہد رسالت میں اسلامی مملکت، حجاز اور اس کے گردونواح تک محدود تھی، عہد صدیقی میں حضور § کے وصال کے ساتھ ہی مختلف سمتوں سے نبوت کے جھوٹے دعویدار اٹھ کھڑے ہوئے، جن کی وجہ سے ایک قابلِ لحاظ تعداد مرتد ہوگئی، بعض لوگوں نے زکوٰۃ کی فرضیت سے انکار کردیا اور کچھ لوگ زکوٰۃ کے قائل تو تھے مگر اس کے لئے تیار نہ تھے کہ اسلامی مملکت کے بیت المال کو یہ مال حوالہ کریں اور خلیفۃ المسلمین کے دستِ اختیار میں دیں۔

ان حالات میں ضروری تھا کہ بروقت ان فتنوں کو کچل دیا جائے، حضرت ابوبکر ؓ نے اپنے مختصر عہدِ خلافت میں پوری توجہ اسی پر مرکوز رکھی، یہاں تک کہ وہ جان آفریں سے جاملے، حضرت عمر ؓ نے فتوحات

q کتاب الفروق: ۱/۱۷۷ مسئلہ الثالثہ w مجلہ الاحکام دفعہ: ۳۹ e رسائل ابن عابدین: ۱۲۵/۲

کی طرف توجہ کی، اور وقت کی دو عظیم الشان مملکتیں روم وایران اسلام کے زیر نگیں آگئیں، حکومت اسلامی بہت وسیع ہوگئی، ریاست کے مختلف صوبوں میں باضابطگی پیدا کرنا ضروری ہوگیا، دنیا کی دو ایسی تہذیبوں سے سابقہ پیش آیا، جو عربوں سے یکسر مختلف تھیں، ان حالات نے بہت سے مسائل پیدا کردیئے، اس وقت اکابر صحابہ موجود تھے، انہوں نے انفرادی طور پر بھی ان مسائل کو حل کرنے کی سعی کی اور حضرت عمر ؓ نے سرکاری سطح پر بھی ایک مجلس تشکیل دی جو ایسے جدید مسائل پر اجتہاد اور غور وفکر کیا کرتی تھی۔

اسلامی حکومت کے ساتھ مجلسِ شوریٰ کا اصل مفہوم تو یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ امیر کو سیاسی مسائل پر مشورے دیا کرے گی، مگر حضرت عمر ؓ نے جن ارکان کو اپنی شوریٰ کے لئے منتخب کیا تھا وہ محض سیاسی دانشمندی اور بصیرت ہی سے بہرہ ور نہ تھے بلکہ قانونی باریکیوں پر گہری نظر رکھتے تھے اور تفقہ کی زبردست صلاحیت کے مالک تھے، ان سے صرف سیاسی، انتظامی اور جنگی مسائل ومہمات ہی پر مشورے نہیں ہوتے تھے بلکہ خالص فقہی اور قانونی مسائل پر بھی ان کو اجتہاد اور غور وفکر کی دعوت دی جاتی تھی۔

ان علماء کی تعداد قیاس ہے کہ گھٹتی بڑھتی رہی ہوگی، مگر خاص طور پر جن لوگوں کے نام ملتے ہیں وہ یہ ہیں: حضرت علی، حضرت معاذ بن جبل، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابی بن کعب، حضرت عبدالرحمٰن بن عوف، حضرت عثمان اور حضرت عبداللہ بن عباس ؓ ¾ شراب نوشی کی سزا اسّی کوڑے، ایسے ہی اجتماعی مشورہ سے طے ہوئی، اسلامی سنہ کا آغاز واقعہ ہجرت سے ہوا یہ کلینڈر بھی اسی طرح طے کیا گیا۔

شاہ ولی اللہ صاحب (م ۱۱۷٦ھ) لکھتے ہیں:

”کان من سیرۃ عمر انہ کان یشاور الصحابۃ ویناظرھم حتی تنکشف الغمد ویاتیہ اشبہ فصار غالب قضایاہ وفتاواہ متبعۃ فی مشارق الارض ومغاربھا.“

D:”حضرت عمر ؓ کا طریقہ تھا کہ صحابہ کرام سے مشورہ اور بحث کرتے تھے، یہاں تک کہ پردہ اٹھ جائے اور مسئلہ کا صحیح تر حل سامنے آجائے، اسی وجہ سے ان کے اکثر فیصلوں کی مشرق ومغرب میں پیروی کی گئی۔“

اس قسم کے شورائی اجتہاد کا سب سے مشہور واقعہ ان زمینوں کی تقسیم کا ہے، جو عراق وشام فتح کئے جانے کے بعد پیش آیا، بعض صحابہ چاہتے تھے کہ عام اسلامی قانون کے مطابق زمین کے چار حصے مجاہدین میں تقسیم ہوں اور ایک حصہ بیت المال کی ملکیت رہے، حضرت عمر ؓ چاہتے تھے کہ دفاعی اخراجات اور دوسری انتظامی ضروریات کے لئے اس کو مستقل ذریعہ آمدنی بنایا جائے، اور اس طرح زمین اس کے موجودہ باشندوں ہی کو دے کر ان پر لگان

---

q الفاروق: ۱۵/۲

عائد کر دیا جائے، حضرت علی، عثمان، طلحہ اور ابن عمر [1] کی بھی یہی رائے تھی، چنانچہ اس مسئلہ پر کئی دنوں تک بحث کا سلسلہ چلتا رہا، یہاں تک کہ صحابہ کا اس رائے پر اتفاق ہو گیا جو خود حضرت عمر کی تھی۔[1]

حضرت عمر تو اس کام کو اسٹیٹ کی سطح پر کرتے تھے، لیکن اسلام میں اخذ واستنباط اور تفقہ واجتہاد کے معاملے میں جو فکری آزادی دی گئی تھی اس کا تقاضہ تھا کہ عوامی سطح پر بھی اہلِ علم شرعی احکام میں غور وخوض کریں، اگر یہ آزادی نہ دی جاتی تو اس بات کا قوی اندیشہ تھا کہ بعد کو جب اہلِ ہوس مسند آراء اقتدار ہوں تو وہ ایسی کوششوں کا سیاسی فائدہ اٹھانا شروع کر دیں اور افتاء واجتہاد کو سرکاری نظام کے تابع کر کے حسب خواہ فتاویٰ حاصل کیا کریں۔ اس لئے دوسرے اہلِ علم بھی اپنی سطح پر ''اجتماعی اخذ واستنباط'' اور ''شورائی فکر واجتہاد'' میں مصروف رہتے تھے امام محمد کے بقول عہد فاروقی میں ایسی دو سہ رکنی مجلسیں تھیں، ایک میں حضرت عمر کے علاوہ زید بن ثابت اور عبداللہ بن مسعود [1] تھے اور دوسری میں حضرت علی، ابی بن کعب اور ابوموسیٰ اشعری تھے۔[2]

قرن اول میں اجتماعی اجتہاد اور پیش آمدہ احکام پر شورائی غور وفکر کی بابت احمد امین لکھتے ہیں:

میمون بن مہران سے منقول ہے کہ حضرت ابوبکر کے سامنے جب مقدمات آتے تو کتاب اللہ پر نظر کرتے، اگر اس میں فیصلہ کی بنیاد مل جاتی تو اس سے فیصلہ فرماتے، کتاب اللہ میں نہ مل پاتا اور رسول اللہ ﷺ سے کچھ مروی ہوتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے...... سنت رسول ﷺ نہ مل پاتی تو سربرآوردہ اور ممتاز لوگوں کو جمع فرماتے (جمع رؤس الناس و خیارھم) ان سے مشورہ کرتے، اگر وہ کسی بات پر متفق ہو جاتے تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے...... سرخسی کی مبسوط میں ہے کہ حضرت عمر باوجود خود فقیہ ہونے کے صحابہ [1] سے مشورہ کرتے، جب کوئی اہم معاملہ پیش آتا تو کہتے کہ علی اور زید اور فلاں فلاں کو میرے پاس بلالاؤ۔ چنانچہ ان سے مشورہ کرتے اور جس بات پر اتفاق ہو جاتا اس کے مطابق فیصلہ فرماتے، شعبی سے منقول ہے کہ جب معاملات حضرت عمر کی خدمت میں پیش ہوتے تو بعض اوقات ایک ایک ماہ اس میں غور کرتے اور اپنے ساتھیوں سے مشورہ فرماتے اور کبھی ایک ہی مجلس میں سو، سو فیصلے فرماتے۔[1]

سعید بن مسیّب حضرت علی سے ناقل ہیں۔ حضرت علی نے فرمایا، میں نے دریافت کیا، اللہ کے رسول ﷺ! بعض ایسے معاملات ہمارے یہاں پیش آتے ہیں جن کے بارے میں نہ قرآن نازل ہوا اور نہ اس بارے میں حدیث موجود ہوتی ہے۔ آپ نے فرمایا ایسے معاملات کے لئے اہل ایمان میں سے علماء کو جمع کرو

(۱) الاستخراج لاحکام الخراج للامام عبدالرحمن ابن رجب حنبلی: ۹

(۲) کتاب الآثار لِلامام محمد، باب فضائل الصحابة

اور باہمی مشورہ سے طے کرو، محض کسی ایک شخص کی رائے پر فیصلہ نہ کرو۔[2]

امام ابوحنیفہ Ã کا طریق اجتہاد

عہد صحابہ [1] کے بعد جب کہ خلافت کی جگہ بادشاہت نے لے لی، نظم مملکت بہت وسیع ہو گیا، مختلف نوزائیدہ فرقوں نے اپنے مخصوص اعتقادات اور نظریات کو درست قرار دینے کے لئے حدیثیں گھڑنی شروع کر دیں، اور صحابہ [1] کے گزر جانے کی وجہ سے ''جدید فقہی مسائل'' کے حل کے لئے کوئی مرجع باقی نہ رہا، ایک مرتبہ پھر فقہی مسائل کے حل اور اس کی باضابطہ تدوین کی ضرورت پیش آئی۔

اس وقت بھی عالم اسلام میں بیدار مغز اور بالغ نظر علماء کی ایک بڑی تعداد موجود تھی جو انفرادی اور ذاتی اجتہاد کے ذریعہ لوگوں کی رہنمائی کرتے تھے، اس دور میں امام ابوحنیفہ Ã کے سر یہ سہرا بندھا کہ انہوں نے حضرت عمر ؓ کی طرح ''شورائی اجتہاد'' سے کام لیا اور مختلف علوم وفنون کے ماہرین کو یکجا کر کے کی باہمی تعاون سے فقہ مرتب کی چنانچہ کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ Ã کی اس ''مجلس تدوین'' کے ارکان کی تعداد چالیس تک تھی، جن میں اسلامی علوم کے مختلف شعبوں میں مہارت اور امتیاز رکھنے والے شامل تھے۔

خود امام ابوحنیفہ Ã نے ایک بار اپنی اس مجلس کے ممبروں کے علمی اور فقہی مقام پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا کہ ان میں سے ۲۸/ ایسے ہیں جو قاضی بن سکیں، ۶/ اپنے اندر افتاء کی صلاحیت رکھتے ہیں اور دو قاضیوں اور مفتیوں کی تربیت کے اہل ہیں۔

امام صاحب Ã کے سوانح نگاروں کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کی مجلس میں ہر مسئلہ پر کھل کر اور آزادانہ بحث ہوتی تھی، موفق بن احمد مکی نے عبداللہ بن مبارک سے نقل کیا ہے کہ ایک مسئلہ پر تین دنوں تک بحث کا سلسلہ جاری رہا، تیسرے دن شام کے وقت جب میں نے اللہ اکبر کی صدا سنی تو معلوم ہوا کہ اب اس مسئلہ میں کوئی فیصلہ ہو گیا ہے۔[1]

علامہ شبلی نعمانی Ã ''(۱۲۷۴-۱۳۳۲) نے اپنی مایہ ناز تصنیف ''سیرۃ النعمان'' میں امام صاحب کے شورائی اجتہاد کے طریق کار پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

> ''امام صاحب نے جس طریقہ سے فقہ کی تدوین کا ارادہ کیا وہ نہایت وسیع اور پرخطر تھا، اس لئے انہوں نے اتنے بڑے کام کو اپنی ذاتی رائے اور معلومات پر منحصر کرنا نہیں چاہا، اس غرض سے انہوں نے اپنے شاگردوں میں سے چند نامور شخص انتخاب کئے جن میں سے اکثر خاص خاص فنون میں جو تکمیل فقہ کے

q فجر الاسلام: ۲۴۰، الفصل الثالث، الباب السادس w مجمع البحرين للهيثمي: ۱/ ۵ ف ۲۲

لئے ضروری تھے، استادز مانہ تسلیم کئے جاتے تھے۔ محمد بن ابی زائدہ، حفص بن غیاث، قاضی ابو یوسف، داؤدالطائی، حبان مندل حدیث وآثار میں نہایت کمال رکھتے تھے، امام زفرقوت استنباط میں مشہور تھے، قاسم بن معن اور امام محمد کو ادب اور عربیت میں کمال تھا، امام صاحب Ã نے ان لوگوں کی شرکت سے ایک مجلس مرتب کی اور با قاعدہ طور سے فقہ کی تدوین شروع ہوئی امام طحاوی نے بسند متصل اسد بن فرات سے روایت کی ہے کہ ابوحنیفہ Ã کے تلامذہ جنہوں نے فقہ کی تدوین کی، چالیس تھے، جن میں یہ لوگ زیادہ ممتاز تھے، ابو یوسف، زفر، داؤد الطائی، اسد بن عمر، یوسف بن خالد سمتی، یحیٰی بن ابی زائدہ۔ امام طحاوی نے یہ بھی روایت کی ہے کہ لکھنے کی خدمت یحیٰی سے متعلق تھی۔'' 2

مدینہ کے فقہاء سبعہ

ہر چند کے صحابہ ؍ کے بعد امام ابوحنیفہ Ã کو اس شورائی اجتہاد اور اجتماعی طور پر فقہ کی تدوین اور پھر اس کی اشاعت میں خاص مقام حاصل ہے اور انہوں نے صرف کوفہ کے رجال بلکہ عالم اسلام کے مغز و قلب اور لالہ وجگر اور مختلف علوم وفنون کے ماہرین بلکہ مجتہدین کو اپنی مجلس میں جمع کر لیا تھا، تاہم محدود سطح پر اسلامی فنون کے دوسرے مراکز میں بھی ایسی خدمتیں انجام پا رہی تھیں۔ اس سلسلہ میں خصوصیت سے مدینہ کے فقہاء سبعہ قابل ذکر ہیں۔ جن کا عبداللہ بن مبارک Ã کے بیان کے مطابق معمول تھا کہ:

''جب ان کے پاس کوئی مسئلہ آتا تو اجتماعی طور پر اس میں غور وفکر کرتے قاضی اس وقت تک فیصلہ نہیں کرتا جب تک مسئلہ ان کی مجلس میں پیش نہیں کیا جاتا اور وہ اس میں غور وفکر کے بعد اپنی رائے صادر نہ فرمادیتے۔'' 1

نیا زمانہ، نئے تقاضے

اس کے بعد تقلید کا رواج ہوا، اور مختلف دبستان فقہ کے الگ الگ قانونی مجموعے مرتب ہوئے جو اس قدر جامع اور مسائل زندگی کو حاوی وشامل تھے جن کی نظیر دنیا کے کسی قانون میں شاید آج بھی نہ مل سکے ...... چنانچہ صدیوں فقہی مجموعے کسی اضافہ اور ترمیم کے بغیر کفایت کرتے رہے۔ یہاں تک کہ سترھویں صدی عیسوی کا آفتاب دنیا میں ایک نئے انقلاب کے ساتھ طلوع ہوا، یہ انقلاب صنعت وحرفت کی ترقی اور مشینوں کا تھا، اب وسائل بدل

q مناقب المکی: ۲/ ۵۴ w سیرت النعمان: ص ۲۵۵، ۲۵۶

گئے اور ایجادات واکتشافات کی ایک ایسی دنیا منصۂ شہود پر آئی جہاں تک شاید پہلے شاعروں کے تخیل کی پرواز بھی نہ ہوئی ہو اور کسی مرد خوش خیال نے خواب میں بھی ان کا تصور نہ کیا ہو، اس علمی غلبہ نے سیاست واقتدار کے ایوانوں کو بھی لرزہ براندام کر دیا اور عالم اسلام کو اپنی کوتاہ عملی اور عشرت سامانی کی سزا میں سیاسی مغلوبیت کو تسلیم کرنا پڑا۔ اس سیاسی شکست نے زاویہ فکر میں بھی تبدیلی پیدا کی، نئے نئے سیاسی نظام ابھرے، اخلاقی قدروں میں زوال آیا، دنیا کے معاشی ڈھانچہ میں بھی ایک غیر معمولی تغیر رونما ہوا، اور مسلمانوں کی شامت اعمال سے عالمی نظام معیشت کی لگام اسلام کے ہاتھوں میں نہ رہ سکی، اس طرح بہت سے مسائل پیدا ہوئے اور چونکہ مسلم ممالک میں بھی نظم مملکت کی باگ ڈور اسلام کے ہاتھ میں نہ تھی اس لئے سرکاری اور اجتماعی سطح پر وہ حل نہ ہو سکے۔

افراط وتفریط

اب جو مسائل عصر حاضر میں حل طلب ہیں، بعض حضرات اس کے لئے دین کے مسلّمات میں تغیر کو ضروری سمجھتے ہیں، گویا ان کے نزدیک (نعوذ باللہ) خدا اور اس کے رسول کے احکام بھی اصلاح کے محتاج ہیں، پاکستان میں سود، شراب، ارتداد اور خواتین کے حقوق وغیرہ کے سلسلہ میں بعض معروف شخصیتیں اور ملک کے اعلیٰ ترین قانونی اداروں نے جو رویہ اختیار کیا اور آج بھی کر رہے ہیں، یہ اس کی ادنیٰ مثال ہے، مصر وشام اور عراق وترکی کے حالات تو اس سے بھی زیادہ ناگفتنی ہیں...... یہ دراصل ایک بڑی جسارت ہے۔ قرآن وحدیث آپ § کے خاتم النبین ہونے کی وجہ سے ''ابدی ماخذ'' ہیں، ان میں ادنیٰ تغیر کی نہ تو گنجائش ہے اور نہ ضرورت، ان احکام کی حیثیت دراصل ''حدود اربعہ'' کی ہے، اس کے اندر رہ کر ہم جس قدر توسع چاہیں، برت سکتے ہیں، مگر ان سے باہر قدم نہیں رکھ سکتے۔

اس کے بالمقابل کچھ لوگ ہیں، جو جدید حالات کے پیش نظر فقہ کے قدیم ذخیرہ میں ادنیٰ تغیر اور تبدیلی کے روادار نہیں ہیں اور اجتہادی اور مصلحی احکام کو بھی نصوص کی طرح ناقابل تغیر سمجھتے ہیں۔ یہ دوسری انتہاء ہے جو اسلام کے ساتھ ''نادان دوستی'' کا مصداق ہے اور شریعت کے مزاج ومذاق سے ناآگہی ہے، اس سے شریعت اسلامی کے تئیں بدگمانی جنم لے گی اور نئی نسل اسلام کو ایک فرسودہ اور دور از کار نظامِ حیات تصور کر کے مغرب کے دروازہ پر دستک دینے لگے گی اور اسی طرح کا تصور ابھرے گا جو عیسائیت کے بارے میں پیدا ہوا کہ مذہب کا دائرہ اعتقادات وعبادات تک محدود رکھا جائے اور زندگی کے دوسرے شعبوں میں انسان اپنی خواہشات کی شریعت وضع کر لے۔

تغیر پذیر اور ناقابل تغیر احکام

q تہذیب التہذیب: ۴۳۷/۳ ترجمہ سالم بن عبداللہ

یہاں اس بات کو سمجھ لینا ضروری ہے کہ شریعت میں کچھ احکام ناقابل تغیر ہیں، یہ ہیں عبادات، حقوق وفرائض، وہ محرمات جن کا نصوص میں ذکر موجود ہے، حدود وقصاص، اوزان ومقادیر، وہ مباحات جن کی اباحت پر نص وارد ہے، اجماعی احکام...... کچھ احکام وہ ہیں جن میں متورع، اصحاب فضل وتقویٰ اور ارباب علم وبصیرت حالات زمانہ کی روشنی میں غور کر سکتے ہیں یہ مندرجہ ذیل ہیں:

1 وہ مباح جن کی اباحت پر نص وارد نہیں ہے، بلکہ اس کے جائز وناجائز ہونے کی بابت نص کے سکوت کی وجہ سے ان کو مباح مان لیا گیا ہے، فقہاء ایسی مباحات کو ''عفو'' سے تعبیر کرتے ہیں، حضرت عبداللہ بن عباس « سے اگر کسی ایسی چیز کے بارے میں سوال کیا جاتا جسے نص کے ذریعہ حرام نہیں کیا گیا ہے، تو جواب دیتے کہ ''عفو'' ہے، کیوں کہ آپ § نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے حلال کو نص کے ذریعہ حلال کر دیا ہے، اور حرام کو حرام کر دیا ہے، پس جسے اللہ تعالیٰ نے حلال کیا وہ حلال ہے، اور جسے حرام قرار دیا وہ حرام ہے، اور جس سے خاموشی اختیار کی، وہ ''عفو'' ہے۔1 اکثر انتظامی قوانین اسی نوعیت کے ہیں، اس لئے ہر زمانہ کے حالات اور مصالح کے اعتبار سے ان میں تبدیلی کی جاسکتی ہے۔

2 قرآن وحدیث کی وہ اصطلاحات جن کا خود صاحب شریعت نے قطعی مفہوم متعین نہیں کیا ہے، بلکہ ان کو ہر زمانہ اور ہر عہد کے عرف سے متعلق رکھا ہے، جیسے: قبضہ، عدل وغیرہ کہ قرآن وحدیث میں ان الفاظ کا مصداق متعین ومحدود نہیں ہے اس لئے ہر عہد کے حالات کے لحاظ سے ہی اس کا مفہوم متعین ہو سکے گا۔

3 تیسرے تعزیری قوانین ہیں، شریعت نے کچھ بڑے جرائم ...... زنا، چوری، رہزنی، شراب نوشی، تہمت اندازی اور ارتداد ...... کی سزا مقرر کر دی ہے، ان کو ''حدود'' کہتے ہیں۔ ایک انسان دوسرے انسان پر جسمانی زیادتی کرے، اور اسے قتل یا زخمی کر دے، اس کے لئے بھی شریعت نے سزا مقرر کی ہے، جس کو قصاص ودیت کہتے ہیں، ان کے علاوہ بے شمار جرائم ہیں، جن کی سزا متعین ومقرر نہیں ہے، حکومت وقت اور عدالت کو اختیار ہے کہ جرم کے حالات اور اپنے زمانہ کے سماجی واخلاقی احوال کو سامنے رکھ کر اس کی سزا متعین کرے۔ اس طرح جرم وسزا کے باب میں اختیار تمیزی کا ایک وسیع باب کھلا ہوا ہے۔

پس اعتدال کی راہ یہ ہے کہ شریعت کی متعین حدوں پر قائم رہتے ہوئے زمانہ، مقامی حالات، عرف وعادت، سیاسی اور اخلاقی قدروں کی تبدیلی کی رعایت کی جائے، اس سلسلہ میں حافظ ابن قیم (۱۲۹۱۔۱۳۵۰) کا قول ہم ابھی نقل کر آئے ہیں، یہی ہر عہد میں سلف صالحین اور فقہاء اسلام کا طریقہ رہا ہے۔

---

q الموافقات: ١٦٦/١

تعبیر احکام

اس کے لئے فقہ اسلامی میں کسی جوہری تبدیلی کی ضرورت نہیں، نہ دین کے مسلمات اور متفق علیہ مسائل واحکام پر نظر ثانی کی گنجائش ہے، ایسا کرنا دین میں تحریف وتصحیف کے مترادف ہوگا...... اس کے لئے تین باتیں درکار ہوں گی! اول یہ کہ جن نو پید مسائل کی بابت قرآن وحدیث کی صراحت نہیں ملتی اور گزشتہ فقہاء واہل علم کا اجتہاد بھی اس باب میں خاموش ہے، ان پر دین کے اصول وقواعد کی تطبیق کی جائے۔

یہ بھی ایک طرح کا اجتہاد ہے جو ''تحقیق مناط'' کہلاتا ہے، اجتہاد کے تین مرحلے ہیں، پہلا مرحلہ یہ ہے کہ کتاب وسنت کے کسی صریح حکم میں غور کیا جائے کہ اس میں وہ کیا باتیں پائی جاتی ہیں جو کسی درجہ میں بھی اس حکم کا سبب بن سکتی ہیں اسے ''تخریج مناط'' کہتے ہیں۔ دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ ایسے مختلف اسباب میں وہ سبب متعین کیا جائے جو واقعی اس حکم کی وجہ قرار دی جاسکتی ہے، یہ ''تنقیح مناط'' ہے اور آخری مرحلہ یہ ہے کہ وہ سبب اور علّت جہاں جہاں پائی جائے وہی حکم اس پر لگایا جائے، اس کو ''تحقیق مناط'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

جیسے قرآن مجید میں ''خمر'' (انگوری شراب) کو حرام قرار دیا گیا ہے، اب سب سے پہلے اس بات پر غور کیا گیا کہ اس کے حرام قرار دینے کے کیا ممکنہ اسباب ہوسکتے ہیں؟ مثلاً یہ بات کہ وہ انگور سے بنائی گئی ہے یا یہ کہ اس میں مٹھاس اور شیرینی ہے، یا یہ کہ وہ ایک سیال مشروب ہے یا یہ کہ اس میں نشہ پایا جاتا ہے، یہ گویا ''تخریج مناط'' ہوا، دوسرے مرحلہ میں اس پر غور کیا گیا کہ ان امور میں سے وہ کیا چیز ہے جو حقیقی معنوں میں اس کے حرام ہونے کا سبب ہوسکتی ہے؟ تو دیکھا گیا کہ انگور خود حلال ہے، مٹھاس اور سیال ہونا ایسی بات نہیں ہے جس کی وجہ سے کسی چیز کو حرام کہا جائے، لہٰذا اب یہ بات واضح ہوگئی کہ حرمت کا اصل سبب اس کا ''نشہ آور ہونا'' ہے اسے ''تنقیح مناط'' کہیں گے، اب جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نشہ کی وجہ سے ''خمر'' کے حرام ہونے کا حکم دیا گیا ہے تو جو جو چیزیں نشہ آور ہوں گی، ان کو حرام قرار دیا جائے گا اور یہ ''تحقیق مناط'' کہلائے گا۔

امام ابواسحاق شاطبی نے لکھا ہے کہ اجتہاد کی پہلی دونوں صورتوں کا دروازہ تو بند ہوچکا ہے لیکن تیسری صورت یعنی ''تحقیق مناط'' کا سلسلہ قیامت تک رہے گا اور اجتہاد کی یہ وہ قسم ہے، جس کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوگا۔

''الاجتهاد على ضربين احدهما لايمكن ان ينقطع حتىٰ ينقطع اص
التكليف وذالک عند الساعة والثانی يمكن ان ينقطع قبل فناء الدنيا فاما الاول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط وهو الذى لاخلاف بين الائمة فى قبوله. '' 1

B –

D: ''اجتہاد کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو اس وقت تک ختم نہیں ہوگی جب تک کہ انسان احکام شرعیہ کا مخاطب ہے، یعنی قیام قیامت تک، دوسری وہ جو دنیا کے ختم ہونے سے پہلے ختم ہوسکتی ہو، پہلی قسم سے مراد وہ اجتہاد ہے جو تحقیق مناط سے متعلق ہو۔ یہ اس کی وہ قسم ہے جس کے قبول کئے جانے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔''

اجتہاد سے میری مراد اسی نوعیت کا اجتہاد ہے!

اس طرح کے اجتہاد کی ضرورت دنیا کے ان بعض جدید نظاموں اور طریقوں کے لئے ہوگی جو خاص ہمارے دور کی پیداوار ہیں، مثلاً سیاسی بیعت کا تصور اسلام میں موجود ہے کیا موجودہ زمانہ میں بعض تبدیلیوں کے ساتھ الیکشن کے ووٹ اس کو پورا کر سکتے ہیں؟ یہ قابل غور ہے، ریلوے ٹکٹ ''اجارہ کا وثیقہ'' ہے، بینک کی بعض صورتوں پر سود کا اطلاق ہوگا، انشورنس کی بعض اسکیمیں ''قمار'' اور جوے میں داخل ہوں گی، الکوحل نشہ آور ہونے کی بناء پر حرام ہوگا۔ ٹیسٹ ٹیوب سے بچوں کی پیدائش اور ان کے نسب کے ثبوت کا مسئلہ، فیملی پلاننگ کے لئے ''عزل'' اسقاط حمل اختصاء اور حمل کی صلاحیت ضائع کرنے کے موجب دیت ہونے کے احکام کو نظیر بنانا یہ سارے احکام اور اس نوعیت کے دوسرے احکام کے حل کے لئے اسی ''تحقیق مناط'' کی ضرورت پیش آئے گی۔

اسلامی متبادل

دوسرا اہم کام یہ ہے کہ ذرائع مواصلات کی ترقی، بین ملکی روابط، ملکوں کے فاصلوں میں کمی، کاروبار و معاملات میں تنوع اور نئی مشینی ایجادات کے استعمال میں بڑھتے ہوئے امکانی خطرات نے بعض ایسے کاروباری نظام کو وجود بخشا ہے جو ماضی میں نہیں تھا، یا اس درجہ منظم اور وسیع ڈھانچہ نہیں رکھتا تھا، مثلاً بینک کا نظام، خطرات سے پر صنعتوں اور کاروباروں کیلئے انشورنس، بین الاقوامی مالیاتی اداروں کا قیام وغیرہ، ان کو محض یہ کہہ کر رد کر دینا کافی نہیں کہ اس میں سود اور قمار ہے یا فلاں خلاف شرع بات ہے، بلکہ ضروری ہے کہ کتاب و سنت کے دائرہ میں رہتے ہوئے اس کا اسلامی متبادل تلاش کیا جائے۔ اس کے بغیر ہم شریعت اسلامی کی ابدیت اور ہر عہد میں اس کی افادیت و نافعیت اور بدلتے ہوئے حالات میں اس کی رہنمائی کی صلاحیت ثابت نہیں کر سکیں گے، ہمیں غیر اسلامی عناصر سے پاک کر کے اس کے مثبت اور مفید پہلوؤں کو نیا ڈھانچہ اور قالب دینا ہوگا۔

دوسرے دبستان فقہ سے استفادہ

q الموافقات: ۲/ ۵۷

جدید مسائل کے حل کے سلسلہ میں تیسرا اہم کام یہ ہے کہ جن مسائل میں فقہ حنفی پر عمل میں واقعی حرج وتنگی ہو، اجتماعی ضرورت کو سامنے رکھ کر دوسرے دبستان فقہ سے جزوی استفادہ کیا جائے، البتہ اس کے لئے حد درجہ حزم واحتیاط سے کام لینے اور ایسے مسائل میں علماء وارباب افتاء کے اجتماعی فیصلہ کی ضرورت ہے۔اس سلسلہ میں کسی قدر وضاحت مناسب ہوگی۔

ضرورت کی بناء پر عدول

ضرورت کی بناء پر جزوی عدول کے جائز ہونے پر اکثر لوگوں کا اتفاق ہے، چنانچہ فقہاء شوافع میں سے زرکشی Ãنے نقل کیا ہے:

''الثالثة ان يقصد بتقليده الرخصة في ما هو محتاج اليه لحاجته لحقته او ضرورة ارهقته فيجوز ايضا ال ان يعتقد رجحان مذهب امامه ويقصد تقليد الاعلم فيمتنع وهو صعب والاولى الجواز. '' 1

D:''تیسری شرط یہ ہے کہ وہ رخصت کی پیروی ایسی صورت میں کررہا ہو جس میں وہ کسی پیش آمدہ حاجت یا ضرورت کی وجہ سے اس کا محتاج ہو تو یہ صورت بھی جائز ہے سوائے اس کے کہ وہ اپنے امام کے مذہب کے راجح ہونے کا عقیدہ رکھتا ہو اور نیت عالم تر فقیہ کی تقلید کی ہو،تو ایسی صورت میں دوسرے فقیہ کے یہاں موجود رخصت کی پیروی جائز نہ ہوگی، یہ مشکل ہے اور صحیح تر رائے یہ ہے کہ اس صورت میں بھی جائز ہے۔''

زرکشی ہی نے امام نووی کے فتاویٰ سے نقل کیا ہے کہ ان سے کسی مقلد مذہب کی بابت دریافت کیا گیا:

''هل يجوز له ان يقلد غير مذهبه في رخصة لضرورة ونحوها؟''

D:''کیا اس کے لئے ضرورت وغیرہ کی بناء پر دوسرے مذہب کی رخصت کی تقلید جائز ہوگی؟''

اور امام نووی نے اس کا جواب مثبت دیا۔1

فقہاء حنفیہ کے اقوال

فقہاء حنفیہ کے یہاں ایسے اقوال بھی صریحاً منقول ہیں جو از راہ ضرورت دوسرے مذہب پر فتویٰ کو درست قرار دیتے ہیں اور عملاً ایسی جزئیات بھی موجود ہیں جن سے اس نقطہ کی تائید ہوتی ہے،خاتم الفقہاء علامہ شامی کا بیان ہے:

''والحاصل انه اذا اتفق ابو حنيفة وصاحباه على جواب لم يجز العدول عنه

---

q البحر المحیط: ۶/۳۲۳

ال الضرورة“ 2

D: ”خلاصہ یہ ہے کہ امام صاحب اور صاحبین جس جواب پر متفق ہوں اس سے عدول جائز نہیں، البتہ ضرورت کی بناء پر جائز ہے۔“

”ممتدة الطہر (جس کو باوجود جوان ہونے کے عرصہ تک ماہواری نہ آئے) عورت کی عدت کے سلسلہ میں فقہاء مالکیہ کی رائے ہے کہ نو ماہ کے اختتام پر اس کی عدت تمام ہوجائے گی۔ بزازیہ میں اسی قول پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ شامی اسی کے ذیل میں فرماتے ہیں:

”نظير عدة ممتدة الطهر التى بلغت برؤية الدم ثلثة ايام ثم امتد طهرها فانها تبقى فى العدة الى ان تحيض ثلاث حيض وعند مالك تنقضى عدتها بتسعة اشهر وقد قال فى البزازية الفتوى فى زماننا على قول مالك وقال الزاهدى كان بعض اصحابنا يفتون به للضرورة.“ 3

D: ”جس عورت کو تین دن خون آیا اور وہ بالغ ہوگئی، پھر اس کا طہر طویل تر ہوتا گیا، ایسی ممتدة الطہر عورت تین حیض تک عدت میں رہے گی، امام مالک Ã کے نزدیک نو ماہ میں اس کی عدت پوری ہوجائے گی اور بزازیہ میں کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں امام مالک Ã کے قول پر فتویٰ ہے اور زاہدی کا بیان ہے کہ ہمارے بعض اصحاب اسی پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔“

حنفیہ کے یہاں مدیون کی کوئی ایسی چیز حاصل ہوئی ہو جو دین کی جنس سے ہو تو وہ اس سے اپنا دین وصول کرسکتا ہے اگر خلاف جنس شئ حاصل ہوئی ہو تو اس سے دین وصول نہیں کرسکتا، لیکن امام شافعی Ã کے نزدیک وصول کرسکتا ہے، اس پر حصکفی نے ”المجتبیٰ“ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ اس میں زیادہ وسعت ہے، لہٰذا از راہ ضرورت اس پر عمل کیا جاسکتا ہے۔ ”وهو اوسع فيعمل به عند الضرورة“ اس پر قہستانی سے یہ توجیہ نقل کی ہے:

”وان لم يكن مذهبنا فان الانسان يعذر فى العمل به عند الضرورة.“ 1

D: ”گو ہمارا یہ مذہب نہیں مگر آدمی ضرورت کے مواقع پر اس پر عمل کرنے میں معذور ہے۔“

شاہ ولی اللہ صاحب Ã نے ”عمدة الاحکام“ کی ”کتاب الکراہیت“ سے نقل کیا ہے:

”سور الكلب والخنزير نجس خلا فا لمالك وغيره ولو افتى بقول مالك جاز.“ 2

q البحر المحيط: ۳۲۶/۶ w رسم المفتى: ۷۰ سعیدیہ سہارنپور

e ردالمحتار: ۳۰/۳ عز دیکھئے کتاب مذکور: ۲۰۲/۲

D: ’’کتے اور سور کا جوٹھا ناپاک ہے، بخلاف امام مالک وغیرہ کے، تو اگر امام مالک Ã کے قول پر فتویٰ دے دیا جائے تو جائز ہے۔‘‘

فقہاء حنفیہ کے یہاں اس سلسلہ میں بہت سی نظیریں موجود ہیں، شوہر میں بعض عیوب وامراض پیدا ہو جانے کی صورت میں تفریق کا حق، مفقود الخبر کی زوجہ کے لئے تفریق کا حق، تعلیم قرآن اور اذان وامامت پر اجرت، کمیشن ایجنٹ (سمسار) کا کاروبار وغیرہ، کتنے ہی مسائل ہیں جن میں فقہاء متاخرین نے دوسرے مکاتب فقہ کی آراء سے فائدہ اٹھا کر امت کو مشقت سے بچایا ہے اور ’’اختلاف امتی رحمۃ‘‘ کا عملی ثبوت پیش کیا ہے۔

عرف وعادت کی بناء پر تغیر احکام، عدول نہیں ہے

یہاں اس بات کی وضاحت مناسب ہوگی کہ عدول کا تعلق ان مسائل سے ہے جن میں مجتہد کی رائے دلائل وبرہان پر مبنی ہو، اگر کوئی رائے اپنے زمانہ کے عرف اور مصالح پر مبنی ہو اور عادات واحوال بدل جانے کی وجہ سے احکام میں تغیر کو قبول کیا گیا ہو تو وہ عدول ہے ہی نہیں، بلکہ یہ دراصل اصحاب مذہب ہی کے منشاء ومذاق اور فکر ومزاج کی رعایت کی پیروی سے عبارت ہے۔ علامہ ابن عابدین شامی نے متعدد مقامات پر اس سلسلہ میں بڑی نفیس اور عمدہ بحث کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

’’وافتاء هم بالعفو عن طين الشارع للضرورة وبيع الوفاء والاستصناع والشرب من السقا بلا بيان مقدار مايشرب ودخول الحمام بلا بيان مدة المكث ومقدار مايصيب من الماء واستقراض العجين والخبز بلا وزن وغيرذلك مما بنى على العرف وقدذكر من ذلك فى الاشباه مسائل كثيرة (فهذه) كلها قد تغيرت احكامها لتغير الزمان اماللضرورة واما للعرف واما لقرائن الاحوال وكل ذلك غيرخارج عن المذهب لان صاحب المذهب لو كان فى هذا الزمان لقال بها ولوحدث هذا التغير فى زمانه لم ينص على خلافها.‘‘ 1

D: ’’ضرورت کی بناء پر سڑک کی کیچڑ سے درگزر، بیع وفاء، استصناع، پینے کی مقدار بتائے بغیر مشکیزہ سے پینا، ٹھہرنے کی مدت اور پانی کے استعمال کی مقدار بتائے بغیر حمام میں داخل ہونا، بلا وزن کئے ہوئے روٹی اور گوندھے ہوئے آٹے کا قرض لینا وغیرہ، ان احکام میں سے ہے جو عرف پر مبنی ہے

q ردالمحتار: ۲۰۰/۳ w عقدالجید: ۴۷

''اشباہ'' میں اس نوع کے بہت سے مسائل مذکور ہیں۔تو ان سب میں تغیر زمان کے باعث احکام میں تغیر ہوا ہے یا تو ضرورت کی بناء پر یا عرف کی بناء پر اور یا قرائن احوال کی وجہ سے، ان تمام صورتوں میں مذھب سے خروج نہیں ہوا ہے۔اس لئے کہ اگر اس زمانہ میں صاحبِ مذہب موجود ہوتے تو وہ بھی یہی کہتے اور اگر عرف واحوال کا تغیر ان کے زمانہ میں پیش آیا ہوتا تو انہوں نے بھی اس کے خلاف نہیں کہا ہوتا۔''

علامہ شامی نے مختلف مواقع پر اس مسئلہ پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے یہاں ان سب کا نقل کرنا خاصی طوالت کا باعث ہوگا، لیکن ان کی ایک عبارت اگر اس موقع پر نقل نہ کی جائے تو موضوع کے ساتھ انصاف کا حق ادا نہ ہو پائے گا۔فرماتے ہیں:

''فكثير من الاحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف اهله اولحدوث ضرورة اوفساد اهل الزمان بحيث لوبقى الحكم على ماكان عليه اولاللزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسيرودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على اتم نظام واحسن احكام ولهذا ترى مشائخ المذهب خالفوامانص عليه المجتهد فى مواضع كثيرة بناهاعلى ماكان فى زمنه لعلمهم بانه لو كان فى زمنهم لقال بما قالوا به اخذا من قواعد مذهبه. '' 1

D:''بہت سے احکام زمانہ کی تبدیلی سے تبدیل ہوجاتے ہیں۔کیونکہ لوگوں کا عرف بدل جاتا ہے۔نئی ضرورتیں پیدا ہوتی ہیں۔اخلاقی مفاسد در آتے ہیں۔ان حالات میں اگر پہلے ہی حکم کو باقی رکھا جائے تو یہ لوگوں کے لئے مشقت اور ضرر کا باعث ہوگا۔اور شریعت کے ان بنیادی قواعد کے مغائر ہوگا جو تخفیف، آسانی اور ضرر و فساد کے دور کرنے پر مبنی ہے۔تا کہ دنیا صحیح نظام اور بہتر طریقہ پر قائم رہے۔اسی لئے تم دیکھتے ہو کہ مشائخ نے بہت سے مواقع پر مجتہد کی رائے سے اختلاف کیا ہے جو انہوں نے اپنے زمانہ میں اختیار کی تھی۔کیونکہ وہ جانتے تھے کہ اگر امام مجتہد اس زمانہ میں ہوتے تو وہی کہتے جو یہ مشائخ قواعد مذہب سے استفادہ کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں۔''

یہی بات مالکی مکتبۂ فکر کے ممتاز اور مایہ ناز صاحب نظر فقیہ علامہ قرافی نے اس طرح کہی ہے:

''ان اجراء الاحكام التى مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد خ

q رسم المفتی: ۹۶

الاجماع وجهالة فی الدين وكل ماهو فی الشريعة يتبع العوائد يتغير الحكم فيه عند تغير العادة الى ماتقتضيه العادة المتجددة وليس تجديدا لِلاجتهاد من المقلدين حتى تشترط فيه اهلية الاجتهاد بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء فأجمعوا عليها نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد ألاترى أنهم لما أجمعوا على ان المعاملات اذا اطلق فيها الثمن يحمل على غالب النقود فاذا كانت العادة نقدا معينا حملنا الاطلاق عليه فاذا انتقلت العادة اليه ألغينا الاول لانتقال العادة عنه وكذلک الإطلاق فی الوصايا والأيمان وجميع ابواب الفقه المحمولة على العوائد اذاتغيرت العادة تغيرت الأحكام فی تلک الأبواب.'' 2

D: ''جن احکام کی اساس عرف وعادت پر ہوان میں عرف کے تغیر کے باوجود انہیں احکام کو باقی رکھنا اجماع کے خلاف ہے اور دین میں جہالت ہے، شریعت کے وہ تمام احکام جو عرف وعادت پر مبنی ہوں، عرف کے تغیر کے بعد نئے تقاضوں کے مطابق تبدیل ہوجائیں گے، یہ مقلدین کی طرف سے نیا اجتہاد نہیں کہ اس میں اجتہاد کی اہلیت مطلوب ہو بلکہ یہ ایک ایسا قاعدہ ہے جو اہل علم کے اجتہاد کا نتیجہ ہے اور اس پر ان کا اجماع واتفاق ہے، ہم کسی نئے اجتہاد کے بغیر اس میں ان کی پیروی کررہے ہیں۔

مقام غور ہے کہ چونکہ فقہاء نے اس پر اجماع کرلیا ہے کہ معاملات میں ثمن مطلق ہوتو مروج ترین سکہ مراد ہوگا، لہٰذا جب عرف ایک متعینہ سکہ کا تھا تو ہم نے اطلاق کو اس پر محمول کیا، پھر جب عرف وعادت میں تبدیلی آئی تو ہم نے اس نئے رواج کے مطابق ثمن کا مصداق متعین کیا اور تبدیلی رواج کی وجہ سے پہلی رائے کو چھوڑ دیا۔

یہی حکم وصیت اور یمین نیز دوسرے فقہی ابواب میں آنے والے مطلق احکام کی بابت ہے کہ وہ عرف پر محمول ہوں گے اور ان ابواب میں بھی عرف کی تبدیلی سے احکام تبدیل ہوں گے۔''

پس عرف اور مصالح زمانہ پر مبنی احکام میں تغیر درحقیقت اپنے مذہب سے عدول نہیں بلکہ اس کے مقصد ومنشاء کی تکمیل ہے!

اب ایک نگاہ اس پر بھی ڈالنی چاہئے کہ وہ کیا اسباب ومحرکات ہیں جو احوال زمانہ میں تغیر کی وجہ سے احکام فقہیہ میں تغیر اور نئے حالات سے ہم آہنگی کے لئے کسی قدر تبدیلی کے متقاضی ہوتے ہیں؟......اس سلسلہ میں قطعی تحدید

q رسائل ابن عابدين: ۲/۱۲۵ w الاحكام فی تميز الفتاوی: ۲۳۱

تو مشکل ہے لیکن فقہاء کے عمومی طرز عمل کی روشنی میں چند اہم امور کا ذکر کیا جاتا ہے:

اخلاقی زوال

اسلام کے ابتدائی عہد میں اخلاقی سطح جتنی بلند تھی اور احتساب نفس، عنداللہ جواب دہی کا احساس، فکر آخرت اور ایمانی حمیّت کی جو سطح تھی، ظاہر ہے اب وہ باقی نہیں رہی۔ جیسے جیسے عہد رسالت اور اس سرچشمۂ علم وہدایت کے فیض یافتہ صحابہ کرام [1] سے دوری ہوتی گئی اخلاقی انحطاط بھی بڑھتا گیا، یہاں تک کہ آج اباحیت پسندی کا جیسا رجحان اور گناہ کو ثواب قرار دینے کی جیسی ہوس کارانہ خواہش پائی جاتی ہے وہ ہمارے سامنے ہے، ان حالات میں ظاہر ہے وہ احکام جن میں اس زمانہ کی اخلاقی سطح پر اعتماد کیا گیا ہوگا، یا اس زمانہ کے حالات کے لحاظ سے شرطیں لگائی گئی ہوں گی، بدل جائیں گے، اور ان میں تغیر ناگزیر ہو جائے گا...... مثلاً اگر امین سے امانت غیر ارادی طور پر ضائع ہو جائے تو اس سے جرمانہ (ضمان) وصول نہیں کیا جائے گا...... اس اصول کا تقاضا تھا کہ صنعت پیشہ لوگوں کو دی گئی رقم کھو جائے تو ان کو اس کا ذمہ دار نہ ٹھہرایا جائے۔ لیکن اس کا قوی اندیشہ تھا کہ صنعت کار اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو اپنے لئے ڈھال بنالیں اور اجرت لے کر لوگوں کو مطلوبہ اشیاء نہ دیں۔ اس لئے حضرت عمر ؓ نے اپنے دور میں فیصلہ کیا کہ کاریگروں سے ضمان لیا جائے گا اور ان کا عذر قابل قبول نہ ہوگا۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اسی رائے کی تائید کرتے ہوئے فرمایا کہ لوگوں کے لئے مصلحت اسی میں ہے۔ ''لا یـــــــصـــــــلـــــــح الـــــــنـــ الابذالک'' [1]

ایسی عورت جس کو طلاق مغلظہ دے دی گئی ہو، اس وقت تک اپنے شوہر کے لئے حلال نہیں ہو سکتی جب تک کوئی مرد اس سے نکاح کر کے بہ طور خود اس کو طلاق نہ دے دے، اس سلسلے میں حضور اکرم § نے ایسے شخص پر لعنت بھیجی ہے، جو اس نیت سے نکاح کرے کہ وہ اس کو طلاق دے کر پہلے شوہر کے لئے حلال کر دے گا لیکن جب حضرت عمر ؓ نے دیکھا کہ یہ مرض بڑھتا جا رہا ہے اور صرف اخلاقی رکاوٹ اس کے سد باب کے لئے کافی نہیں ہو رہی ہے تو حضرت عمر ؓ نے اس پر سرزنش بھی فرمائی۔ حافظ ابن قیم Ã نے نقل کیا ہے:

''وقواعد عمر فاعلة بالرجم وكانوا عاملين بالطلاق الماذون فيه.'' [2]

D: ''حضرت عمر ؓ کے اصول کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسے شخص کو رجم کر دیا جائے حالانکہ وہ طلاق دے رہا ہے جس کی شرعاً اجازت ہے۔''

قاضی کے لئے ایک اہم شرط ''عادل'' ہونا ہے جس کا مفہوم یہ ہوا کہ ''فاسق'' کا قاضی بنایا جانا درست نہیں ہے۔ چنانچہ اس بات پر اکثر فقہاء کا اتفاق ہے کہ امیر پر کسی عادل شخص ہی کو قاضی مقرر کرنا ضروری ہے...... لیکن اگر

امیر کسی فاسق کو قاضی مقرر کر ہی دے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا یا نہیں؟......اس باب میں اختلاف ہوگیا۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ اگر امام کسی فاسق کو قاضی مقرر کردے تو بھی وہ قاضی نہیں ہوگا، احناف سے اس سلسلے میں دو رائیں منقول ہیں "نوادر" کی روایت ہے کہ درست نہیں اور صاحب "مجمع الانہر" نے اسی کو ائمہ ثلاثہ کا قول قرار دیا ہے:

"وفی النوادر عن اصحابنا انه لا یجوز قضاء کما فی الاختیار وھو قول الائمة الثلثة." 3

D: "نوادر میں ہمارے اصحاب سے مروی ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا جائز نہیں جیسا کہ "اختیار" (نامی کتاب) میں ہے اور یہی ائمہ ثلاثہ کی رائے ہے۔"

لیکن ظاہر روایت کے مطابق احناف فاسق کے قاضی مقرر کرنے کو بھی صحیح اور قابل تنفیذ تصور کرتے تھے ابن ہمام (۸۶۱ھ) اور دوسرے مصنّفین کی بھی یہی رائے ہے......خود شوافع نے بھی محسوس کیا کہ امام شافعی Ã کی رائے بدلتے ہوئے حالات میں اختیار کی جانی ممکن نہیں ہے، چنانچہ امام غزالی Ã (۵۰۴ھ) نے اجتہاد کی طرح "عدالت" کی شرط بھی حذف کردی۔

"لکن الغزالی قال اجتماع ھذہ الشروط من العدالة والاجتھاد وغیرھما متعذر فی عصرنا لخلو العصر من المجتھد والعدل فالوجه تنفیذ قضاء کل من ولاہ سلطان ذو شوکة وان کان جاھلا فاسقا." 1

D: "لیکن امام غزالی نے فرمایا کہ عدالت و اجتہاد وغیرہ شرطوں کا جامع ہونا مجتہد اور عادل افراد کے فقدان کی وجہ سے دشوار ہے اور صحیح بات یہ ہے کہ ہر شخص کا فیصلہ نافذ ہوگا جس کو صاحب شوکت بادشاہ نے قاضی مقرر کیا ہو گو وہ فاسق اور غیر مجتہد ہو۔"

بالکل یہی الفاظ مجمع الانہر میں شمنی Ã سے نقل کئے گئے ہیں 2 قاضی طرابلسی نے قاضی کے علمی درجہ و مقام کی بابت گفتگو کرتے ہوئے زمانہ کے انحطاط کی رعایت کرتے ہوئے لکھا ہے:

"قال بعض الفقھاء وجمھور المقلدین فی ھذا الزمان لاتجد عنه من آثار الصحابة التابعین کبیر شیٔ وانما مصحفھم مذھب امامھم." 3

D: "بعض فقہاء اور عام مقلدین نے کہا ہے کہ اس میں تم کو صحابہ و تابعین کے عہد کی خوبیاں نہیں مل سکتیں، یہ تو بہت بڑی بات ہے اس زمانہ میں تو ان کے امام کا مذہب ہی گویا ان کے لئے مصحف ہے۔"

یہی مسئلہ شہادت و گواہی کے باب میں پیدا ہوا، قرآن میں گواہ کے اوصاف بیان کرتے ہوئے ارشاد ہوا ہے:

q ابوزھرہ: تاریخ المذاھب الفقھیه: ۱۸/۲ w اعلام الموقعین: ۲۸/۲ e مجمع الانھر: ۱۴۳/۲

''واشهدوا ذوی عدل منكم میں سے دوعادلوں کو گواہ بناؤ4اس سے معلوم ہوا کہ صرف عادل ہی گواہ بن سکتے ہیں فاسق گواہ نہیں ہوسکتا، چنانچہ امام ابوحنیفہ، امام محمد اور امام شافعی È کی رائے ہے کہ فاسق کی شہادت قبول کرنا درست نہیں ہے۔ البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر قاضی ''فاسق'' کی شہادت قبول ہی کر لے تو اس کی روشنی میں کیا گیا فیصلہ نافذ ہوگا یا نہیں؟ امام شافعی Ã کے یہاں اس کے باوجود اس کی شہادت نادرست اور نا قابل عمل ہے جب کہ امام ابوحنیفہ Ã ایسی صورت میں قاضی کا فیصلہ نافذ تسلیم کرتے ہیں۔ بعد کو خود فقہاء شوافع نے بھی امام صاحب ہی کی رائے پر فتویٰ دیا۔

لیکن امام ابویوسف Ã (۱۱۳-۱۸۳) مطلقاً فاسق کی شہادت کو نا قابل قبول اور واجب الرد قرار نہیں دیتے، بلکہ فرماتے ہیں:

''ان الفاسق اذا كان وجيها فى الناس ذامروة تقبل شهادته لانه لا يتجاسر لو جاهته ويمتنع عن الكذب لمروته. '' 1

D: ''فاسق جب لوگوں میں ذی وجاہت اور بامروت ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اس لئے کہ وہ اپنی وجاہت کی وجہ سے جھوٹ کی جسارت نہیں کرے گا اور اپنی مروت کے باعث جھوٹ سے رک جائے گا۔''

گویا امام ابویوسف Ã کے ہاں ''بامروت شخص'' گواہ بن سکتا ہے۔ اس لئے کہ عام طور پر وہ اپنی ظاہری وجاہت اور وقار کی وجہ سے جھوٹ بولنے کی جسارت نہیں کرتا......پھر رفتہ رفتہ یہی رائے جمہور فقہاء احناف کا مسلک بن گئی۔ بلکہ اس میں مزید نرمی پیدا کی جاتی رہی۔ اس لئے کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو اس طرح بہت سے لوگوں پر انصاف کا دروازہ ہی بند ہو جاتا۔ چنانچہ قاضی طرابلسی لکھتے ہیں:

''اذا كان الرجل يشرب سرا وهو ذو مروة فللقاضى ان يقبل شهادته. '' 2

D: ''جب کوئی شخص چھپ کر شراب پیتا ہو اور وہ بامروت ہو تو قاضی کے لئے جائز ہے کہ اس کی گواہی قبول کر لے۔''

اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی Ã (۱۲۲۵ھ) فرماتے ہیں:

''بل فى زماننا هذا الفاسق اذا كان وجيها ذا مروة يغلب على الظن انه لا يكذب فى الشهادة اودلت القرائن على صدقه تقبل شهادته. '' 3

D: ''بلکہ ہمارے زمانہ میں فاسق اگر وجیہ اور بامروت ہو اور غالب گمان ہو کہ وہ جھوٹی گواہی نہیں

q فتح القدير: ۴۵۴/۵ مجمع الانهر: ۱۴۳/۲　　e معين الحكام: ص ۱۵　　r الطّلاق: ۲

دے گا یا قرائن اس کی سچائی پر دلالت کر رہے ہوں تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔''

گواہ عادل اور قابل اعتبار ہے یا نہیں؟ اس کی تحقیق کس طرح کی جائے اس کے لئے امام ابوحنیفہ Ã کی رائے تھی کہ خود اسی گواہ سے اس کی بابت استفسار کر لیا جائے اور اس کو کافی سمجھا جائے، امام ابوحنیفہ Ã کا عہد چونکہ تابعین کا تھا اور صحابہ کرام کے تربیت یافتہ لوگ موجود تھے۔ اس لئے یہ طریقہ ایک حد تک کافی تھا۔ مگر بعد کو جب فسق وکذب کا غلبہ ہو گیا، فقہاء نے محض اس قدر تحقیق کو کافی نہ سمجھا اور خود امام ابو یوسف وامام محمد È نے تزکیہ کا حکم دیا یعنی قاضی اپنے مخصوص اور معتمد کارکنوں کے ذریعہ خفیہ طور پر ان گواہوں کے حالات اور کردار کا تفحص کرے۔ اس طرح جب وہ عادل قرار پائیں۔ تو ان کی گواہی معتبر سمجھی جائے گی۔4

لیکن بعد کے ادوار میں کذب اور فسق کا اس قدر غلبہ ہو گیا کہ تزکیہ کے بعد مشکل ہی سے کوئی ''عادل'' آدمی نکل پاتا اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ مظلوموں کے لئے عدل کا دروازہ بند ہو جاتا، ان حالات میں فقہاء نے کہا کہ خود گواہوں سے قسم لے لی جائے کہ وہ جھوٹ نہ بولیں گے تا کہ اس کے بعد ان کے سچ بولنے کا غالب گمان ہو جائے:

''**وفی زماننا لما تعذرت التزکیة بغلبة الفسق اختار القضاة کما اختار ابن ابی لیلی استحلاف الشهود بغلبة الظن.** '' 1

D: ''ہمارے زمانہ میں چونکہ فسق کے غلبہ کی وجہ سے تزکیہ دشوار ہو گیا ہے اس لئے قاضیوں نے ابن ابی لیلیٰ کی رائے اختیار کر لی ہے کہ غلبۂ ظن کے لئے گواہوں سے قسم لے لی جائے۔''

اگر کوئی شخص کسی کا مال غصب کر لے اور کچھ دنوں اس سے فائدہ اٹھا کر پھر مالک کو اس کی چیز واپس کر دے، تو فقہاء احناف کے ہاں ''غاصب'' کو اس منفعت کا تاوان یا اجرت دینی نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اصول یہ ہے کہ ''تاوان'' اور ''جس چیز کا تاوان دیا جا رہا ہو'' اس میں مماثلت ضروری ہے، یہاں اگر تاوان دلایا جائے تو ظاہر ہے وہ ''قیمت والا مال'' ہوگا۔ جب کہ ''استفادہ'' کوئی ایسی چیز نہیں جس کی قیمت لگائی جا سکے ''اجارہ'' (کرایہ) میں تو محض ضرورةً اس کی قیمت لگائی جاتی ہے اور کام کی اجرت متعین کر دی جاتی ہے......لہٰذا غاصب کو تاوان نہیں دینا ہوگا۔

اس کا تقاضہ ہے کہ اگر کوئی شخص یتیم کا مال یا وقف کا مال غصب کر لے تو اس صورت میں بھی ''غاصب'' سے تاوان نہیں لیا جائے اور یہی متقدمین کی رائے بھی تھی۔

لیکن چونکہ یتیم کی بے کسی اور وقف کے مال کا کوئی متعین مالک نہ ہونے کی وجہ سے اس کا قوی اندیشہ تھا کہ اس شیوہ کے لوگ ایسی املاک سے فائدہ اٹھانے پر جری ہو جائیں گے، اس لئے بعد کو فقہاء نے یتیموں اور اوقاف کی

q الهدایه مع فتح القدیر: ۱۱/۶ w معین الحکام: ص ۱۴۶
e تفسیر مظهری: ۳۲۷/۱ r الهدایه: ۱۴۰/۳، ۱۴۱

املاک کے غاصب پر فائدہ اٹھانے کا تاوان بھی لازم قرار دیا۔

"لما نظر المتأخرون طمع الناس بمال الواقف واليتيم فقد جوزوا إستحسانا تضمين الغاصب منافع مالهما وقاية لصوالحهما. " 2

D: "جب متاخرین نے وقف اور یتیموں کے مال میں لوگوں کی حرص دیکھی تو استحساناً اس بات کو جائز قرار دیا کہ غاصب سے ان دونوں کے مال سے نفع اٹھانے کا تاوان وصول کیا جائے تاکہ ان کے مصالح کی حفاظت کی جائے۔"

امام شافعی Ã (۱۵۰۔۲۰۴) کا خیال ہے کہ قاضی کے لئے "مجتہد" ہونا ضروری ہے۔1 یعنی وہ براہ راست کتاب وسنت کے معانی، الفاظ اور رجال حدیث پر گہری نظر رکھتا ہو، قیاس کے اصول سے پوری طرح واقف ہو اور اس کی صلاحیت رکھتا ہو کہ اگر کسی ایسی صورت سے سابقہ پیش آئے، جس کا نصوص میں ذکر نہیں ہے۔ تو اپنی مجتہدانہ بصیرت سے اس کا صحیح حل تلاش کرسکتا ہو، اس لئے کہ:

"النصوص معدودة والحوادث ممدودة. " 2

D: "نصوص چند ہیں اور حوادث بے شمار۔"

لیکن چوتھی صدی ہجری کے بعد جب دین کو خواہشات نفس اور سہولت پسندی کے سیلاب سے بچانے کے لئے خود فقہاء نے اجتہاد کا دروازہ بند کردیا اور شاہ ولی اللہ Ã (۱۱۷۶ھ) نے تو تقلید میں غلو پیدا ہونے کی ایک وجہ یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ قضاۃ اپنے اجتہادات کے نام پر جور و ناانصافی اور جانبداری کی راہ اختیار کرنے لگے تھے۔
3

ان حالات میں ظاہر ہے کہ قاضی کے مجتہد ہونے کا سوال ہی کیا رہ جاتا ہے؟ چنانچہ امام ابوحامد الغزالی (۵۰۴ھ) نے کہا کہ بادشاہ اگر کسی جاہل کو قاضی مقرر کردے تو بھی کوئی مضائقہ نہیں۔4

بلکہ اخلاقی حالات کے تغیر سے حکم میں تبدیلی کا ثبوت نہ صرف یہ کہ بعد کے ادوار میں ملتا ہے، بلکہ عہد اول میں بھی ملتا ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے زمانہ کے حالات دیکھتے ہوئے فرمایا کہ اب "ہدیہ" رشوت کے حکم میں ہے۔

مدت اجارہ کی عام حالات میں کوئی تحدید نہیں ہے۔ لیکن بہت سے لوگ تھے جو اوقاف کی زمینوں اور عمارات کو کرایہ پر لے کر واپس کرنے کا نام نہ لیتے تھے اور کرایہ کا نرخ اتنا معمولی رکھتے تھے کہ وہ غیر مؤثر ہو کر رہ جاتا تھا، متاخرین نے یہ صورت حال دیکھ کر قید لگادی کہ اوقاف اور یتامیٰ کے مکانات و دوکانات کی زیادہ سے زیادہ مدت

q البحر الرائق: ۶۹/۷ w رستم باز لبنانی: شرح مجلة الاحكام

کرایہ داری ایک سال اور زرعی زمینوں اور باغات کی کرایہ داری کی زیادہ سے زیادہ مدت تین سال ہوگی تا کہ اس طرح کی ناانصافیوں کا سدباب ہو سکے۔5

سیاسی حالات کا فرق

کتب فقہ میں مختلف شعبہ ہائے زندگی سے متعلق قوانین کا جو گراں قدر ذخیرہ جمع ہے ان میں بعض مسائل ایسے بھی ہیں جن میں اس زمانہ کے مخصوص سیاسی حالات اور مسلمانوں یا اسلام کے اقتدار کو ملحوظ رکھ کر فتاویٰ دیئے گئے ہیں۔ دارالاسلام کی مخصوص ہیئت میں ہی ان کو جگہ مل سکتی ہے اور اقتدار اعلیٰ سے محرومی کے بعد بڑی حد تک وہ نا قابل عمل رہ جاتے ہیں۔

اس سلسلے میں ہمیں خود فقہاء متقدمین کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے مسائل میں بدلتے ہوئے حالات میں شریعت کے بنیادی مصالح، اسلام کے تشریعی مقاصد اور اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے ...... ایسی قابل عمل صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں جو فقہ اسلامی کے مجموعی مزاج اور دین کی روح سے ہم آہنگ ہوں۔ مثلاً امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد È کے یہاں بالاتفاق کسی بھی ایسی طاعت یا عبادت پر اجرت درست نہیں جس کا تعلق خالصۃً مسلمانوں کے فرائض سے ہو۔ چنانچہ ان کی رائے تھی کہ:

''لایجوز الاستیجار علی الاذان والاقامة وتعلیم القرآن والحج والفقه. '' 1

D: ''اذان، اقامت، تعلیم القرآن، حج اور تعلیم فقہ پر اجرت لینا جائز نہیں۔''

اور اس کی تائید بعض احادیث سے بھی ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت بریدہ ؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ § نے فرمایا ''جو شخص اس نیت سے قرآن پڑھے گا کہ اس کے ذریعہ لوگوں سے کھائے گا، تو وہ قیامت کے دن اس حال میں ہوگا کہ اس کے چہرے پر گوشت نہیں ہوگا2 اور آپ § نے اپنے آخری عہد میں حضرت عثمان ابن ابی العاص کو اس کی نصیحت فرمائی کہ اگر تم مؤذن بنائے جاؤ تو اذان دینے کی اجرت نہ لینا۔3

لیکن بعد کے دور میں جب حالات بدل گئے، قرآن کی تعلیم دینے والے معلّمین کو بیت المال سے جو ''کفاف'' ملتا تھا وہ بند ہوگیا اور اپنی معاش کے لئے تعلیم القرآن چھوڑ کر دوسرے دروازے کھٹکھٹانے پر مجبور ہوگئے تو فقہاء نے تعلیم القرآن پر اجرت لینے کو مباح قرار دیا، اس لئے کہ:

''لو لم یصح الاستیجار واخذ الاجرة لضاع القرآن وفیه ضیاع الدین. '' 4

q حافظ ابن رشد: بدایة المجتهد الباب الثانی معرفة ما یقضٰی به

w شمس الائمه سرخسی: المبسوط: ۱۶/۶۲ e حجة اللّٰه البالغه: ۱/۳۶۰

r ابن همام: فتح القدیر: ۵/۵۴ t اصول الفقه لابی زهره: ص ۲۱۸

D:''اگر اجرت پر رکھنا اور اجرت لینا جائز نہ ہوتو قرآن ضائع ہو جائے اور اس میں دین کا ضیاع ہے۔''

برہان الدین مرغینانی Ā (۵۹۳ھ) اپنے زمانہ کے بعض مشائخ کی رائے نقل کرتے ہیں:

''وبعض مشائخنا استحسنوا الاستیجار علی تعلیم القرآن الیوم لانه ظهر التوانی فی الامور الدینیة.'' 1

D:''اور ہمارے بعض مشائخ نے اس زمانہ میں تعلیم قرآن کے لئے اجرت پر رکھنے کو مستحسن قرار دیا ہے اس لئے کہ دینی امور میں سستی پیدا ہوگئی ہے۔''

پھر بعد کو امامت، اذان اور تعلیم فقہ پر بھی فقہاء نے اسی مصلحت کے پیش نظر اجرت لینے کی اجازت دے دی، چنانچہ تنویرالابصار، درمختار، ملتقیٰ اور درر وغیرہ میں اسی قول کو ''مفتی بہٖ'' بتایا گیا ہے۔ اور متاخرین نے لکھا ہے کہ ہم اس کے جواز کا فتویٰ اس لئے دے رہے ہیں کہ اگر اس دور میں امام ابوحنیفہ Ā ہوتے تو وہ بھی یہی بات کہتے:

''ان ابا حنیفة واصحابه لو کانوا فی عصرهم لقالوا بذالک ورجعوا عن قولهم الاول.'' 2

D:''امام ابوحنیفہ Ā اور ان کے ساتھی اگر اس زمانہ میں ہوتے تو یہی بات کہتے اور اپنے پہلے قول سے رجوع کر لیتے۔''

اگر کسی کا شوہر لا پتہ ہو جائے اور نان ونفقہ چھوڑ کر نہ جائے یا رہے لیکن اپنی تنگدستی اور عسرت کی وجہ سے بیوی کا نفقہ ادا نہ کر سکے یا ظلماً اس کو نان ونفقہ کی تکلیف دے۔ ان تمام صورتوں میں فقہ حنفی کی رو سے قاضی نفقہ کی عدم ادائیگی کی وجہ سے اس کا نکاح فسخ نہیں کرے گا اور اس کو دوسری شادی کا مجاز نہیں گردانے گا بلکہ ان حالات میں فقہاء احناف کے نزدیک عورت مرد کے نام پر قرض لیتی اور خرچ کرتی رہے گی۔

''العجز عن الانفاق لایوجب الفراق.'' 3

D:''نفقہ دینے سے عاجز ہونا علیحدگی کا سبب نہیں بنتا۔''

مالکیہ اور بعض دیگر فقہاء کی رائے ہے کہ ان حالات میں بھی قاضی نکاح فسخ کر دے گا۔ اور اس طرح عورت کے لئے یہ راہ ہموار ہو جائے گی کہ وہ کوئی دوسرا رشتہ تلاش کر لے۔4

حنفیہ کی یہ رائے دراصل ''دارالاسلام'' کی مخصوص ہیئت کے پیش نظر تھی وہاں اسلامی ''بیت المال'' کے ذریعہ

---

q هدایه: ۳۸۷/۳ w بیهقی فی شعب الایمان بحواله مشکوة: ۱۹۴/۱ باب فضائل القرآن

e ابن عابدین شامی. شرح رسم المفتی: ص ۳۸ r هدایه: ۳۸۷/۳

اس طرح متوقع ادائیگی پر قرض لیا جانا ممکن تھا پھر یہ کہ اگر وہ دوسروں سے قرض لیتی تو بھی ایسے مقروض کے لئے بیت المال کی طرف سے مدد ہوتی تھی اور وہ صدقات واجبہ کے مستحق قرار پاتے تھے، لیکن بعد کو چل کر جب حالات بدل گئے۔ مسلمانوں کے زیر اقتدار علاقہ کا ایک بڑا حصہ ''دار الکفر'' بن گیا یا جن ممالک پر مسلمانوں کو غلبہ حاصل تھا وہاں بھی اسلامی نظام باقی نہیں رہا اور ایسے محروموں کے لئے اعانت کا دروازہ بند ہو گیا تو ظاہر ہے ان حالات میں بھی اگر ایک عورت کو اسی طرح معلق رکھا جائے کہ وہ فاقہ سے رہے، بھوکوں مرے اور اس مرد کی ظالمانہ قید سے نکلے بھی نہیں تو یہ اس پر سراسر ظلم اور تعدی ہوگی۔

چنانچہ فقہاء احناف نے بھی ضرورۃً اس کے لئے یہ تدبیر نکالی کہ حنفی قاضی کسی شافعی کو اپنا نائب مقرر کرے اور وہ ان معاملات میں اپنے مسلک کے مطابق نکاح فسخ کردے[1] مگر ہر جگہ ایسے شافعی المسلک کا ملنا دشوار تھا اس لئے ایک جلیل القدر فقیہ ابو حفص استروشنی نے یہ راہ نکالی کہ حنفی مجتہد قاضی اگر اس بناء پر فسخ نکاح کو درست سمجھتا ہو تو خود ہی زوجین میں تفریق کردے[2] لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ حل پہلے حل سے زیادہ دشوار ہے، شافعی قاضی کی تلاش، مجتہد قاضی کی تلاش سے زیادہ آسان ہے۔ اس لئے مولانا عبد الصمد رحمانی Ã کا خیال ہے کہ موجودہ حالات میں حنفی قاضی مالکی مسلک پر عمل کرتے ہوئے خود ہی نکاح فسخ کردے گا[3] اور اسی پر ''دار القضاء امارت شرعیہ بہار و اڑیسہ پھلواری شریف، پٹنہ'' کا عمل ہے۔

اسی طرح شرعاً ''قضاء'' کا منصب عوامی انتخاب کا نہیں ہے بلکہ عامۃ المسلمین اپنے لئے امیر و والی کا انتخاب کریں گے اور ''امیر'' قاضی نامزد کرے گا۔ عہد رسالت اور خلافت راشدہ میں یہی طریقہ رہا اور قاضی کے نصب وعزل کا حق ہمیشہ سربراہ مملکت کو دیا گیا۔ لیکن بعد کو چل کر جب اندلس میں مسلمانوں کو شکست ہوگئی اور اسلامی حکومت باقی نہیں رہی نیز دوسری طرف چونکہ غیر مسلم ''جج'' کے فیصلے شرعاً نافذ نہیں ہوتے اس لئے ''مسلم قاضی'' کی ناگزیر ضرورت اور مسلمانوں کے ہاتھ سے اقتدار نکل جانے میں مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے منتخب ہونے والا قاضی ہی شرعاً ''قاضی'' قرار پائے گا۔ ''ویصیر القاضی قاضیا بتراضی المسلمین. [4]''

فقہاء کی آراء وفتاویٰ میں یہ تبدیلیاں دراصل دار الاسلام اور دار الحرب کی سیاسی صورت حال کے اختلاف اور نزاکتوں میں پیدا ہونے والے مسائل سے تھیں جن کے معاملہ میں سلف صالحین کے یہاں ذرا بھی تساہل اور جمود نہ تھا۔

عرف وتعامل

q ھدایہ: ۳۰۳/۳
w شرح رسم المفتی: ص ۳۸
e مجمع الانہر: ۴۹۸/۱
r الفقہ علی المذاھب الاربعہ: ۵۸۰/۴

B

احکام شرعیہ کا بڑا حصہ جو منصوص نہیں ہے۔ اپنے زمانہ کے عرف وعادت پر مبنی ہے۔ عرف یعنی مسلمانوں کا عام تعامل اور طرز عمل فقہ اسلامی کا ایک مستقل ماخذ ہے۔ جس کی تبدیلی سے احکام بھی بدلتے رہتے ہیں۔ ایک خاص زمانہ یا ایک خاص علاقہ کے عرف کو پیش نظر رکھ کر جو احکام دیئے گئے ہوں وہ اس زمانہ اور جگہ کی تبدیلی کے بعد آپ سے آپ بدل جائیں گے۔ علامہ قرافی مالکی (م ۶۸۴ ھ) لکھتے ہیں:

"ان کل ماھو فی الشریعة یتبع العوائدیتغیر الحکم فیه عند تغیر العادة الی ما تقتضیه العادة المتجددة. " 1

D: "شریعت کے جو احکام عرف وعادت کے تابع ہیں اس میں عرف بدل جائے گا تو نئے عرف کے تقاضوں کے مطابق احکام بھی بدل جائیں گے۔"

مثلاً فقہاء نے نکاح کے باب میں کفاءت یعنی زوجین کی ہمسری اور کفاءت کا بھی اعتبار کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ Ã کے یہاں اس معاملہ میں پیشہ اور صنعت وحرفت میں بھی ہمسری معتبر ہے۔ یعنی عرف میں جس پیشہ کو ذلیل اور کم تر سمجھا جاتا ہے اس کو اختیار کرنے والے ان لوگوں کے ہمسر نہیں ہو سکتے، جن کے پیشہ کو عرف میں معزز تصور کیا جاتا ہو، لہٰذا جلاہا، چمار اور اس قسم کے پس ماندہ تصور کئے جانے والے پیشہ ور، تجار اور مدرسین وغیرہ کے کفو نہیں ہوسکتے۔ لہٰذا اگر اس طرح کے اونچے پیشہ کے گھر کی کسی بالغ لڑکی نے کسی پسماندہ پیشہ ور سے شادی کر لی تو لڑکی کے ولی کو حق حاصل ہوگا کہ وہ قاضی سے اس نکاح کو کالعدم قرار دینے کی درخواست کرے..... لیکن امام ابوحنیفہ Ã کے شاگرد امام ابو یوسف Ã نے صنعت وحرفت میں کفاءت کو تسلیم نہیں کیا۔

مشہور حنفی فقیہ علاء الدین الکاسانی Ã نے لکھا ہے کہ اس کی وجہ عرف کی تبدیلی ہے۔ امام ابو یوسف Ã جب قاضی بنے، اس وقت سماج سے پیشہ کی بنیاد پر امتیاز وتفریق کا مزاج ختم یا کم ہو چکا تھا۔2

امام ابوحنیفہ Ã نے شہد کی مکھیوں اور ریشمی کیڑوں کی خرید وفروخت کو دوسرے حشرات الارض کی طرح منع کیا ہے اور اس کو مال تسلیم نہیں کیا ہے۔ مگر امام محمد Ã نے لوگوں کے عرف واستعمال کو سامنے رکھتے ہوئے ان کی خرید وفروخت کی اجازت دی ہے۔3

عورت (جس کی شوہر کے ساتھ یکجائی رہتی ہو) مدّعی ہو کہ شوہر نے مہر کا کوئی بھی حصہ اسے ادا نہیں کیا ہے اور شوہر کہتا ہو کہ اس نے مہر ادا کر دیا ہے۔ ایسی صورت میں عام اصول یہ ہے کہ شوہر کو ثبوت پیش کرنا چاہئے اور بغیر اس کے اس کا دعویٰ معتبر نہ ہونا چاہئے، مگر چونکہ فقہاء متاخرین کے عہد میں عرف یہ تھا کہ جب تک مہر کا مکمل حصہ ادا نہ

q شرح وقایہ: ۲/۱۷۵، ۱۷۴ w عمدة الرعایه علی شرح الوقایه للعلامه عبدالحئی لکھنوی: ۲/۱۷۴

e کتاب الفسخ والتفریق: ص ۵۸ r طحطاوی: ۱/۳۳۹. البحرالرائق: ۲/۲۹۸

کر دیتا عورت شوہر کے حوالہ نہ ہوتی، اس لئے اس زمانہ کے فقہاء نے بدلے ہوئے عرف کے پیش نظر فتویٰ دیا تھا کہ چونکہ بیوی کا دعویٰ خلاف ظاہر ہے۔ اس لئے قابل قبول نہ ہوگا۔[1]

نئے وسائل

بعض مسائل ایسے ہیں جن کی صورت فقہاء متقدمین نے اپنے عہد کے اسباب و وسائل کو پیش نظر رکھ کر متعین کی تھیں اور اس وقت تک کے ممکنہ وسائل کے اعتبار سے وہ مناسب بھی تھیں اور ضروری بھی۔ لیکن آج کے نئے وسائل، نئی دریافتوں اور نئے نظام کے تحت اب وہ دور از کار اور غیر ضروری ہوگئی ہیں اور ان سے سہل تر اور جلد تر ذرائع کے ذریعہ وہ مقاصد حاصل کئے جاسکتے ہیں۔

مثلاً ''کتاب القاضی الی القاضی'' کا مشہور فقہی مسئلہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک قاضی دوسرے قاضی کے پاس مقدمہ کے کاغذات بھیجے تو وہ دو آدمیوں کے سامنے ان کاغذات کو ملفوف کرے۔ پھر اس پر اپنی مہر لگائے اور وہ دونوں اسے ساتھ لے کر جائیں یہاں تک کہ راستہ میں دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہوں، پھر یہ کاغذ دوسرے قاضی صاحب کے سامنے جا کر پیش کریں، وہ اسے ان دونوں کے سامنے کھولے اور یہ دونوں گواہی دیں[2] کہ یہ کاغذات وہی ہیں، تب کہیں اس کا اعتبار ہوگا...... یہ طویل العمل طریقہ اس لئے اختیار کیا گیا کہ دو آدمیوں کی متفقہ گواہی اور شروع سے اخیر تک دونوں کی یکجائی، نیز قاضی کی مہر، ان سب سے اس بات کا غالب گمان ہوجاتا ہے کہ یہ مکتوب قاضی ہی کا ہے کسی اور کا نہیں ہے۔

اس دور کے اعتبار سے یہ طریقہ قطعی مناسب اور ضروری تھا۔ اس لئے کہ اس کے سوا ڈاک کا کوئی دوسرا قابل اطمینان نظم بھی نہیں تھا اور نہ دوسری ایسی ایجادات تھیں کہ ان کے ذریعہ مکتوب الیہ سے براہ راست گفتگو کر کے اطمینان کرلیا جائے۔

بعد کے دور میں فقہاء نے اس طریقہ کار کی دشواری کو مدنظر رکھتے ہوئے بعض امور میں تخفیف بھی کی مثلاً امام ابویوسف Ā کا معمول تھا کہ گواہوں کی بجائے خود مدعی کے ذریعہ کاغذات بھیج دیتے تھے۔ انہوں نے مہر لگانے کو بھی ضروری قرار نہیں دیا تھا۔ مشہور فقیہ شمس الائمہ سرخسی Ā نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے اور ترجیح دی ہے۔[3]

لیکن عصر حاضر میں ڈاک کا ایسا نظام روبہ عمل آیا ہے کہ عام حالات میں ان پر اعتماد کیا جاسکتا ہے اور ان کے

---

q شہاب الدین ابو العباس احمد بن ادریس قرافی مصری: الاحکام فی تمییز الفتاویٰ من الاحکام: ص ٦٧، ٦٨
w علاء الدین الکاسانی. بدائع الصنائع: ٢/ ٣٢٠ e ھدایہ: ٣/ ٣٨

B

ذریعہ امانت بعینہٖ امین تک پہنچ سکتی ہے۔ نیز ایک طویل ترین فاصلہ پر رہنے کے باوجود کسی خاص موقع پر مکتوب نویس مکتوب الیہ سے فون وغیرہ کے ذریعہ براہ راست گفتگو کرسکتا ہے۔ ان حالات میں اس طریقہ پر اصرار کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔

بیع میں مبیع یعنی فروخت کی جانے والی چیز کا متعین اور ممتاز ہوجانا ضروری ہے اس کے بغیر درست نہیں ہوتی۔ مبیع مال منقول ہو یا غیر منقول، اس اصول کے تحت اراضی کی فروختگی کے لئے بھی زمین کی پیمائش اس کی تعیین اور تحدید اور وہاں حاضر ہوکر خریدار کے حوالے کردینا فقہاء نے ضروری قرار دیا ہے۔ اس لئے کہ اس زمانہ میں جب تک فریقین حاضر ہوکر بالمشافہ بتلا نہ دیں کہ یہ زمین بیچ رہا ہوں، زمین متعین ہو ہی نہیں سکتی تھی۔ لیکن آج سروے کے ذریعہ زمین کے جو نمبرات متعین کئے جاتے ہیں، اس کے تحت ''نمبر'' بتادینے ہی سے زمین متعین ہوجاتی ہے ظاہر ہے ان حالات میں محض پلاٹ اور سروے نمبر وغیرہ بتلا دینا ہی بیع کے لئے کافی ہوگا۔

فقہاء کے یہاں جنون ودیوانگی یا عورت کی بکارت باقی رہنے اور نہ رہنے یا نامردی کی جو علامات ذکر کی گئی ہیں وہ بھی اسی قبیل کے مسائل ہیں جن میں سلف نے اپنے زمانہ کے وسائل تحقیق کے مطابق اپنی رائے دی ہے۔ اب جب کہ ان چیزوں کی واقفیت کے لئے زیادہ ترقی یافتہ میڈیکل ذرائع مہیا ہوگئے ہیں۔ ان سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ اس قسم کے وسائل بذات خود مقصود نہیں ہوتے، بلکہ اپنے زمانے کا زیادہ سے زیادہ بہتر ذریعہ ہوتے ہیں، جو بدلتے رہتے ہیں، اس لئے نئے وسائل سے استفادہ میں قباحت نہیں، پھر اشیاء میں اصل اباحت ہے، اس لئے ہر نئی چیز اگر صریحاً ''مناط نہی'' سے خالی ہو تو جائز ہوگی۔ خود فقہاء متقدمین کے یہاں بھی اس کی نظیر ملتی ہے۔ بہت سے مسائل میں فقہاء کا ''طبیب حاذق'' کی رائے کو فیصلہ کن ماننا اس کا واضح ثبوت ہے۔

کلمۂ آخریں

غرض فقہ اسلامی ایک ایسا نظام قانون ہے جو ہر عہد اور ہر سماج میں اپنی افادیت اور رہنمائی کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک طرف اس نے انسانی زندگی کے تمام گوشوں کی بابت کچھ ایسے بنیادی اصول اور حدود کی رہنمائی کی ہے، جن میں قانون فطرت سے پوری مطابقت اور ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور جو ناقابل تبدیل ہیں، اور ایسا ہونا بھی ضروری ہے کیوں کہ جہاں کسی قانون کے لئے جمود ایک عیب ہے وہیں ثبات ودوام سے محرومی بھی کچھ کم عیب نہیں۔

دوسری طرف فقہ اسلامی کا ایک قابل لحاظ حصہ وہ ہے جو بالکل بے لچک نہیں بلکہ احوال زمانہ کی تبدیلی کی وجہ

q ردالمحتار: ۳۶۳/۳ w عالمگیری: ۳۸۴/۳ e دیکھئے عالمگیری: ۳۸۴/۳

سے مناسب تغیر کو قبول کرتا ہے کہ کسی قانون کے متضاد سماجی، اخلاقی اور معاشی حالات میں مؤثر ہونے کے لئے یہ بات بھی ضروری ہے کہ اس میں ایک گونہ لچک پائی جاتی ہو، البتہ ضروری ہے کہ ایسے مسائل پر انفرادی طور پر غور کرنے کے بجائے اجتماعی غور وفکر اور تبادلہ خیال کا راستہ اختیار کیا جائے، جیسا کہ حضرت عمر اور امام ابوحنیفہ Ã نے اختیار فرمایا۔ یہ اجتماعی غور وفکر افراد واشخاص کے اندر پائی جانے والی علمی اور فکری کوتاہی کی تلافی کا باعث ہوگی، اور اس سے اہل ہویٰ وہوس کی طرف سے جو اندیشے ہو سکتے ہیں، ان کا سد باب بھی ہو سکے گا۔

یہی وجہ ہے کہ خود رسول اللہ § نے ایسے مسائل میں شورائی اجتہاد اور اجتماعی غور وفکر کی تلقین فرمائی تھی۔

حضرت عبداللہ بن عباس « سے مروی ہے:

”قلت یا رسول اللّٰہ أرأیت إن عرض لنا أمر لم ینزل فیہ قرآن ولم تمض فیہ سنة منک قال: تجعلونہ شوری بین العابدین المؤمنین ولا تقضونہ برأی خاصة.“ 1

D: ”میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! اگر کوئی ایسا معاملہ میرے سامنے آئے، جس کے بارے میں کوئی حکم نہ قرآن میں نازل ہوا ہو اور نہ آپ § کی سنت میں موجود ہو تو مجھے کیا کرنا چاہئے؟ آپ § نے فرمایا: کہ تم اسے عبادت گزار مؤمنوں کے مشورے سے طے کرو اور تنہا کوئی فیصلہ نہ کرو۔“

نیز حضرت علی ؓ سے روایت ہے:

”قلت یا رسول اللّٰہ ان نزل بنا امر لیس فیہ بیان أمر ولا نہی فما تأمرنی قال شاوروا فیہ الفقہاء والعابدین ولا تمضوا فیہ رأی خاصة.“ 2

D: ”میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! اگر ہمیں کوئی ایسا معاملہ درپیش ہو جس کے بارے میں نہ کوئی حکم موجود ہو اور نہ ممانعت، تو مجھے کیا کرنا چاہئے؟ آپ § نے فرمایا: فقہاء اور عابدین سے مشورہ کرو اور تنہا فیصلہ نہ کرو۔“

بحمد اللہ ہندوستان کے علماء کبھی بھی اس حقیقت سے غافل نہیں رہے۔ گزشتہ صدی میں اس سلسلہ میں مولانا اشرف علی تھانوی Ã کا نام خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ جنہوں نے ہندوستان کے موجودہ حالات کے پس منظر میں ”فسخ نکاح“ کے مسائل پر علماء کو غور وفکر کی دعوت دی۔ اور ان کی اجتماعی رائے پر فیصلہ کیا۔ جو الحیلة الناجزة للحلیلة العاجزة میں موجود ہے۔ مولانا محمد میاں صاحب مرحوم نے اسی مقصد کے تحت ”ادارۃ المباحث الفقہیہ“ کو قائم فرمایا۔ لیکن یہ ادارہ بوجوہ آگے نہیں بڑھ سکا۔ اور مولانا مرحوم کی وفات کے ساتھ ہی

B

گویا اس کا وجود بھی ختم ہو گیا تھا، دار العلوم ندوۃ العلماء نے بھی اسی مقصد کے تحت ''مجلس تحقیقات شرعیہ'' قائم کی، جس نے دو تین مسئلوں پر محدود تعداد میں اہلِ علم کو جمع کیا اور ان پر بحث کی۔

اللہ کا شکر ہے کہ یکم اپریل ۱۹۸۹ء میں اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کی بنیاد پڑی، اور اس نے وسیع تر سطح پر علماء وارباب افتاء اور علوم جدیدہ کے ماہرین کا اجتماع منعقد کیا تا کہ ماہرین تصویر مسئلہ کریں اور علماء وارباب افتاء ان پر احکام شرعیہ کو منطبق کریں۔ بحمد اللہ اب تک اکیڈمی نے مختلف معاشی، طبّی، عباداتی، معاشرتی اور اصولی مسائل پر گیارہ نہایت کامیاب سمینار منعقد کئے ہیں۔ جن میں نہ صرف ہندوستان کے طول وعرض سے مستند، معروف اور محقق علماء نے شرکت کی ہے بلکہ بیرون ملک سے بھی مؤقر اہلِ علم نے اپنے ورود سے اس کو رونق بخشی ہے اور علماء ہند کی اس اجتماعی کاوش کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔

ادھر جمعیت علماء ہند نے بھی ''ادارۃ المباحث الفقهيہ'' کا احیاء کیا ہے اور کئی اہم موضوع پر علماء دیوبند کا کامیاب اور نتیجہ خیز اجتماع منعقد کیا ہے، یہ خیر کا تعدد ہے اور یقیناً اس کا خیر مقدم کیا جانا چاہئے...... عالم عرب کو بہر حال شرف سبقت حاصل ہے، رابطہ عالم اسلامی کے تحت بھی اور اس سے الگ بھی ''مجمع الفقہ الاسلامی'' وہاں عرصہ سے قائم ہے، جس نے سینکڑوں مسائل پر عالم اسلام اور پوری دنیا کو ممتاز علماء وفقہاء کے اجتماعی غور وفکر کی روشنی میں مسائل کا حل پیش کیا ہے فجزاهم الله خير الجزاء ۔

اس وقت جدید مسائل کے حل کے لئے یہی بہتر اور قابل عمل صورت ہے اور اسی طرح ہم نئے مسائل پر شریعت کی تطبیق کا اہم ترین فریضہ انجام دے سکتے ہیں اور ان کا حل پیش کر کے اسلام کی ابدیت اور اس کے دوام کو ثابت کر سکتے ہیں۔

وبالله التوفيق وهو المستعان

%

---

q مجمع الزوائد: ۱/ باب الاجماع w مجمع البحرین للهیثمی: ۱/ ۲۲۵

عبادات

پاکی وناپاکی

مغربی طرز کے پیشاب خانے اور بیت الخلاء

آج کل کچھ اس نوعیت کے پیشاب خانے بن رہے ہیں، جن میں بہر حال آدمی کو کھڑے ہو کر ہی پیشاب کرنا پڑتا ہے۔ یہی حال بیت الخلاء کا ہے۔ اس کی ہیئت ایسی ہوتی ہے کہ کرسیوں پر بیٹھنے کی طرح آدمی بیٹھے اور اپنی ضرورت کی تکمیل کرے۔

رسول اللہ § نے کھڑے ہو کے پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے۔1

اسی طرح اس انداز سے بیٹھ کر پائخانہ کرنا آپ § کے اور سلف کے طریقہ کے خلاف ہے۔ حضرت سراقہ بن مالک سے مروی ہے کہ آپ § نے اس طرح قضاء حاجت کے لئے کہا ہے کہ کسی قدر بائیں پاؤں پر سہارا لے کر بیٹھا جائے، "**علمنا رسول اللّٰہ اذا اتینا الخلاء ان نتوکأ علی الیسری.**" 2

اس لئے ظاہر ہے کہ یہ صورتیں مسنون طریقہ کے خلاف ہیں، بالخصوص پیشاب خانہ کی مذکورہ وضع کیونکہ بلا عذر کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کو فقہاء نے مکروہ قرار دیا ہے:

"**ویکرہ ان یبول قائما ...... من غیر عذر فان کان بعذر فلا بأس بہ.**" 3

D: "کھڑے ہو کر پیشاب کرنا مکروہ ہے، ہاں عذر کی بناء پر کھڑے ہو کر بھی پیشاب کرنے کی اجازت ہے۔ چنانچہ حدیث سے ثابت ہے کہ جہاں بیٹھ کر پیشاب کرنے میں ملوث ہونے اور چھینٹیں پڑنے کا اندیشہ تھا وہاں خود آپ § نے بھی کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا ہے۔" 4

یہ تو ایک قانونی اور فقہی بحث تھی...... مگر اس کا گہرا تعلق ہمارے دینی سانچے سے ہے۔ مغربی تہذیب سے ہم کچھ اس قدر مرعوب ہو چکے ہیں کہ وہاں سے جو کچھ آئے، خواہ وہ بد تہذیبی اور ناشائستگی میں کسی بھی درجہ کی بات ہو اور کتنی بھی غیر انسانی ہو، ہم اسے ایک نعمتِ غیر مترقبہ اور "گہر نایاب" سمجھ کر اپنی معاشرت میں جگہ دے دیتے ہیں۔ یہ

بھی اسی کا ایک نمونہ ہے۔طبّی اور طبعی ہر دو لحاظ سے پیشاب و پاخانے سے فراغت کے لئے جس ہیئت میں بیٹھنا ہمارے یہاں رائج ہے وہ زیادہ مناسب اور فطری ہے۔

کاغذ سے استنجاء

بڑے شہروں میں کاغذ کا استنجاء کے لئے استعمال بڑھتا جا رہا ہے......علماء نے اصولاً اس کو مکروہ قرار دیا ہے۔ کاغذ ایک گراں قدر چیز ہے جو علوم وفنون کی امین اور خود اسلام اور اس کی تعلیمات کے لئے بلند پایہ محافظ ہے، اس کی اس عظمت اور اہمیت کا تقاضہ ہے کہ ایسے معمولی اور کمتر کاموں کے لئے اس کا استعمال نہ ہو اور اس کو نجاستوں میں ملوث ہونے سے بچایا جائے، اس لئے فقہاء نے اسے مکروہ لکھا ہے۔البتہ مجبوری کی حالت اس سے مستثنیٰ ہے۔ علامہ شامی Ã نے اس کی کراہت کے اسباب پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

''لصقالته وتقومه وله احترام ایضا لکونه اٰلة لکتابة العلم. '' 1

D:اس لئے کہ وہ چکنا ہوتا ہے (جس سے نجاست کے پھیل جانے کا اندیشہ ہے) اور قیمتی ہوتا ہے، نیز علم کی تحریر کا ذریعہ ہونے کی وجہ سے قابلِ احترام بھی ہے۔

اس کی تائید ان فقہاء کے اقوال سے بھی ہوتی ہے جو مطلق کاغذ کے اس مقصد کے لئے استعمال کو مکروہ نہیں کہتے بلکہ ایسے کاغذ کے استعمال سے منع کرتے ہیں جس میں حدیث وفقہ سے متعلق کچھ لکھا ہوا ہو، مشہور فقیہ ابن قدامہ کا بیان ہے:

''ولایجوز الاستنجاءً بِماله حرمة کشئ کتب فیه فقه او حدیث. '' 2

D: قابلِ احترام چیزوں مثلاً ایسی چیز کہ جس میں فقہ اور حدیث کی عبارتیں درج ہوں، سے استنجاء کرنا جائز نہیں۔

اور علامہ رافعی لکھتے ہیں:

''ومن الاشیاء المحرمة ماکتب علیه شئ من العلم کالحدیث والفقه. '' 3

D:''حرام اشیاء استنجاء میں سے ایسی چیزیں بھی ہیں جن پر حدیث اور فقہ جیسی علم کی باتیں لکھی ہوں۔''

یہ نہ صرف فقہاء اسلام کا نظریہ ہے بلکہ عقل ودانش کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ایک انسان کو ناک

---

q ترمذی عن عائشه وعمر: باب النهی عن البول قائما w التلخیص الحبیر علی الرافعی مع المجموع: ۱/۱۷۴
e الفتاویٰ الهندیه: ۱/۵۰ ردالمحتار: ۱/۳۱ r ابوداؤد عن حذیفه رضی اللّٰه تعالیٰ عنه باب البول قائما

صاف کرنی ہو تو وہ کرتہ کے دامن کو اس کے لئے استعمال نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ اس کی نگاہ میں ان چیزوں کی عظمت ہے اور وہ دراصل اس کی شخصیت کا مظہر ہے۔ اسی طرح کاغذ علوم انسانی کے لئے پیرہن اور اس کے لئے نشانِ عظمت کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لئے اس کا یہ احترام ہونا ہی چاہئے...... ہاں ایسے کاغذ جو خاص اسی مقصد کے لئے تیار کئے جاتے ہیں اور اس قابل نہیں کہ ان پر لکھا جائے ان کے استعمال میں کوئی حرج نہیں۔

پٹرول سے کپڑے کی دھلائی

پٹرول کے جہاں اور بہت سے فوائد ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ہمارے زمانے میں اس کا استعمال کپڑوں کی دھلائی اور صفائی وغیرہ کے لئے کیا جاتا ہے طہارت کے سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ نجاست دو طرح کی ہوتی ہے، ایک تو وہ غیر محسوس ناپاکی جسے ہم نہ دیکھ سکتے ہیں نہ محسوس کر سکتے ہیں لیکن چونکہ شریعت اس کو ناپاکی قرار دیتی ہے اس لئے ہم اس کو ناپاک باور کرتے ہیں۔ مثلاً نواقض وضو پیش آجانے کی وجہ سے پورے جسم کا ناپاک ہو جانا، اس کو نجاست حکمی اور حدث و جنابت بھی کہا جاتا ہے۔ ایسی ناپاکی کو دور کرنے کے لئے پانی کا استعمال یا تیمّم ضروری ہے۔ پانی کے بجائے اگر کوئی دوسری سیال چیز مثلاً پھلوں کے رس وغیرہ کا استعمال کیا جائے تو کافی نہ ہوگا۔[1]

دوسری قسم کی نجاستیں وہ ہیں جو محسوس کی جا سکتی ہیں، مثلاً پیشاب، پاخانہ وغیرہ۔ ان کے ازالہ کے لئے ہر پاک سیال چیز جو نجاست کو دور کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو کافی ہے:

”ویجوز تطهيرها بالماء وبكل مائع طاهر يمكن ازالتها به كالخل وماء الورد.“[2]

D: ”پانی اور ہر وہ چیز جس سے ناپاکی دور کی جا سکتی ہو اس سے نجات دور کرنا جائز ہے جیسے سرکہ یا عرق گلاب۔“

اس اصول سے یہ بات واضح ہوگئی کہ پٹرول سے غسل یا وضو تو ہرگز درست نہیں لیکن کپڑے وغیرہ کا دھونا یا کسی بھی محسوس نجاست کا اس کے ذریعہ ازالہ درست ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے لئے پانی ضروری نہیں، ہر بہتی ہوئی چیز کافی ہے۔

ناخن پالش

ناخن جسم کے ان حصوں میں سے ہے جسے وضو کرتے وقت دھونا ضروری ہے اور اعضاء وضو پر کسی ”واقعی ضرورت“ کے بغیر ایسی چیز لگا لینا جو پانی کو جسم تک پہنچنے نہ دے وضو کے درست ہونے میں رکاوٹ ہے۔ وضو اسی وقت صحیح ہوگا جب اس کو کھرچ دیا جائے...... اس قسم کے پینٹ جو خواتین لگایا کرتی ہیں ضرورت نہیں ہیں، محض

q ردالمحتار: ۳۱۵/۱   w المغنی: ۱۰۵/۱   e شرح الوجيز: ۴۹۷/۱

''زینت'' ہیں۔اس لئے وضو کرتے وقت ضروری ہوگا کہ ان کو کھرچ کر تہہ تک پانی پہنچایا جائے۔جیسا کہ فتاویٰ عالمگیری کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ:

''اولزق باصل ظفره طين يابس اور طب لم يجز.''

D: اگر اس کے ناخن کی جڑ سے خشک یا مرطوب مٹی چمٹی ہوئی ہو اور اس پر سے پانی گزار دیا جائے تو کافی نہ ہوگا۔[1]

مصنوعی دانتوں کی صورت میں وضو و غسل کے احکام

مصنوعی دانت دو طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ جو مستقل طور پر لگا دیئے جائیں اور پھر ان کو آسانی سے نکالا نہ جا سکے۔دوسرے وہ جو بنائے ہی اس طرح جاتے ہیں کہ حسبِ ضرورت ان کا استعمال کیا جائے اور حسبِ ضرورت نکال لیا جائے۔

پہلی صورت میں یہ مصنوعی دانت اصل دانت کا درجہ رکھتے ہیں۔اس لئے ان کا حکم اصل دانتوں ہی کا ہوگا۔وضو میں ان دانتوں تک پانی پہنچانا مسنون ہوگا اور غسل میں فرض، دانت نکالنے اور تہہ تک پانی پہنچانے کی ضرورت نہیں۔یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے اس طرح کے دانت لگانے یا دانتوں کو سونے چاندی کے تاروں سے کسنے کی اجازت دی ہے[2] اب ظاہر ہے اس اجازت کا مطلب یہی ہوگا کہ ان کے اندرونی حصوں میں پانی پہنچانا ضروری نہیں ہے، ورنہ اجازت بڑی پریشان کن بھی ہوگی اور بے معنی بھی۔

جب کہ دوسری صورت میں اس کی حیثیت ایک ''زائد چیز'' کی ہوگی۔یعنی غسل اسی وقت درست ہو سکے گا جب اس کو نکال کر اصل جسم تک پانی پہنچ جائے۔اگر ایسا نہ کیا گیا تو غسل درست نہ ہوگا۔

اور چونکہ وضو میں کلی کرنا سنت ہے اور فقہاء کے نزدیک کلی سے مقصود پورے منہ میں پانی پہنچانا ہے۔

''وحدالمضمضة استيعاب الماء جميع الفم. '' [3]

اس لئے اس کو نکالے بغیر کلی کرنے کی سنت ادا نہیں ہو پائے گی۔

مصنوعی اعضاء وضو کا حکم

مصنوعی اعضاء کے احکام بھی اسی طرح ہوں گے جو مصنوعی دانتوں کے سلسلہ میں مذکور ہوئے......یعنی اگر اس کی بناوٹ اور وضع اس نوعیت کی ہو کہ جراحی (OPERATION) بغیر اس کو علاحدہ کرنا ممکن نہ ہو تو ان کی حیثیت اصل عضو کی ہوگی۔غسل میں اس پر پانی پہنچانا واجب ہوگا۔اسی طرح اگر اعضاء وضو میں ہو تو وضو میں بھی دھونا واجب ہوگا اور

q لایجوز الوضوء بماء الفواکه ولا بما اعتصر عن الشجر، خلاصة الفتاوی: ۱/ ۹ w الهدایه: ۱/ ۵۴ باب الانجاس

اگر ان کی نوعیت ایسی ہو کہ آسانی سے علاحدہ کئے جا سکتے ہوں تو غسل کے وقت اور اگر اعضاء وضو میں ہو تو وضو کے وقت اس حصے کو بھی الگ کر کے جسم کے اصل حصے پر پانی پہنچانا ضروری ہوگا۔ اس کی نظیر چھٹی انگلی ہے کہ اس کو بھی اعضاء وضو میں مانا گیا ہے۔

"وان خلق لهٔ اصبع زائد اوید زائدة في محل الفرض وجب غسلها مع الاصلية." 1

D: "اگر کسی کو پیدائشی طور پر زائد انگلی ہو یا محل فرض میں زائد ہاتھ ہو تو اصل عضو کے ساتھ زائد عضو کو بھی دھونا واجب ہوگا۔"

بلکہ یہ صراحت بھی ملتی ہے کہ محل فرض کے علاوہ کسی حصہ کا چمڑا فرض حصہ تک لٹک جائے تو اس کو دھونا بھی فرض ہو جائے گا۔

"وان تعلقت جلدة من غير محل الفرض حتى تدلت من محل الفرض وجب غسلها." 2

D: "اگر محل فرض کے علاوہ سے چمڑا لٹکا ہو اور وہ محل فرض سے لٹک رہا ہو تو اس کا بھی دھونا واجب ہوگا۔"

نتھ اور آئرنگ وغیرہ کے احکام

نتھ اور آئرنگ اگر تنگ ہوں کہ پانی ان کی وجہ سے جسم تک نہ پہنچ سکتا ہو تو ان کو حرکت دینا یا نکال کر پانی پہنچانا ضروری ہوگا۔ ہاں اگر اتنی ڈھیلی ہوں کہ اس کے بغیر بھی پہنچ جاتا ہو تو نکالنے کی ضرورت نہیں۔ البتہ پانی پہنچانے کے لئے کان وغیرہ کے اس سوراخ میں لکڑی داخل کرنے اور تکلف کی ضرورت نہیں۔

ابن نجیم مصری لکھتے ہیں:

"وجب تحريك القرط والخاتم الضيقين ولولم يكن قرط فدخل الماء الثقب عند مروره أجزاه و إلا أدخله ولا يتكلف في إدخال شئ سوى الماء من خشب ونحوه." 3

D: "انگوٹھی اور آئرنگ کو حرکت دینا ضروری ہے اگر آئرنگ نہ ہو اور پانی سوراخ میں صرف گزارنے کی وجہ سے داخل ہو جائے تو کافی ہے ورنہ خصوصیت سے اس میں پانی داخل کرے۔ البتہ پانی کے

q الفتاویٰ الهندیه: ۲/۱ w ردالمحتار: ۲۱۸/۵ e هندیه: ۶/۱

علاوہ لکڑی وغیرہ داخل کرنے کی تکلیف نہ کرے۔''

پلاسٹر پر مسح

پاؤں ہاتھ وغیرہ پر بدرجہ مجبوری جو پلاسٹر لگائے جاتے ہیں ان کی حیثیت ''جبیرۃ'' (پٹی) کی ہے۔[1] وضو وغسل میں ان پر مسح کر لینا کافی ہے۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ پلاسٹر لگاتے وقت پاکی ہی کی حالت میں رہا ہو۔ حضرت علی ؓ کا ہاتھ ٹوٹ گیا اور پٹی باندھ لی تو رسول اللہ § نے پٹی ہی پر مسح کرنے کا حکم فرمایا[2] اس کے لئے کوئی مدت بھی متعین نہیں ہے، جب تک صحت یاب نہ ہو، مسح کرتا رہے، اگر صحت مند ہونے سے پہلے اپنے آپ ہی یہ پٹی کھل کر گر گئی تو دوبارہ مسح کی ضرورت نہیں۔ ہاں، اگر صحت ہوگئی تو اب پھر دوبارہ دھونا ضروری ہوگا، مثلاً نماز کے درمیان پلاسٹر گر پڑا اور اب وہ صحت مند ہو چکا ہے تو اس کو نماز توڑ کر دوبارہ وضو کرنا ہوگا، پھر نماز ادا کرے گا......جیسا کہ ''مسح علی الجبیرۃ'' کا حکم ہے۔

انجکشن سے وضو ٹوٹنے کا مسئلہ

باہر سے غذا یا دوا کی صورت میں کسی چیز کا اندر جانا ناقض وضو نہیں ہے انجکشن پر جسم کا تھوڑا سا خون لگا رہتا ہے۔ اس مقدار میں خون کا باہر آنا بھی ناقض وضو نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اتنی کم مقدار میں ہوتا ہے کہ بہہ نہیں سکتا۔ چنانچہ فقہاء کہتے ہیں کہ اگر جسم سے خون نکلے، اسے پونچھ دیا جائے اور اس کی مقدار اتنی کم ہو کہ نہ پونچھا جاتا تو بھی بہہ نہیں سکتا تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔

''**اذاخرج من الجرح دم قليل فمسحه، ثم خرج ايضاو مسحه فان كان الدم بحال لو ترك ماقد مسح منه فسال انتقض وضوئه، وان كان لايسيل لاينتقض وضوئه.**'' [3]

D: ''جب زخم سے تھوڑا سا خون نکلے، پھر اسے پونچھ ڈالے پھر دوبارہ خون نکلے اور اسے بھی پونچھ ڈالے، تو اگر مجموعی طور پر خون کی مقدار اتنی ہو کہ پونچھا ہوا خون چھوڑ دینے کی صورت میں بہہ جاتا تو وضو ٹوٹ جائے گا، ورنہ نہیں۔''

ہاں اگر انجکشن کا منشا ہی خون نکالنا اور کھینچنا ہو تو اس کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے گا......اور اس کی نظیر فقہ کا یہ جزئیہ ہے کہ:

q المغنی: ۸۵/۱ w حوالہ سابق e البحر الرائق: ۴۷/۱

"القراد اذا مص عضو انسان فامتلأ دما ان كان صغيرا لاينتقض وضوء ه كما مصت الذباب اوالبعوض وان كان كبيرا ينقض وكذا العلقة اذامص عضو انسان حتى امتلأعن دمه انتقض الوضوء." 1

D: "چیچڑی جب کسی آدمی کا عضو چوس لے اور خون سے بھر جائے تو اگر وہ چھوٹا ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔ جیسے مچھر مکھیاں وغیرہ اور اگر بڑا ہو تو ٹوٹ جائے گا۔ اسی طرح جونک جب آدمی کا عضو چوسے یہاں تک کہ خون سے بھر جائے تو وضو ٹوٹ جائے گا۔"

معدہ تک نلکی پہنچائی جائے

بعض میڈیکل تحقیق کے لئے حلق کے ذریعہ معدہ تک نلکی پہنچائی جاتی ہے اور پھر وہ نلکی کھینچ لی جاتی ہے یا گوشت کا کوئی ٹکڑا کاٹ کر اپنے ساتھ لاتی ہے ایسی صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا، کیوں کہ اس کو مقام نجاست سے نکالا گیا ہے اس لئے بعید نہیں کہ اس میں کچھ نجاست لگی ہوئی ہو۔ علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

"وكذالك خروج الولد والدودة والحصا واللحم وعود الحقنة بعد غيبوبته الان هذه الاشياء وان كانت طاهرة فى انفسها لكنها لاتخلو عن قليل نجس يخرج معها." 2

D: "اسی طرح بچہ کی پیدائش، کیڑا، کنکری اور گوشت نیز حقنہ کی لکڑی کا اندر چھپ جانے کے بعد نکلنا ناقض وضو ہے کیوں کہ گویہ بذاتِ خود پاک ہیں لیکن نجاست کی معمولی مقدار سے خالی یہ بھی نہیں ہوتیں جو اس کے ساتھ نکل آتی ہیں۔"

پیشاب کی نلکی سے پیشاب

کسی شخص کا آپریشن کیا جائے اور پیشاب کے باہر نکلنے کے لئے خصوصی نلکی لگا دی جائے جس سے پیشاب آتا رہے تو اس نلکی سے بھی پیشاب کا آنا ناقض وضو ہے۔ کیوں کہ نجاست متعینہ مقام سے نکلے یا کسی اور جگہ سے، وہ بہر حال ناقض وضو ہے3 البتہ اگر مسلسل اس سے پیشاب آتا رہے اور روکنے کی قوت ختم ہو جائے تو وہ معذور کے حکم میں ہوگا اور ہر نماز کے وقت ایک بار وضو کرنے کے بعد جب تک اس کے علاوہ کوئی اور ناقض وضو پیش نہ آجائے یا نماز کا وقت نہ گزر جائے وہی وضو اس کے لئے کفایت کرے گا۔

q فان الجبائر مايعد لوضعه على الكسر لينجبر، المغنى: ۱/۱۷۱

w ابن ماجه عن حسين بن على: ۱/۴۸ ۱ e الفتاوى الهنديه: ۱/۶

پائپ کے ذریعہ اندرون جسم دوا

اگر کوئی شخص بواسیر کا مریض ہو اور پائپ کے ذریعہ جسم کے اندرونی حصہ میں دوا پہنچائی جائے تو اس سے بھی وضوٹوٹ جائے گا، چنانچہ علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

''اذاخرج دبره ان عالجه بيده اوبخرقة حتى ادخله تنتقض طهارته لانه يلتزق بيده شئ من النجاسة.'' 1

اگر کمر سے نیچے کا حصہ بے حس کر دیا جائے

آج کل علاج کی بعض صورتوں میں ریڑھ یا کمر میں ایسے انجکشن لگائے جاتے ہیں جس سے کمر سے نیچے کا حصہ بے حس ہو جاتا ہے...... یہ صورت بھی ناقض وضو ہے کیوں کہ فقہاء نے جنون، بے ہوشی اور غشی کو ناقض وضو مانا ہے۔[2]

اس لئے کہ اس کی وجہ سے انسان کی اپنے اعضاء پر گرفت باقی نہیں رہتی اور اس کی وجہ سے ناقض وضو کے پیش آنے کا ادراک نہیں ہو پاتا۔ **واللہ اعلم**

آنکھوں سے گرنے والا پانی

آنکھوں سے پانی گرنے کی مختلف صورتیں ہیں۔ رونے کی وجہ سے آنسو گرے یا کوئی تنکہ وغیرہ گر جانے کی وجہ سے پانی گرے۔ ان صورتوں میں یہ پانی بالاتفاق ناقض وضو نہیں ہے۔ البتہ اگر آنکھ دکھنے یا سرخ ہو جانے کی وجہ سے پانی گرے تو اس میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں۔ علاء الدین حصکفی Ã (١٠٢٥۔١٠٨٨ھ) نے اس کو ناقض وضو قرار دیا ہے۔ مگر علامہ ابن عابدین شامی Ã (١١٩٨۔١٢٥٢ھ) نے حافظ ابن ہمام Ã (٧٨٨۔٨٦١ھ) سے نقل کیا ہے کہ یہ ناقض وضو نہیں ہے۔ البتہ مستحب اور بہتر ہے کہ وضو کر لیا جائے۔ ابن ہمام Ã نے اس پر امام محمد Ã (١٣٥۔١٨٩ھ) کے اس قول سے بھی استدلال کیا ہے:

''اذاكان فى عينه رمدوتسيل الدموع منها امره بالوضوء لوقت كل صلوة لانى اخاف ان يكون مايسيل منها صديدا فيكون صاحب العذر.'' 3

D: ''جب آشوب چشم ہو اور اس سے آنسو بہہ رہے ہوں تو اس کو ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کا حکم دینا چاہئے۔ اس لئے کہ مجھے اندیشہ ہے کہ آنکھوں سے بہنے والا یہ پانی زخم کی پیپ ہو لہٰذا وہ

q حوالہ سابق w بدائع الصنائع: ١/٢٥ e دیکھئے: بدائع الصنائع: ١/٢٤

صاحب عذر قرار پائے گا۔"

اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد Ã اس وضو کو محض مستحب اور قرینِ احتیاط سمجھتے تھے واجب نہیں کہتے تھے۔ مولانا رشید احمد گنگوہی Ã (۱۲۴۴۔۱۳۲۳ھ) اور مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی Ã (۱۲۷۵۔۱۳۴۷ھ) کی بھی یہی رائے ہے۔

اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم مصری کی یہ صراحت قابل لحاظ ہے۔

"وھذا التعليل يقتضی انه امر استحباب فان الشک و الاحتمال فی کونه ناقضا لايوجب الحکم بالنقض اذاليقين لايزول بالشک نعم اذا علم من طريق غلبة الظن باخبار الاطباء او بعلامات تغلب علی ظن المبتلی يجب. " 1

D: "اس علت کا تقاضا ہے کہ یہ حکم استحبابی ہو، اس لئے کہ محض شک اور احتمال سے نقض وضو کا حکم نہیں لگایا جاسکتا کیوں کہ شک کی وجہ سے یقین زائل نہیں ہوتا۔ البتہ اگر ڈاکٹروں کے بتانے یا بعض مقررہ علامتوں سے غلبۂ ظن معلوم ہوجائے تو نقض وضو کا حکم لگایا جائے گا۔"

یہ عاجز عرض کرتا ہے کہ اس مسئلہ کی اصل اور بنیاد یہ ہے کہ آنکھ سے گرنے والا پانی کس نوعیت کا ہے؟ اگر یہ زخم سے رسنے والا پیپ اور پانی ہے تو نجس ہے اور وضو ٹوٹ جائے گا اور اگر ایسا نہیں ہے تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔ اب غور کیجئے تو آنکھ اسی طرح ایک مرطوب جگہ ہے جیسے زبان۔ اگر زبان پر کوئی پھنسی ہو تو لعاب کا آنا اور بڑھ جاتا ہے۔ حالانکہ ابھی نہ وہ زخم بنتی ہے اور نہ پھوٹتی ہے۔ یہی حال آنکھوں کا ہے۔ اس میں ذرا بھی پھنسی یا خارش ہوگی تو یہ رطوبت بڑھ جائے گی۔ حالانکہ بسا اوقات یہ بات مشاہدہ میں ہوتی ہے کہ پھنسی ابھی اس درجہ کی ہے ہی نہیں کہ اس سے پیپ بہہ سکے۔ اس لئے درحقیقت یہ پانی نہیں ہے اور جیسا کہ ابن ہمام Ã نے کہا ہے اس سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہئے ...... ہاں اگر کسی کی آنکھ کا زخم بہت بڑھ جائے، پانی گر رہا ہو اور ڈاکٹر کہہ دے کہ یہ اسی زخم کا پیپ اور اس کا رستا ہوا پانی ہے تو اس صورت میں بے شک یہ ناقض وضو ہوگا۔ و اللہ اعلم

مسواک کی جگہ ٹوتھ پیسٹ اور برش

مسواک کے دو پہلو ہیں۔ ایک مسواک کا اصل مقصود اور یہ ظاہر ہے کہ نظافت اور صفائی وستھرائی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اتنے دنوں تک مسواک نہ کرنا کہ منہ میں بدبو پیدا ہوجائے اور دانتوں پہ زردی آجائے، مکروہ ہے ...... دوسرا پہلو آلۂ مسواک کا ہے یعنی وہ چیز جس کے ذریعے دانتوں کی صفائی وستھرائی کا کام لیا جائے۔

q بدائع الصنائع: ۱/۱۰۱ w تاتارخانیه: ۱/۱۳۷ e ردالمحتار: ۱/۱۳۷ نواقص وضو

B

ٹوتھ پیسٹ، برش اور منجن کے ذریعہ مسواک کی پہلی سنت ادا ہو جائے گی امام نووی کا بیان ہے:

"وبای شئ استاک مما یقلع ویزیل التغیر کالخرقة وغیرها أجزاه لأنه یحصل به المقصود و إن أمر إصبعه علی أسنانه لم یجزئه لانه لایسمی سواکا." 1

D: "گندگی اور دانتوں کی زردی کو ختم کر دینے والی چیزوں میں سے جس چیز سے بھی مسواک کرے کافی ہے کہ اس سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے اگر دانتوں پر محض انگلی سے ملا ہو تو کافی نہیں کہ اس کو مسواک سے تعبیر نہیں کیا جاتا۔"

اور شیخ سیّد سابق Ã کہتے ہیں:

"وان كانت السنة تحصل بكل مایزیل صفرة الاسنان فینظف الفم كالفرشة ونحوها." 2

دوسری سنت اسی وقت ادا ہوگی جب کہ مسواک لکڑی کی ہو اور اسی ہیئت کی ہو جس طرح کی رسول اللہ § فرمایا کرتے تھے۔

فوم کے موزوں اور بوٹ پر مسح

شریعت میں جن موزوں پر مسح کی اجازت دی گئی ہے......اس کے لئے تین شرطیں ہیں:

1 ٹخنوں سمیت پاؤں کے جتنے حصہ کا دھونا فرض ہے اس کو چھپائے اور تین انگلیوں کی مقدار پھٹن نہ ہو۔

2 پاؤں سے لپٹا ہوا ہو۔

3 اس کو پہن کر معمول کی رفتار کے لحاظ سے ایک فرسخ (دو میل) یا اس سے زیادہ چلنا ممکن ہو۔ اگر اس کے اوپری حصہ میں اس طرح شگاف ہو کہ فیتہ کے ذریعہ اسے باندھ لیا جائے تو بھی مضائقہ نہیں اور اس پر مسح کیا جا سکتا ہے۔

علامہ علاء الدین حصکفی Ã (١٠٢٥۔١٠٨٨ھ) لکھتے ہیں:

"(شرط مسحه) ثلاثة امور الاول: (كونه ساتر) محل فرض الغسل (القدم مع الكعب) او یكون نقصانه اقل من الخرق المانع فیجوز علی الزربول لومشد ودالا ان یظهر قدر ثلاثة اصابع .... (و) الثانی: (كونه مشغولا بالرجل)... والثالث: (كونه مما یمكن متابعة المشی) المعتاد (فیه) فرسخافاكثر." 3

D: "موزوں پر مسح کے لئے تین شرطیں ہیں۔ پہلی یہ کہ پاؤں کے جتنے حصے کا ٹخنوں سمیت دھونا واجب ہے اس کو چھپائے یا اتنی مقدار کم ہو جتنی مقدار پھٹن کی گنجائش ہے۔ چنانچہ جوتے پر مسح جائز

q البحر الرائق: ١/٣٢،٣

ہے۔ اگر وہ بندھا ہوا ہو۔ مگر اس صورت میں درست نہ ہوگا جب تین انگلیوں کی مقدار پاؤں کھل جائے۔ دوسرے وہ پاؤں سے لپٹا ہوا ہو، تیسرے معمول کی رفتار کے لحاظ سے اس کو پہن کر ایک فرسخ یا زیادہ چلنا ممکن ہو۔''

اورابن عابدین شامی Ã (۱۱۹۸۔۱۲۲۵ھ) البحرالرائق کے حوالے سے نقل کرتے ہیں:

''**ویجوزعلی الجاروق المشقوق علی ظهر القدم وله ازراريشدها عليه تسده لانه كغير المشقوق.**'' 1

D: ''مسح علی الخفین کے لئے ایسا (جاروق) بھی کافی ہوگا جس میں قدم کا بالائی حصہ پھٹا ہوا اور اسے ڈوری سے باندھا جاسکے۔ اس لئے کہ وہ بن پھٹے موزوں کی مانند ہے۔''

بوٹ میں تو یہ شرطیں پائی ہی جاتی ہیں۔ امید ہے کہ مضبوط قسم کے فوم (FOAM) میں بھی یہ تینوں شرطیں پائی جاتی ہوں گی۔ اس لئے ان پر مسح درست ہوگا۔ لیکن بوٹ کے سلسلہ میں مولانا اشرف علی تھانوی Ã (۱۲۸۰۔۱۳۶۲ھ) کی اس ہدایت کو پیش نظر رکھنا چاہئے:

''البتہ بوجہ اس کے کہ بجائے جوتا کے مستعمل ہوتا ہے۔ اس لئے یا بوجہ نجس ہونے کے اور یا بوجہ سوءادب کے بلاضرورت اس سے نماز نہ پڑھنا چاہئے۔2

ٹرین وغیرہ کی دیواروں پر تیمّم

ٹرین، بس وغیرہ کی دیواریں عموماً لکڑی، لوہے یا پلاسٹک کی ہوتی ہیں، ان پر تیمّم کرنا درست نہیں ہے۔ البتہ عموماً سفر کے دوران ان پر گردوغبار جم جاتا ہے اور امام ابوحنیفہ Ã کے یہاں گردوغبار پر بھی تیمّم کیا جاسکتا ہے:

''**ويجوز التيمم عند ابی حنيفة ومحمد بكل ماكان من جنس الارض من التراب والرمل والحجر والجص وكذايجوزبالغبار.**'' 3

اگر ٹرین پر اس طرح گردوغبار ہو تو تیمّم کیا جاسکتا ہے، ورنہ نہیں۔

ٹسٹ ٹیوب سے غسل کا وجوب

q شرح مهذب: ۱/۲۸۱ w فقه السنة: ۱/۴۵ e درالمختار على الرد: ۱/۷۵. ۱۷۴

ٹسٹ ٹیوب میں نکالی ہوئی منی محفوظ کی جاسکتی ہے۔ پھر اسے انجکشن کے سرنج (SYRINGE) یا خود اسی ٹیوب کے ذریعہ اندر پہنچایا جاتا ہے۔ اس طرح ٹیوب کے ذریعہ منی عورت کے رحم میں پہنچانا موجب غسل نہیں۔ اس سرنج یا ٹیوب کا داخل کرنا ایسا ہی ہے جیسے عورت کے جسم میں انگلی داخل کرنا، لہٰذا جس طرح یہ موجب غسل نہیں، اسی طرح ٹیوب کا داخل کرنا بھی موجب غسل نہ ہوگا۔

''ولاعندادخال اصبع ونحوه كذكرغير آدمی.'' 1

اس سلسلہ میں بڑی واضح شہادت فقہاء کا یہ جزئیہ ہے کہ:

''اذا وطئی امراء ته دون الفرج فدب ماءُ الی فرجها ثم خرج اووطئها فی الفرج فاغتسلت ثم خرج ماء الرجل من فرجها فلا غسل عليها.'' 2

D: ''اگر کسی نے غیر محل میں اپنی بیوی سے صحبت کی اور اس کی منی شرمگاہ تک چلی گئی پھر نکل گئی، یا محل ہی میں صحبت کرنے کے بعد عورت نے غسل کیا، پھر مرد کی منی شرمگاہ سے نکلی ہو تو اس عورت پر غسل واجب نہیں۔''

اصل بات یہ ہے کہ مجرد مادہ تولید کا دخول وخروج موجب غسل نہیں ہے بلکہ انسان اس عمل کی وجہ سے جو جنسی لذت اور کیف محسوس کرتا ہے اور جو لذت پورے جسم کو پہنچتی ہے، شریعت غسل کے ذریعہ اس کی تطہیر کرنا چاہتی ہے۔

اب ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ تشنہ تکمیل ''جنین'' یا انجکشن وغیرہ کے ذریعہ جو مادہ مشینی طور پر عورت کے رحم (UTERUS) میں پہنچایا جاتا ہے، ظاہر ہے اس سے وہ تسکین حاصل نہیں ہوسکتی جو اپنے شوہر کے ساتھ ہم بستری میں ہوتی ہے۔

نرودھ کی صورت میں غسل کا وجوب

غسل واجب ہونے کی بنیادی طور پر دو صورتیں ہیں: ایک تو شہوت کے ساتھ انزال، دوسرے حشفہ (سپاری) کے مقدار عضو مخصوص کا ادخال ...... لیکن اگر عضو مخصوص اس طرح کپڑے میں لپیٹ کر داخل کیا جائے کہ جسم کی حرارت ایک دوسرے کو محسوس نہ ہو اور لذّت اندوز نہ ہوسکے، نیز انزال بھی نہ ہونے پائے تو غسل واجب نہیں ہوتا۔ فقہاء نے ان صورتوں کا جن میں غسل واجب نہیں ہوتا ہے ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

''وایلاج بخرقة مانعة من وجود لذة.'' 1

لیکن نرودھ اس میں داخل نہیں ہے اس لئے کہ اس میں غلاف اتنا باریک ہوتا ہے کہ اس کے باوجود طرفین

q ردالمحتار: ۱/۱۷۴ w امداد الفتاوی: ۱/۱۵ e الهدایه: ۱/ باب التیمم

لذّت یاب ہوتے ہیں اور اس کی صنعت کا منشا ہی یہ ہے کہ جنسی لطف بھی اٹھایا جائے اور اولاد کا بار بھی نہ ہو۔ لہٰذا نرودھ کے ساتھ مجامعت کی صورت میں بھی غسل واجب ہوگا۔

غسل و وضو میں بال کے مصنوعی جوڑوں کا حکم

بالوں کے مصنوعی جوڑے جو ہمارے زمانے میں عورتیں بکثرت استعمال کرنے لگی ہیں، اور جن سے رسول اللہ § نے منع فرمایا ہے۔[2]

اگر ان کو باندھ ہی لیں تو سوال یہ ہے کہ وضو و غسل میں ان کا کیا حکم ہوگا؟...... چونکہ یہ بال اس کے جسم کا حصہ نہیں ہیں، نہ کسی ضرورت کی بناء پر لگائے گئے ہیں اور نہ ان کا نکالنا چنداں دشوار ہے۔ اس لئے اس کی حیثیت ایک خارجی چیز کی ہوگی۔ غسل میں تو یوں بھی عورتوں کے لئے بال کی جڑوں تک پانی پہنچانا کافی ہے بال دھونا ضروری نہیں۔

”ولیس علی المرأة ان تنقض ضفائرها فی الغسل اذا بلغ الماء اصل الشعر.“ [3]

وضو میں بھی ان کی حیثیت یہی ہوگی۔ مثلاً اگر کوئی خاتون اس طرح سر کا مسح کرے کہ صرف مصنوعی بالوں کے حصہ پر مسح ہو اور اصلی بالوں پر کم از کم چوتھائی سر کے مقدار بھی مسح نہ ہو پائے تو کافی نہ ہوگا۔ ان کو اپنے اصل بالوں پر مسح کرنا چاہئے۔

قرآنی آیات کے کیسٹ بے وضو چھونا

لکھی ہوئی آیات کو ناپاکی کی حالت میں چھونا درست نہیں، اس پر سبھوں کا اتفاق ہے۔ کیسٹ، ظاہر ہے تحریر نہیں ہے اس لئے مولانا اشرف علی تھانوی Ã (۱۲۸۰۔۱۳۶۲ھ) نے اس کو بے وضو بھی چھونے کی اجازت دی ہے[4] اور دلیل یہ پیش کی ہے کہ یہ زیادہ سے زیادہ ”قرآن کی آواز“ ہے اور قرآن کی آواز کے جسم سے مس ہونے کے لئے پاکی ضروری نہیں، ورنہ تو جنبی کے لئے قرآن کا سننا بھی درست نہیں ہوتا۔

لیکن مسئلہ کا دوسرا رخ یہ ہے کہ ”قرآن“ کو چھونے کی ممانعت کا اصل سبب اس کا ”مکتوب ہونا“ نہیں ہے۔ بلکہ قرآن مجید کا احترام ہے۔ یہ تحریر الفاظ قرآنی کا نقش ہے۔ جو قرآن مجید پر دلالت کرتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح ”کیسٹ“ آواز قرآنی کا نقش ہے جو قرآن مجید پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے اگر کاغذ کا احترام واجب ہو جن میں

---

q رد المحتار: ۱/۱۵۳ w المغنی: ۱/۱۳۰

الفاظ محفوظ کئے گئے ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ ان کیسٹوں کا احترام واجب نہ ہو جن میں قرآن کی آواز کو محفوظ کیا گیا ہو۔ اس لئے آیات قرآنی کے کیسٹ بھی بلا وضو چھونا مناسب نہیں، اور کم سے کم احتیاط کے خلاف ہے...... جنبی کے لئے سماعت قرآن کے جائز ہونے سے استدلال محل غور ہے۔ اس لئے کہ قرآن مجید سننے میں سننے والے کے اختیار کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ یہ آواز بے اختیار اس کے کانوں تک پہنچتی ہے۔ اس کے برخلاف کیسٹ چھونے میں خود چھونے والا اپنے اختیار سے یہ کام کرتا ہے۔ البتہ فیتہ کے اوپر جو پلاسٹک کا کیس ہے اس کی حیثیت غلاف کی ہوگی اور اس کے ساتھ چھونے میں مضائقہ نہیں۔

جنابت میں قرآن کی کتابت وٹائپ

جنابت کی حالت میں قرآن مجید کا لکھنا درست نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر کاغذ اس طرح ہو کہ اس پر ہاتھ رکھنے کی نوبت نہ آئے تو بھی درست نہ ہوگا۔ چاہے ایک آیت سے بھی کم کیوں نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنبی کے لئے قرآن مجید کی کمپوزنگ (COMPOSING) اور اس کو ٹائپ کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

''والجنب لا يكتب القرآن وان كانت الصحيفة على الارض ولا يضع يده عليها وان كان مادون الآية. '' 1

D: ''جنبی قرآن مجید کی کتابت نہ کرے خواہ ایسا ہی کیوں نہ ہو کہ کاغذ زمین پر ہو اور وہ اس پر اپنا ہاتھ نہ رکھے، چاہے وہ ایک آیت سے کم ہی کیوں نہ ہو۔''

اگر وضو نہ ہو تو اس طرح لکھ سکتا ہے کہ ہاتھ کاغذ سے نہ لگے۔

''لاتكره كتابة القرآن والصحيفة واللوح على الارض. '' 2

D: ''بے وضو کے لئے قرآن کی کتابت اس طرح مکروہ نہیں ہے کہ کاغذ اور تختی زمین پر ہو۔''

مگر اس میں بھی اختلاف ہے اس لئے احتراز بہتر ہے۔ یہ حکم جس طرح کتابت کے لئے ہے اسی طرح ٹائپ اور کمپوزنگ کے لئے بھی ہے۔

قرآن مجید کی غلاف نما جلد

قرآن مجید کی ایک جلد تو وہ ہے جو جلد سازی میں قرآن کے اوراق کے ساتھ پیوستہ کردی جاتی ہے، اس کو الگ

---

q ابوالحسن شرنبلالی، نور الایضاح. مع مراقی الفلاح: ۵۵ ط: دار الایمان دمشق

w بخاری: ۲/ باب الوصل فی الشعر، کتاب اللباس وغیرہ

e ہندیہ: ۱/ ۳ فرائض غسل　　r امداد الفتاوی: ۱/ ۱۴۵

کرنا اس کے بغیر ممکن نہیں ہوتا کہ ان اوراق کو جس سلائی نے مربوط رکھا ہے اسے توڑ دیا جائے، ایسی جلد بجائے خود مصحف قرآنی کے حکم میں ہے، ناپاک آدمی کے لئے اس کا چھونا اور پکڑنا درست نہیں ہے اور اگر ایسی جلد ہو جو باآسانی اس سے علیحدہ کی جاسکتی ہو جیسا کہ آج کل بیگ نما جلدیں ہیں تو ان کو چھوا جاسکتا ہے اور یہ غلاف کے حکم میں ہے جن کے ساتھ فقہاء نے بلا وضو بھی قرآن مجید کو چھونے کی اجازت دی ہے۔[1]

قرآنی آیات کے تمغے

آج کل دھاتوں کے بنے ہوئے مختلف تمغے گلوں میں پہننے اور بازوؤں وغیرہ پر باندھنے کا ایک گونہ رواج سا ہوگیا ہے۔ اس قسم کی نمائشی مسلمانیت گو اسلام میں نہ مطلوب ہے اور نہ پسندیدہ۔ لیکن اگر کوئی اس قسم کے تمغوں کا استعمال کر ہی لے جن پر آیات وغیرہ لکھی ہوں تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر اس میں پوری آیت لکھی ہو تو قرآن مجید کے حکم میں ہے۔ اس کو چھونا جائز نہیں ہے۔

"لا یجوز مس شئ مکتوب فیه شئ من القرآن من لوح اودراهم او غیر ذالک اذا کانت آیة تامة." [2]

D: "کسی ایسی چیز کا چھونا جائز نہیں ہے جس میں قرآن کا کچھ حصہ لکھا ہوا ہو جیسے تختی یا درہم وغیرہ، بشرطیکہ مکمل ایک آیت ہو۔"

رہ گیا یہ کہ اس کو اس طرح لٹکانا اور باندھنا جائز ہوگا یا نہیں؟

تو جس پر غسل واجب ہو اس کے لئے تو بہر حال ناجائز ہوگا اس لئے کہ شریعت اس کو سراپا ناپاک تصور کرتی ہے، اسی طرح جس کو صرف وضو کی ضرورت ہو وہ بھی اعضاء وضو یعنی ہاتھ وغیرہ سے نہ چھوئے۔ البتہ اعضاء وضو کے علاوہ دوسرے اعضاء سے چھونا اور مس کرنا درست ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات کی رائے ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں، اس لئے کہ شریعت کا حکم وضو دینا اس بات کی علامت ہے کہ ناپاک صرف یہی اعضاء ہیں اور کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ دوسرے اعضاء سے بھی مس کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ جسم کی یہ غیر محسوس ناپاکی قابلِ تقسیم نہیں ہے کہ بعض حصوں کو پاک اور بعض کو ناپاک کہا جائے۔

پہلی رائے کے مطابق ایسے تمغوں کا گلے میں لٹکانا یا بازو میں باندھنا درست قرار پائے گا اس لئے کہ وہ اعضاء وضو سے مس نہیں کرتے جب کہ دوسری رائے کے مطابق یہ بات ناجائز قرار پائے گی کیوں کہ ان کے نزدیک سارے اعضاء کا حکم یکساں ہے۔ احتیاط اس دوسری رائے میں ہے اور اسی لئے فقہاء نے اس کو زیادہ صحیح قرار دیا

q الفتاوی الهندیه: ۲۰/۱ w الدرالمختار: ۱۸/۱

B

ہے۔[1]

یہی حکم قرآن مجید کے ان چھوٹے نسخوں کا بھی ہونا چاہئے جنہیں ہمارے زمانے میں تعویذ کے بطور استعمال کیا جاتا ہے اور جسے خوردبین کی مدد کے بغیر پڑھا نہیں جاسکتا...... ہاں البتہ تعویذ یا قرآن مجید تانبے کے غلاف میں ہو جیسا کہ رواج ہے تو اب چھونے میں مضائقہ نہیں۔

ایسے تمغے اور قرآن مجید کو استنجاء کی حالت میں ساتھ رکھنا یا بیت الخلاء میں لے جانا بھی مکروہ ہے:

''یکرہ ان یدخل فی الخلاء ومعہ خاتم علیہ اسم اللہ تعالیٰ او شئ من القرآن.'' 2

D: ''بیت الخلاء میں ایسی انگوٹھی لے کر داخل ہونا مکروہ ہے جس پر اللہ کا نام ہو یا قرآن کا کچھ حصہ لکھا ہوا ہو۔''

ترجمہ قرآن کا حکم

قرآن مجید کا ترجمہ خواہ کسی زبان میں ہو مسلمان آدمی کے لئے اس کا بلا وضو چھونا مکروہ ہے۔ اس میں اردو، فارسی، انگریزی وغیرہ سب داخل ہے۔ اس لئے کہ گو کہ کلام الٰہی اصل عربی الفاظ ہیں مگر مقصود تو یہی معانی اور مفاہیم ہیں۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

''ولو کان القرآن مکتوبا بالفارسیة یکرہ لھم مسہ عند ابی حنیفة وکذا عندھما علی الصحیح. '' 3

دوسرے فقہاء کے نزدیک، ترجمہ قرآن کے حکم میں نہیں ہے، اس لئے اس کو بلا وضو چھونے میں حرج نہیں، تاہم ظاہر ہے کہ امام ابوحنیفہ Ã کی رائے قرین احتیاط ہے۔

قرآن کے نقوش واعداد

قرآن کے نقوش واعداد کی حیثیت قرآن مجید کی نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ عدد کسی دوسرے جملے کا بھی ہوسکتا ہے۔ مثلاً قرآن مجید کی کسی آیت کا جنبی کے لئے پڑھنا درست نہیں ہے۔ لیکن اگر اس آیت میں آنے والے تمام حروف تہجی کو الگ الگ کہے تو اجازت ہے:

''اذا حاضت المعلمة فینبغی لھا ان تعلم الصبیان کلمة کلمة وتقطع. '' 1

اس لئے کہ یہ علاحدہ حروف کچھ ضرور نہیں کہ آیت قرآنی ہی بنیں۔ یہی حال ان اعداد کا ہے۔ اسی سے یہ بھی

q الفتاوی الھندیہ: ۱ / الابغلاف متجاف عنہ کالخریطة والجلد المشرز. w الجوھرة النیرة، ج: ۱

واضح ہوگیا کہ ''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم'' کی بجائے ۷۸۶ کہہ دینا یا لکھ دینا کافی نہیں ہے۔

اسپرٹ و ٹنکچر

اسپرٹ و ٹنکچر وغیرہ کے بارے میں ڈاکٹروں کی تحقیق ہے کہ یہ ''جوہر شراب'' ہیں البتہ ان میں زہر کے اجزاء بھی پائے جاتے ہیں۔ جو چیز شراب ہو اس میں مفتی بہ قول کے مطابق کم وبیش کی کوئی تفریق نہیں ہے، کم ہوں یا زیادہ، حرام ہوں گے اور اسی لئے ناپاک بھی ہوں گے۔

اس لئے یہ ہوں گے تو ناپاک ہی، خواہ مخواہ ان کو لگانا درست نہیں اور لگ جائے تو دھونا واجب ہوگا۔ البتہ چونکہ اس کا استعمال بطور دوا کے ہوتا ہے اس لئے کوئی متبادل دوا نہ ملنے یا اس کے حاصل کرنے کی استطاعت نہ ہونے یا اس کی تلاش تک مرض کے بڑھ جانے اور شدّت اختیار کر لینے کی صورت میں اس کا استعمال کرنا درست ہوگا۔ امام ابو حنیفہ Ã کا اصل مسلک تو یہ ہے کہ حرام چیزوں سے علاج نہیں کیا جاسکتا۔ مگر فقہاء احناف نے بھی ازراہ حاجت اس کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔[2]

اور حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ § نے اصحابِ عُرینہ کو اونٹ کا پیشاب پینے کا حکم فرمایا تھا۔[3]

اسپرٹ کا استعمال بعض ایسی چیزوں میں بھی ہوتا ہے جن کا بکثرت تعامل ہے اور ہمارے زمانہ میں اس سے بچنا بہت مشکل ہے۔ مثلاً کپڑوں کے رنگ، روشنائی، رنگے ہوئے کپڑے وغیرہ، ان کا استعمال بھی درست ہوگا۔ ایک تو اس لئے کہ ان کا استعمال عام ہوگیا ہے اور ''ابتلاء عام'' کی صورت پیدا ہوگئی ہے جو فقہی احکام میں تخفیف کا باعث بن جاتا ہے۔ فمن القواعد الشرعية المتفق عليها ''ان الامر اذ اضاق اتسع. ''[4]

دوسرے اسپرٹ، روشنائی وغیرہ میں پڑنے کے بعد گویا اپنی حقیقت کھو دیتا ہے اور اس کی اصل ہی بدل جاتی ہے اور ناپاک چیز جب اس حد تک بدل جائے کہ اس کی پہلی حقیقت ہی باقی نہ رہے تو اس کے بعد وہ ناپاک باقی نہیں رہتی۔

الکحل ملی ہوئی خوشبو

آج کل جو سینٹ استعمال کئے جاتے ہیں ان میں عام طور پر الکحل کی آمیزش ہوتی ہے اور الکحل بنیادی طور پر

q والمنع اصح كذا فى الزاهدى، الفتاوى الهنديه: ۱/ ۳۸ w الفتاوى الهنديه: ۱/ ۵۰ بحث الاستنجاء

e الفتاوى الهنديه: ۱/ الفصل الرابع فى احكام الحيض والنفاس والاستحاضه

ایک نشہ آور شئی ہے، نشہ آور سیال چیزیں حرام بھی ہیں اور ناپاک بھی، اور محض خوشبو کے لئے اس کا استعمال معمولی درجہ کی ضرورت بھی نہیں کیوں کہ ایسی عطریات بھی موجود و دستیاب ہیں جو الکحل سے خالی ہوتی ہیں، اس لئے سینٹ کا استعمال درست نہیں، فتاویٰ عالمگیری میں امام محمد Ã کی کتاب الاصل کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے:

''اذا طرح فی الخمر ریحان یقال لہ سوسن حتی توجد رائحتہ فلا ینبغی ان یدھن اویتطیب بھا ولا یجوز بیعھا. '' 1

D: ''اگر شراب میں خوشبودار پھول ڈال دیا جائے جس کو ''سوسن'' کہا جاتا ہے تا کہ اس کی بو محسوس کی جائے تو اس سے تیل نکالنا یا اس کو خوشبو کے طور پر استعمال کرنا نہیں چاہئے اور نہ اس کا فروخت کرنا جائز ہے۔''

پیشاب فلٹر کرنے کے بعد

ایک چیز ہے کسی شئی کی ماہیت اور حقیقت کو تبدیل کر دینا اور دوسری اس کا تجزیہ کر گزرنا (DECOMPOSE) اگر کسی چیز کی حقیقت ہی یکسر بدل دی جائے تو اس کے احکام بھی بدل جائیں گے۔ اور اگر محض اس کے بعض اجزاء کسی طرح الگ کر لئے جائیں تو اس کی وجہ سے اس کے احکام نہیں بدلیں گے۔ مثلاً پائخانہ جلا کر راکھ بنا دیا جائے تو اب وہ راکھ ناپاک شمار نہ ہوگی۔2

شراب میں نمک ڈال کر سرکہ بنا دیا جائے تو اس کی حرمت اور ناپاکی ختم ہوجائے گی 3 لیکن اگر کسی طرح سائیٹفک طریقہ پر اس کے بعض اجزاء نکال لئے جائیں جس سے بو ختم ہوجائے تو اس کے باوجود وہ ناپاک رہے گا۔

پیشاب فلٹر (FILTER) کرنے کی وجہ سے غالباً اپنی حقیقت نہیں کھوتا بلکہ محض اس کے بدبودار اجزاء نکال لئے جاتے ہیں اس لئے وہ ناپاک ہی رہیں گے۔ ان کا پینا یا وضو و غسل وغیرہ کے لئے ان کا استعمال جائز نہ ہوگا اور وہ جسم کے جس حصے کو لگ جائے گا اسے ناپاک سمجھا جائے گا۔

کتے کی زبان کا مرہم

غالباً بعض امراض میں کتے کی زبان کا مرہم استعمال کیا جاتا ہے..... کتا امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک ''نجس العین'' نہیں ہے تاہم اس بات پر فقہاء احناف کا بھی اتفاق ہے کہ اس کا گوشت ناپاک ہے 2 اس لئے بہر

q الفتاوی الھندیہ: ۱/۳۸ معلّمہ جب حائضہ ہوجائے تو ایک ایک لفظ کر کے اور کاٹ کاٹ کر پڑھنا چاہئے۔
w وجوزہ فی النھایة بمحرم اذا اخبرہ طبیب مسلم ان فیہ شفاء ولم یجد مباحا یقوم مقامہ، الدر المختار: ۲۴۹/۵
e بخاری: ۳۶/۱، باب ابوال الابل ...... کتاب الوضو r الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۸۴

حال اس کا مرہم ناپاک ہوگا۔ سخت ضرورت اور کسی متبادل صورت کی عدم موجودگی کے بغیر اس کا استعمال درست نہ ہوگا۔ جہاں دوا لگائی گئی ہو وہ حصہ ناپاک ہو جائے گا اور دھونا مضر نہ ہو تو نماز کے وقت دھو لینا ضروری ہوگا۔

غیر مسلموں کے برتن

برتن کی پاکی اور ناپاکی کے سلسلہ میں اصولی طور پر تین باتیں پیشِ نظر رکھنی چاہئیں:

1 برتن دو وجوہ سے ناپاک ہوتا ہے یا تو اس لئے کہ اس کو استعمال کرنے والا وہ ہے جس کا جھوٹا ناپاک ہو۔ مثلاً کتا، سور وغیرہ یا اس لئے کہ اس میں جو چیز رکھی جائے وہ خود ناپاک ہو۔ مثلاً برتن میں خون یا شراب رکھ دی جائے۔

جہاں تک غیر مسلموں کی بات ہے تو ان کے جھوٹے ناپاک نہیں ہوتے تمام انسانوں کے جھوٹے پاک ہیں اور اس میں مسلم و کافر کا کوئی فرق نہیں ہے۔[3]

اس لئے ظاہر ہے ان کے برتن اس وجہ سے تو ناپاک نہیں ہو سکتے۔

جہاں تک ناپاکی کی دوسری وجہ ہے تو چونکہ مشرکین کے ذبیحے اور اہل کتاب کے وہ ذبیحے جن پر حضرت مسیح ® کا نام لیا جائے حرام اور نجس ہیں۔ اس لئے اس کا امکان موجود ہے کہ شاید برتن ان کے لئے استعمال کئے گئے ہوں۔ اسی طرح بعض قوموں میں کتے، سور وغیرہ بھی کھائے جاتے ہیں، ان کے برتنوں کے بارے میں بھی اس شبہ کی گنجائش ہے۔

2 عام حالات میں ان ناپاکیوں سے پاکی کے لئے صرف اس قدر کافی ہے کہ ان کو دھولیا جائے اور عادۃً ہر قوم میں کھانے وغیرہ کے بعد برتن دھو بھی لئے جاتے ہیں۔ ان برتنوں کے دھونے میں پاکی کی نیت اور ارادہ بھی ضروری نہیں محض دھو دینا کافی ہے۔ چاہے مسلمان دھوئے یا غیر مسلم۔

3 ناپاکی کا فیصلہ محض شبہ کی بناء پر نہیں کیا جا سکتا تا آنکہ اس کے لئے کافی قوی وجہ نہ ہو اور نہ شریعت ان احکام میں ضرورت سے زیادہ تفحص اور تجسس کو پسند کرتی ہے۔

حضرت عمر ؓ کے ساتھ سفر میں ایک صاحب نے مقامی باشندہ سے پانی کے ایک گڑھے کے بارے میں سوال کیا کہ اس سے درندے تو نہیں پیتے ہیں۔ حضرت عمر ؓ نے اس کا جواب دینے سے منع فرمایا۔[1]

لہٰذا جب تک قرائن کی روشنی میں برتن کے ناپاکی کے لئے استعمال کئے جانے کا غالب گمان نہ ہو اور برتن دھلا ہوا بھی نہ ہو یا اس بات کا گمان غالب ہو کہ اس کے لئے ناپاک پانی استعمال کیا گیا ہوگا اس وقت تک اس کو ناپاک شمار نہیں کیا جا سکتا اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عمر ؓ نے اپنے عہد خلافت میں اہلِ ذمہ پر یہ

q الفتاوى الهندیه: ۵/ ۴۱۰ w الفتاوى الهندیه: ۱/ ۲۳ e الفتاوى الهندیه: ۱/ ۲۳

شرط بھی عائد کی تھی کہ وہ ان کی طرف جانے والے مسلمان قافلوں کی ضیافت کریں۔2

ظاہر ہے کہ اس ضیافت کے لئے انہیں کے برتن استعمال کئے جاتے۔اسی طرح حضرت عمر ؓ کا ایک نصرانی کے گھڑے سے وضو کرنا بھی مروی ہے۔3

البتہ جس جگہ ناپاکی کا احتمال زیادہ ہو جیسے یورپ وغیرہ میں جہاں کہ سور کی چربی کا مختلف قسم کی غذاؤں میں بکثرت استعمال ہوا کرتا ہے وہاں احتیاطاً ان کے برتنوں سے بچنا چاہئے اور ان کے برتن دھوکر استعمال کرنا چاہئے۔

4

لمبے اور مدور حوض

فقہ حنفی کے مشہور قول کے مطابق پانی کثیر اس وقت سمجھا جائے گا جب دس ہاتھ لمبا اور دس ہاتھ چوڑا ہو، اگر چوکور حوض بنایا جائے تب تو ظاہر ہے کہ اسی پر عمل ہوگا۔لیکن آج کل بعض دفعہ محل وقوع کی رعایت سے یا خوبصورتی اور ڈیزائننگ کے لئے گول اور لمبے حوض بھی بنائے جاتے ہیں۔تو اگر لمبائی لئے ہوئے حوض ہوں تب تو یہ بات کافی ہوگی کہ بہ حیثیت مجموعی ایک سو مربع ہاتھ ہوں مثلاً لمبائی بیس ہاتھ ہو تو چوڑائی پانچ ہاتھ ہو5 اور اگر حوض گولائی لئے ہوئے ہو تو اس کا قطر اڑتالیس ہاتھ ہونا چاہئے چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"وان كان الحوض مدورا يعتبر ثمانية واربعون ذراعا كذافي الخلاصة وهو الاحوط كذافي محيط السرخسي." 6

پمپنگ سٹ سے کنویں کی صفائی

بعض حالات میں پورے کنویں کا انخلاء ضروری ہوتا ہے،بعض حالات میں کچھ مخصوص ڈول مثلاً ۲۰،۳۰،۴۰، ۵۰ وغیرہ نکالے جاتے ہیں اور ان تمام صورتوں میں حکم یہ ہے کہ پہلے نجاست نکال لی جائے۔اس طرح اگر پورے کنویں کا پانی کھینچنا ممکن نہ ہو تو آبادی کے عام کنوؤں کی گہرائی کا اندازہ کرکے اتنے ڈول پانی نکالا جائے فقہاء نے اپنے یہاں کے حالات کے لحاظ سے اس کا تخمینہ دوسو ڈول کیا ہے اور حضرت مولانا اشرف علی تھانوی Ã نے ہندوستان کے لحاظ سے تین سو ڈول کا۔

ان تمام صورتوں میں اصل مقصود ڈول نہیں ہے بلکہ پانی کی مطلوبہ مقدار ہے۔لہٰذا اگر نجاست نکلنے کے بعد

q ابن رشد بداية المجتهد: ۱؍۴۶۱ المسئلة الثانية فى تاثير الزكاة فى الحيوان المحرم الاكل

w الاختلاف فى نجاسة لحمه وطهارة شعره. الدرالمختار: ۱۹۲/۱ e الدرالمختار على ردالمحتار: ۲۱۵/۱

— B

پمپنگ موٹر کے ذریعہ اتنی مقدار پانی تخمیناً نکال دیا جائے تو درست بلکہ نسبتاً زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اس کے ذریعہ کنویں کا خالی کرنا زیادہ آسان اور بہتر ہے۔

حوض اور ٹنکیوں کی تطہیر

چھوٹے اور گھریلو حوض یا ٹنکیوں میں نجاست گر جائے تو اس کا کیا حکم ہوگا وہ پاک رہے گا یا ناپاک؟ اور اگر ناپاک ہو جائے تو پاک کرنے کی کیا صورت ہے؟ اس سلسلہ میں پہلے دو فقہی اصول سمجھ لینے چاہئیں۔ پانی دو طرح کا ہوتا ہے۔ بہتا ہوا یعنی ''جاری'' اور ٹھہرا ہوا یعنی ''راکد'' پھر یہ ٹھہرا ہوا پانی بھی یا تو زیادہ مقدار میں ہوگا یا کم۔ اگر کم ہے تو تھوڑی سی بھی نجاست گر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا چاہے اس نے پانی کے اوصاف، رنگ، بو، مزہ میں کوئی تبدیلی پیدا کی ہو یا نہ کی ہو۔ اور اگر پانی جاری یا کثیر مقدار میں ہے تو تھوڑی بہت نجاست گرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ ہاں اگر اتنی مقدار میں نجاست گر جائے کہ پانی کے اوصاف ہی بدل جائیں تو اب پانی ناپاک ہو جائے گا۔[1] پھر پانی کی کثیر یا قلیل مقدار کا تعین ایک مشکل بات تھی اس لئے فقہاء احناف نے اس کے لئے ایک مخصوص اور واضح حد متعین کر دی کہ اگر حوض دس ہاتھ لمبا اور چوڑا ہو یا دوسرے لفظوں میں دہ در دہ ہو تو یہ کثیر ہوگا اور اتنی مقدار میں نہ ہو تو قلیل، اسی پر فتویٰ ہے۔[2]

اب یہ پانی کی ٹنکیاں دو طرح کی ہوتی ہیں۔ ایک وہ جس میں دو طرف سے پمپ ہوں ایک طرف سے پانی کی آمد اور دوسری طرف سے نکاسی کا تسلسل ہو تو یہ جاری پانی کے حکم میں ہے، پانی ناپاک ہی نہ ہوگا اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ کسی ایک طرف سے ٹنکی بند ہو، صرف پانی کی آمد یا پانی کی نکاسی کا سلسلہ ہو لیکن مقدار میں دہ در دہ ہو تو اب بھی پانی کثیر ہونے کی وجہ سے ناپاک نہ ہوگا۔ سوائے اس کے کہ اوصاف ہی بدل جائیں۔ ہاں اگر ٹنکی مقدار میں بھی چھوٹی ہو اور پانی کی آمد و رفت کا تسلسل بھی نہ ہو تو تھوڑی سی بھی نجاست کیوں نہ گرے پانی ناپاک ہو جائے گا۔ اس کو پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس ٹنکی میں نجاست گری ہے اس میں ایک طرف سے پانی داخل کیا جائے اور دوسری طرف سے نکال دیا جائے۔ جوں ہی پانی نکل جائے ٹنکی پاک ہو جائے گی۔ البتہ اگر کوئی ''ذی جسم'' نجاست گری ہو مثلاً مردہ جانور وغیرہ تو ضروری ہوگا کہ اس عمل سے پہلے اس نجاست کو نکال دیا جائے۔

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

''اذا کان الحوض صغیرا یدخل فیہ الماء من جانب ویخرج من جانب یجوز

q موطاء امام مالک عن یحیی بن عبدالرحمٰن　　w موطاء امام مالک عن اسلم

e المغنی: ۱/۶۲، فصل: ۷۹، بخاری: ۱/ باب وضوء الرجل مع امراته الخ

r دیکھئے: المغنی: ۱/ بحواله بخاری ومسلم　　t ردالمحتار: ۱/۱۴۲　　y الفتاوی الهندیه: ۱/۱۸

الوضوء فيه من جميع جوانبه،.... حوض صغير تنجس مائه فدخل الماء الطاهر فيه من جانب وسال ماء الحوض من جانب اٰخر كان الفقيه ابو جعفر يقول كما سال ماء الحوض من الجانب الاٰخر يحكم بطهارة الحوض. ‘‘ 1

D: ’’جب حوض چھوٹا ہو، اس میں ایک طرف سے پانی داخل ہو اور دوسری طرف سے نکلے تو ہر طرف سے وضو کرنا درست ہوگا...... چھوٹا حوض جس کا پانی ناپاک ہو پھر اس میں ایک طرف سے پاک پانی داخل ہو اور دوسری جانب سے بہہ جائے تو فقیہ ابوجعفر کہتے تھے کہ جیسے ہی پانی دوسری جانب سے بہہ جائے حوض کے پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔‘‘

پیشاب کا نمک

پیشاب کو پکا کر اس کی ’’شوریت‘‘ کو نکال کر نمک بنا دیا جاتا ہے، اس نمک کا کھانا درست ہوگا یا نہیں؟...... اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے ایک اصول سمجھ لینا چاہئے دو چیزیں ہیں اور دونوں کے احکام جداگانہ ہیں۔ ایک ہے حقیقت کا بدل جانا، جس کو فقہاء ’’استحالہ‘‘ وغیرہ سے تعبیر کرتے ہیں، دوسرے ایک شئی کے مختلف اجزاء کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر دینا جس کو ’’تجزیہ‘‘ کہا جا سکتا ہے۔ کسی شئی کی حقیقت بدل جائے تو احکام بدل جاتے ہیں، مگر محض ’’تجزیہ‘‘ سے احکام نہیں بدلتے۔

اب سوال یہ ہے کہ یہاں حقیقت ہی بدل گئی ہے یا صرف مختلف اجزاء ایک دوسرے سے علیحدہ کر کے نمک کو بھی الگ کر دیا گیا ہے...... زیر بحث مسئلہ میں اس کا کوئی قطعی فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ اس لئے احتیاط اسی میں ہے کہ اس کو ناپاک اور حرام ہی سمجھا جائے۔

پتھر کوئلہ پر تیمّم

کوئلہ پر تیمّم کرنا درست نہیں ہے، لیکن پتھر کوئلہ چونکہ ایک درجہ میں ’’پتھر‘‘ ہے اور جلے ہوئے پتھر پر بھی فقہاء نے تیمّم کی اجازت دی ہے۔ اس لئے تیمّم کیا جا سکتا ہے۔ ’’الارمادالحجر فيجوز كحجر مدقوق w ‘‘ پتھر کوئلہ کے کہ وہ باریک کوٹے ہوئے پتھر کی طرح جائز ہے۔‘‘

البتہ اگر دوسری کوئی شئی تیمّم کے قابل موجود ہو تو بہتر ہے کہ اس پر تیمّم کرے۔

q مراقی الفلاح: ۱۷.۱۶ ط: دارالایمان دمشق، بیروت w فتاویٰ عالمگیری : ۱/۱۰

صابن میں ناپاک اشیاء ڈالنا

مغربی ممالک سے جو صابن آتے ہیں ان کے بارے میں کبھی کبھی اس قسم کی اطلاعات بھی سننے کو ملتی ہیں کہ ان میں بعض ناپاک اجزاء سور کی چربی وغیرہ کا استعمال کیا جاتا ہے۔ اول تو یہ یقینی اور معتبر اطلاع نہیں ہوتی۔ محض ظن وگمان کے درجہ کی چیز ہوتی ہے اور شریعت اس قسم کے اندیشہ ہائے دور دراز کو پسند نہیں کرتی۔

دوسرے فقہاء نے اس کو دو وجوہ سے پاک قرار دیا ہے۔ ایک یہ کہ ایسے ناپاک اجزاء صابن میں مل کر اپنی اصلی حقیقت کھو دیتے ہیں اور کوئی ناپاک شئی جب اس حد تک بدل جائے کہ اپنی اصلی حقیقت ہی کھو دے تو اس کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں۔ مثلاً منی ناپاک ہے وہ خون بن جائے تو بھی ناپاک ہے۔ اس کے بعد جب گوشت بن جائے تو اب پاک ہے کہ حقیقت بدل چکی ہے۔ مشک ناپاک خون ہے لیکن جب مشک بن گیا تو پاک ہے۔ غیر ماکول اللحم جانوروں کی ہڈیاں بھی حرام ہیں، مگر جب ان کا نمک بنا دیا گیا تو اب حلال ہیں۔

دوسرے اس کے استعمال کی اس قدر کثرت ہے کہ اس سے احتراز دشوار ہے۔ ایسی چیز کو فقہاء کی اصطلاح میں ''عموم بلویٰ'' سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کی وجہ سے حکم میں ایک گونہ نرمی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کا تقاضا بھی ہے کہ ایسے صابنوں کا استعمال جائز اور درست ہو۔ علامہ شامی کا بیان ہے:

''جعل الدهن النجس في صابون يفتى بطهارته لانه تغير والتغير يطهر عند محمد ويفتى به للبلوى. '' 2

D: ''ناپاک تیل صابن میں ڈالا جائے تو اس کے پاک ہونے کا فتویٰ دیا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ تغیر ہے اور تغیر امام محمد Ã کے نزدیک پاکی کا باعث ہے اور ابتلاء عام کی وجہ سے اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔''

ناپاک چیزوں کی تقطیر

بعض یونانی اور آیورویدک دواؤں کے لئے تقطیر کا عمل کیا جاتا ہے یعنی جس چیز کے قطرات حاصل کرنے ہوں اس کو ابالتے ہوئے اوپر کوئی ایسی چیز رکھ دی جاتی ہے جو نکلنے والے بھاپ کو قطرات کی شکل میں محفوظ کر لے...... اس سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ اگر ناپاک چیز پر عمل تقطیر کیا جائے تو اس سے حاصل ہونے والے قطرات بھی ناپاک ہی شمار ہوں گے فقہاء لکھتے ہیں:

q فتاویٰ عالمگیری : ۱/۷ اآ۔گے غسل خانے کی ٹنکیوں کے بارے میں مزید احکام مذکور ہیں۔

"فلوا ستقطرا لنجاسة فمائيتها نجسة لانتفاء الضرورة." [1]

D: "اگر کسی ناپاک چیز پر عمل تقطیر کیا، تو اس سے حاصل شدہ پانی ناپاک ہوگا۔"

دونی میں جانور پیشاب کردے

ہندو پاک میں دیہات اور قریہ جات کے علاقہ میں دانہ کو پودے سے الگ کرنے کے لئے اب بھی جانوروں کے ذریعہ روندنے کا قدیم طریقہ مروج ہے، جس کو دونی اور بعض علاقوں میں کچھ اور نام دیا جاتا ہے، دونی کے درمیان بعض اوقات جانور پیشاب کردیتے ہیں، اگر پیشاب دہان پر کیا گیا ہو اور معمولی مقدار میں ہو تب تو چاول تک اس کا اثر نہیں پہنچتا اس لئے اس کے پاک ہونے میں کوئی کلام نہیں، لیکن اگر معاملہ گیہوں کا ہو تو ایسی صورت میں نجاست کا اثر فوراً دانے میں پہنچتا ہے، اور یہ ایسی دشواری ہے جس سے بچنا نہایت مشکل ہے۔

اس لئے فقہاء نے اس کے لئے از راہ ضرورت ایک تدبیر بتائی ہے کہ چونکہ پیشاب زدہ حصہ معلوم نہیں اس لئے تھوڑا سا گیہوں نکال کر دھولیا جائے اور پھر اسے پورے غلہ کے ساتھ ملادیا جائے تو یہ پورا غلہ پاک متصور ہوگا۔

"الحنطة تداس بالحمر تبول وتروث ويصيب بعض الحنطة ويختلط ما اصيب منها بغيره قالوا لو عزل بعضها وغسل ثم خلط الكل ابيح تناولها." [2]

D: "گیہوں کی جانوروں کی ذریعہ دونی کی جاتی ہے، جانور پیشاب، پاخانہ کردیتے ہیں، گیہوں کے کچھ حصہ میں اس کا اثر پہنچ جاتا ہے، پھر نجاست میں ملوث وہی حصہ گیہوں کے دوسرے حصوں سے رل مل جاتا ہے، فقہاء کہتے ہیں کہ اگر اس میں سے کچھ حصہ کو علاحدہ کرکے دھودے اور پھر پورے گیہوں کو ملادے تو اس کا استعمال مباح ہے۔"

ڈرینج سے قریب کنواں یا بورنگ

جس مقام پر بیت الخلاء کا ٹینک بنا ہوا ہو یا ڈرینج کی نالیاں جہاں سے گزرتی ہوں وہاں کتنی دوری پر کنواں کھودا جاسکتا ہے، یا پائپ کیا جاسکتا ہے؟ یہ بھی ایک اہم مسئلہ ہے، بعض فقہاء نے ایسی گندی جگھوں سے پانچ یا سات ہاتھ کے فاصلے سے کنواں کھودنے کی اجازت دی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ زمین کی سختی ونرمی کے لحاظ سے یہ مقدار مختلف ہوسکتی ہے، لہٰذا ماہرین ارضیات اور تجربہ کار حضرات جتنا فاصلہ بتلائیں اتنے فاصلہ سے کنواں وغیرہ کھودنا چاہئے، علامہ شامی کا بیان ہے۔

"والحاصل انه يختلف بحسب رخاوة الارض وصلابتها، ومن قدره اعتبر حال

q الدر المختار: ۱/۱۶۰ w ردالمحتار: ۱/۱۰ نیز دیکھئے البحر الرائق: ۱/۲۲۷

ارضه. ‘‘ 1

D: ’’حاصل یہ کہ زمین کی نرمی اور سختی کے لحاظ سے یہ مختلف ہوسکتی ہے اور جس نے بھی مقدار مقرر کی ہے، انہوں نے اپنے یہاں کی زمینی کیفیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے مقرر کی ہے۔‘‘

اگر مناسب فاصلہ قائم نہ رکھا گیا اور کنویں کے پانی میں بو، مزا، یا رنگ کو متغیر اور نجاست سے متاثر پایا گیا تو یہ پانی ناپاک ہوگا۔

’’بئر الماء اذا كانت بقرب البئر النجسة فهي طاهرة مالم يتغير طعمه اولونه اوريحه. ‘‘2

D: ’’پانی کا کنواں اگر ناپاک کنویں کے قریب ہو تو جب تک کہ اس کا رنگ بو اور مزہ نہ بدل دے، اس کا پانی پاک رہے گا۔‘‘

چھتوں میں گوبر کا استعمال

بعض مقامات پر چھتوں کی تعمیر میں گوبر کا استعمال کیا جاتا ہے اور یہی معاملہ مسجد کی چھتوں کے ساتھ ہوتا ہے، اگر گوبر کا کوئی متبادل موجود ہو تو خصوصیت سے مسجد کی چھتوں میں اس سے اجتناب برتنا چاہئے، لیکن اگر چھت کی مضبوطی اور اس کے استحکام کے لئے اس کی ضرورت ہو تو گوبر کا استعمال کیا جاسکتا ہے، علامہ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں:

’’وفي التجنيس اذا نزح الماء النجس من البئر يكره ان يبل به الطين ويطين به في المسجد اوارضه لنجاسته بخلاف السرقين اذا جعله في الطين لان في ذالک ضرورة لانه لايتهيأالابذالک‘‘ 3

D: ’’تجنیس میں مذکور ہے کہ اگر کنویں سے ناپاک پانی نکالا جائے تو اس سے مٹی تر کرنا اور اس تر کی ہوئی مٹی سے مسجد یا اس کی زمین لیپنا مکروہ ہے۔ برخلاف مٹی میں ملائے ہوئے گوبر کے کہ اس میں ضرورت ہے، اس لئے کہ وہ اس کے بغیر قابل استعمال نہیں ہو پاتا ہے۔‘‘

گوبر سے لپائی

دیہات وقریہ جات میں گوبر سے مٹی کے مکانات لیپنے کا رواج عام ہے، سوال یہ ہے کہ اس طرح لیپا ہوا مکان پاک رہے گا یا ناپاک؟ اور اس پر نماز پڑھنی درست ہوگی یا نہیں؟......اس کا جواب اس پر موقوف ہے کہ گوبر کا کیا حکم ہے؟ فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے، امام ابوحنیفہ Ã اور ابویوسف Ã کے نزدیک گوبر نجاست خفیفہ ہے، البتہ امام مالک Ã نے ابتلاء عام کی وجہ سے پاک قرار دیا ہے۔

q کبیری: ۱۹ نیز ملاحظہ ہو ردالمحتار: ۲۳۸/۱ w هنديه: ۵/۱ نیز دیکھئے مجمع الانهر: ۶۴/۱

"عـــنـدھــمـــا مــخــفــفة لا ختـلاف الـعـلـمـــاء اذا اختـلاف الـعـلـمـــاء يـورث التـخـفيف عندهما، فان مالكايرى طهارته لعموم البلوى." 1

D: "علماء کے مابین اختلاف کی وجہ سے شیخین کے یہاں گوبر نجاست خفیفہ ہے، اس لئے کہ کسی شئی کی طہارت ونجاست میں علماء کا اختلاف اس کو "خفیفہ" کردیتا ہے، چنانچہ امام مالک Ã عموم بلویٰ کے پیش نظر گوبر کی طہارت کے قائل ہیں۔"

فتویٰ بھی اس مسئلہ میں اس کے نجاست خفیفہ ہونے ہی پر ہے، لیکن امام محمد Ã کے بارے میں بھی منقول ہے کہ انہوں نے آخر زمانہ میں ابتلاء عام اور لوگوں کی مشقت کو دیکھتے ہوئے گوبر کو پاک قرار دیا تھا۔[2] لہٰذا خیال ہوتا ہے کہ اہل شہر کے لئے تو یہ ناپاک ہی ہے، لیکن ایسے علاقے جہاں اس طرح گوبر کے استعمال کا عام رواج ہو، وہاں اس پر نماز پڑھنا درست ہوگا، یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ گوبر کے لیپ پر پھر مٹی کا لیپ نہ کیا جائے، اگر گوبر سے لیپی ہوئی زمین کو مٹی سے پھر لیپ دیا جائے کہ گوبر چھپ جائے اور اس کی بو محسوس نہ ہو، تب تو یوں ہی زمین پاک ہی ہوگی۔

ناپاک چیز کے عمل تقطیر سے حاصل ہونے والے قطرات

یونانی دواؤں کی تیاری کے لئے زمانہ قدیم سے جو طریقے مروج ہیں ان میں ایک "عمل تقطیر" بھی ہے۔ عمل تقطیر سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کو گرم کیا اور جوش دیا جائے اس سے جو بھاپ اٹھے اس کے قطرات کو محفوظ کرلیا جائے۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر کسی ایسی چیز کو جوش دیا گیا جو ناپاک ہے اس کے قطرات جمع ہوگئے اور از راہ علاج بیرونی طور پر ان کا استعمال کیا گیا یا یونہی کپڑے وغیرہ میں لگ جائے تو یہ قطرات پاک سمجھے جائیں گے یا ناپاک؟

فقہاء کی تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ گو اس سلسلہ میں دونوں طرح کے اقوال ہیں پاک ہونے کے بھی اور ناپاک ہونے کے بھی۔ لیکن صحیح اور راجح قول یہی ہے کہ ان کو پاک سمجھا جائے گا۔ علامہ شامی Ã کا بیان ہے:

"وما يصيب الثوب من بخارات النجاسة قيل ينجسه وقيل لا وهو الصحيح." 1

D: "نجاست کے جو بخارات کپڑوں میں لگ جائیں تو بعض حضرات کی رائے ہے کہ وہ ناپاک ہوجائے گا اور بعض حضرات کی رائے اس کے خلاف ہے اور یہی زیادہ صحیح ہے۔"

q ردالمحتار: ۱/۱۶۳ w تاتارخانیه: ۱/۹۹ e البحر الرائق: ۱/۱۲۲، وكذافي الفتاوى السراجيه: ۷۱

Š نماز

جن نمازوں کے اوقات نہ آئیں!

اسلام میں اکثر عبادات اوقات سے متعلق ہیں۔ ان میں نماز تو ایسی عبادت ہے جو دن اور رات میں پانچ بار پڑھی جاتی ہے، جن میں دو نمازیں سورج کے روشن ہوتے ہوئے ادا ہوتی ہیں، دو رات میں، ایک رات ختم ہونے اور سورج طلوع کے درمیان، صورت حال یہ ہے کہ سورج کے طلوع وغروب کے اعتبار سے بعض علاقے غیر معتدل واقع ہوئے ہیں۔ یہ تین طرح کے ہیں: ایک وہ ہیں جہاں سورج غروب ہونے کے بعد تھوڑے وقفہ کے بعد ہی شفق پر صبح طلوع ہوجاتی ہے، گویا یہاں فجر کا وقت ملتا ہے، ظہر عصر کے اوقات بھی ملتے ہیں، البتہ مغرب اور عشاء کے لئے بہت معمولی وقت مل پاتا ہے، اسی میں مغرب اور عشاء ادا کرلی جائے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ سورج غروب ہونے کے ساتھ ہی شفق پر صبح کی سفیدی پھیل جائے یا غروب ہونے کے ساتھ ہی سورج نکل آئے، ان صورتوں میں مغرب وعشاء یا عشاء اور فجر کا وقت ہی نہیں مل پاتا ہے۔

تیسری صورت ان مقامات کی ہے جہاں کئی کئی ماہ سورج غروب نہیں ہوتا یا غروب ہونے کے بعد طلوع نہیں ہوتا، جیسا کہ فقہاء نے مقام بلغار وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جن نمازوں کے اوقات ہی نہ آئیں وہ نمازیں فرض ہوں گی یا نہیں؟ اور اگر فرض ہیں تو ان کی ادائیگی کی کیا صورت ہوگی؟

ان نمازوں کی فرضیت کے بارے میں دو نقاط نظر پائے جاتے ہیں، ایک یہ کہ جن نمازوں کے اوقات نہیں آئیں، ان کی فرضیت ساقط ہوجائے گی، یہ رائے، شرنبلالی، طحطاوی، صاحب کنز، صاحب درر، بقالی، حلوانی، مرغینانی اور حلبی È کی ہے[1] دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ اس صورت میں بھی نماز پنجگانہ کی فرضیت باقی رہے گی، مشائخ حنفیہ میں برہان کبیر، علامہ ابن ہمام، ابن شحنہ، حصکفی اور شامی È کا رجحان اسی طرف ہے[2]..... پہلے نقطہ نظر کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں اوقات کی حیثیت محل اور ظرف کی ہے اور جب کسی چیز کا محل ہی باقی نہ رہے تو اس کو واجب قرار دینے کا کوئی معنی نہیں جیسے اگر کسی شخص کے ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے ہوں تو ظاہر ہے وضو میں ہاتھ پاؤں دھونے کا

q مجمع الانہر: ۱/۶۲ w الدر المنتقی علی ھامش المجمع: ۱/۶۲

حکم ساقط ہوجائے گا۔اسی طرح جن نمازوں کے اوقات نہ آتے ہوں،ان نمازوں کا وجوب بھی ساقط ہوجائے گا۔

جو حضرات وقت کے نہ پائے جانے کے باوجود نماز کے وجوب کے قائل ہیں،ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے علاقہ ومقام کی تفریق کے بغیر تمام کرۂ ارض میں رہنے والے مسلمانوں پر پانچوں نمازیں فرض قرار دی ہیں،اس لئے کسی خاص علاقہ میں رہنے والے مسلمانوں سے ان میں سے کوئی نماز ساقط نہیں ہوسکتی......ان حضرات کی ایک اہم دلیل حضرت نواس بن سمعان ؓ کی روایت ہے جس میں مروی ہے کہ آپ § نے فرمایا کہ دجال کے ظہور کے وقت ایک دن ایک سال کے برابر ہوگا،حضور § کی اس پیشن گوئی پر ایک صحابی کا سوال وجواب اس طرح نقل کیا گیا ہے۔

”قلنا یارسول اللّٰہ فذالک الیوم الذی کسنة ایکفینا فیہ صلوۃ یوم قال لا اقدروا له قدره. “ 4

D: ”ہم لوگوں نے دریافت کیا کہ اے اللہ کے رسول § ! جس وقت دن سال کے مساوی ہوگا،تو کیا اس روز ہمارے لئے ایک دن کی نماز ادا کر لینا کفایت کر جائے گا؟ آپ § نے فرمایا: ”نہیں وقت کا حساب لگالو“

واقعہ یہ ہے کہ کتاب وسنت اور دین کے مجموعی مزاج سے زیادہ قریب یہی دوسری رائے ہے کہ اوقات نہ ملنے کے باوجود بھی ہر مسلمان پر نماز پنجگانہ فرض ہونی چاہئے۔ بقالی Ã وغیرہ کے استدلال پر علامہ ابن ہمام Ã نے ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے:

”ولا یرتاب متأمل فی ثبوت الفرق بین عدم محل الفرض وبین سبب الجعلی الذی جعل علامة علی الوجوب الخفی الثابت فی نفس الأمر وجواز تعددالمعرفات للشئ فانتفاء الوقت انتفاء المعرف وانتفاء الدلیل علی شئ لایستلزم انتفاء لجواز دلیل آخر وقد وجد. “ 1

D: ”کسی صاحب نظر کو اس بات میں شبہ نہیں ہوسکتا کہ محل فرض کے نہ پائے جانے اور اس کے جعلی سبب......جس کو کسی مخفی لیکن نفس الامر میں ثابت شئی کی علامت قرار دیا گیا ہو......کے نہ پائے جانے کے درمیان فرق ہے،ایک شئی کی متعدد پہچان ہوسکتی ہے،لہٰذا ایک دلیل کا مفقود ہونا اس چیز کے جائز نہ ہونے کی دلیل نہیں،کیوں کہ ممکن ہے کہ اس کے جواز کی کوئی اور دلیل موجود ہو“

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ ایسے مقامات پر کس طرح نماز ادا کی جائے؟ تو اس سلسلہ میں علامہ شامی

q ردالمحتار: ۱/۲۳۸

Ã نے دو طریقے نقل کئے ہیں ایک یہ کہ اس سے قریب ترین جگہ (جہاں حسب عادت شب و روز کا ظہور ہوتا ہو) کے اوقات کی رعایت کی جائے۔ شامی Ã نے اس کی نسبت شوافع کی طرف کی ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ اسی مقام کے لحاظ سے وقت کا اندازہ کر کے نمازیں ادا کی جائیں ۲ شاید اس کا مقصد یہ ہے کہ خود اس مقام پر ان دنوں میں...... جب کہ دن و رات کی آمد و رفت رہی ہو...... اوقات نماز کے درمیان جو تناسب اور تفاوت رہا ہو، اسی فاصلہ کے ساتھ نمازیں ادا کی جائیں...... خیال ہوتا ہے کہ یہ دونوں ہی طریقے قابل عمل ہیں بشرطیکہ کوئی تضاد کی صورت پیدا نہ ہوتی ہو، مثلاً ایسے غیر معتدل علاقوں میں جس وقت تھوڑی دیر کے لئے سورج غروب ہوتا ہو اسی وقت وہاں سے قریب ترین معتدل الاوقات علاقہ میں فجر کا وقت ہو، ظاہر ہے کہ یہاں غروب آفتاب کے وقت نماز فجر ادا نہیں کی جاسکتی اس لئے اگر کہیں شفق ڈوبنے سے پہلے ہی فجر طلوع ہوجائے تو قضاء کی نیت سے نماز عشاء پڑھ لی جائے چنانچہ تاتارخانیہ میں ہے:

''وفی الظهيرية الصحيح انه ينوى القضاء لفقد وقت الاداء. '' 3

اوقات نماز میں تقویم کی رعایت

ہمارے زمانے میں عموماً اوقات نماز کا تعین تقویم سے ہوتا ہے اور تقویم کی بنیاد جدید فلکیاتی علم (ASTRONOMY) پر ہوتی ہے۔ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ وسائل اور ذرائع مقصود نہیں ہوتے بلکہ مطلوب خود مقاصد ہیں۔ اسلام نے اوقات کی بنیاد آفتابی سایوں، طلوع و غروب، شفق اور ظاہری آثار پر رکھی ہے اس لئے کہ یہ ایسے معیار ہیں جن کو سمجھنا ہر عام و خاص کو آسان ہے اور یہ ہر کسی کو دستیاب ہیں۔ مگر ان کی حیثیت فقط علامات کی ہے۔ اگر دوسرے ذریعہ سے گمان غالب ہوجائے کہ شریعت کا مطلوبہ وقت آپہنچا ہے تو اس پر عمل کر لینا کافی ہوگا...... تقویم کی یہی حیثیت ہے اور جدید ترقی یافتہ فلکیات کم از کم اس بات کا ظن غالب پیدا کرنے کے لئے کافی ہے۔

قبلہ نما کی شرعی حیثیت

نماز کی شرطوں میں سے ایک شرط ''قبلہ کا استقبال'' ہے۔ کعبہ جن کی نگاہوں کے سامنے نہ ہو ان کے لئے یہ بات ضروری نہیں کہ بعینہٖ قبلہ ان کے سامنے پڑے بلکہ یہ بات کافی ہے کہ ان کی نماز قبلہ کی سمت اور جہت میں ہو۔1 اس سے واضح ہوتا ہے کہ شریعت اس معاملہ میں سہولت اور آسانی برتنا چاہتی ہے۔ اس لئے کسی بھی ایسی

q درمع الرد: ۱/۲۴۲، فتح القدیر: ۱/۲۲۴ w مراقی الفلاح، ص: ۹۶ e الدر المختار علی هامش الرد: ۱/۲۴۳ r صحیح مسلم عن نواس بن سمعان رضی الله تعالیٰ عنه: ۲/۴۰۱ باب ذکر الدجال ط: دیوبند

B

صورت پر، جس سے غالب گمان جہت کعبہ کے استقبال کا ہو جائے۔ عمل کر لینا کافی ہے۔

چنانچہ اسی بنیاد پر اس بات کو کافی قرار دیا گیا ہے کہ پہلے سے تعمیر شدہ مساجد اور محرابوں کو بنیاد بنا کر یا ستاروں کو دیکھ کر سمت قبلہ کا تعین کیا جائے۔

"جهة الكعبة تعرف بالدليل في الامصار والقرى المحاريب التى نصبها الصحابه والتابعون فعلينا اتباعهم فان لم تكن فالسؤال من اهل ذالك الموضع واما في البحار والمفاوز فدليل القبلة النجوم." [2]

D: "جہت کعبہ دلیل سے سمجھی جا سکتی ہے اور شہروں اور دیہاتوں میں صحابہ [1] و تابعین È کی نصب کی ہوئی محرابیں ہمارے لئے بدرجہ دلیل ہیں اور ہمارے ذمہ اسی کی پیروی ہے۔ پھر اگر یہ محرابیں نہ ہوں تو اس مقام کے قبلہ کی بابت دریافت کرنا چاہئے اور جہاں تک سمندروں اور میدانوں کی بابت ہے تو وہاں قبلہ کے لئے دلیل "تارے" ہیں۔"

قبلہ نما اس بات کا گمان غالب پیدا کرنے کے لئے کافی ہے جیسا کہ مختلف جہات اور سمتوں کو بتانے والے آلات کے تجربے اور استعمال سے اندازہ ہوتا ہے۔

ٹرین اور بس میں استقبال قبلہ

ٹرین اپنی وضع کے لحاظ سے اس نوعیت کی ہے کہ اس میں قبلہ کا استقبال کیا جا سکتا ہے اور درمیان میں اگر انحراف پیدا ہو جائے تو قبلہ درست بھی کیا جا سکتا ہے اس لئے ٹرین میں فرض نمازوں کے آغاز کے وقت بھی اور دوران نماز بھی قبلہ کا استقبال ضروری ہے۔ اگر نماز قبلہ رخ ہو کر شروع کی، درمیان میں ٹرین یا بس نے رخ بدلا تو اپنا رخ بھی بدل لینا چاہئے اور اس کی نظیر فقہ کا وہ جزئیہ ہے جو لنگر انداز کشتی کے متعلق فقہاء نے لکھا ہے:

"والمربوطة بلجة البحر ان كان الريح يحركها شديدا فكالسائرة والافكالواقفة ويلزم استقبال القبلة عندالافتتاح وكلما دارت." [1]

D: "کشتی اگر تیز ہوا کی وجہ سے بہت متحرک ہو تو چلتی ہوئی کشتی کے حکم میں ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو ٹھہری ہوئی کشتی کے حکم میں ہے، نیز قبلہ کا استقبال نماز کے افتتاح کے وقت بھی ضروری ہو گا اور اس وقت بھی جب وہ مڑے۔"

ہاں اگر اس قدر اژدحام ہو کہ مڑنا ممکن نہ ہو اور ریل سے باہر نکل کر نماز کی ادائیگی کا موقع نہ ہو تو پڑھ سکتے ہیں۔

q فتح القدير: ۱/۲۲۴ w ردالمحتار: ۱/۱۶۴ e تاتار خانیه: ۱/۴۰۴

مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی Ã (۱۲۷۵۔۱۳۴۷ھ) کے بقول:

"اگر فی الحقیقت ہجوم ایں قدر باشد کہ حرکت رکوع وسجود ممکن نیست ونیز بر صلوۃ از خارجِ ریل قادر نیست، بلا استقبال وبلا قیام ادا کنند۔" 2

بسوں کی ساخت ایسی ہوتی ہے کہ اگر بس سمت قبلہ میں نہ جارہی ہو تو قبلہ کا استقبال نہیں کیا جا سکتا، ایسی صورت میں اگر بس ٹھہری ہوئی ہو تو نیچے اتر کر نماز پڑھنا واجب ہے، چل رہی ہو مگر سوار رکوا سکتا ہو تو اب بھی اتر کر استقبال قبلہ کے ساتھ نماز ادا کرے اور سوار رکوانے پر قادر نہ ہو تو استقبال کے بغیر نماز ادا کی جا سکتی ہے۔

ابن ہمام کا بیان ہے:

"ولو كان على الدابة يخاف النزول للطين والردغة يستقبل قال في الظهيرية وعندى هذا اذا كانت واقفة، فان كانت سائرة يصلى حيث شاء، ولقائل ان يفصل بين كونه لو وقفها للصلوة خاف الانقطاع عن الرفقة اولا يخاف، فلا يجوز في الثاني الا ان يوقفها ويستقبل." 3

D: "اگر سواری پر ہو اور مٹی کیچڑ کی وجہ سے نیچے اترنے سے ڈرتا ہو تو سواری کے اوپر ہی استقبال قبلہ کرے، فتاویٰ ظہیریہ میں ہے کہ میرے نزدیک یہ حکم اس وقت ہے جب کہ سواری رکی ہوئی ہو، اگر سواری چل رہی ہو تو جدھر چاہے نماز پڑھے اور یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اس صورت میں کہ اگر نماز کے لئے روکے تو رفقاء سفر سے پیچھے رہ جائے اور اس صورت میں کہ پیچھے رہنے کا اندیشہ نہیں فرق کیا جانا چاہئے کہ دوسری صورت میں بغیر سواری روکے اور استقبال قبلہ کئے ہوئے نماز درست نہ ہوگی۔"

نیز ابن قدامہ کا بیان ہے:

"وحكم الصلوة على الراحلة حكم الصلوة في الخوف في أنه يؤمى بالركوع والسجود ويجعل السجود أخفض من الركوع قال جابر بعثنى رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم في حاجة فجئت وهو يصلى على راحلته نحو المشرق والسجود اخفض من الركوع." 1

D: "سواری پر نماز پڑھنے کا حکم وہی ہے جو خوف کی حالت میں نماز پڑھنے کا حکم ہے کہ رکوع اور سجدہ اشارہ سے کرے اور سجدہ کو رکوع سے نسبتاً پست رکھے، حضرت جابر ؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ § نے مجھے ایک ضرورت سے بلایا۔ میں حاضر ہوا تو دیکھا کہ آپ § سواری پر پورب رخ

q بدائع الصنائع: ۱/۱۱۸ w الفتاوى الهنديه: ۱/۶۳ فصل في استقبال القبلة، ط: دارصادر بيروت

نماز ادا کر رہے ہیں اور سجدہ کا اشارہ رکوع سے پست رکھتے ہیں۔"

ہوائی جہاز میں نماز

زمین کی طرح ہوائی جہاز پر بھی نماز ادا کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ شریعت نے نہ صرف خانہ کعبہ بلکہ اس کے مقابل آنے والی پوری فضا کو قبلہ کا درجہ دیا ہے تا کہ اونچی سے اونچی اور بلند سے بلند جگہ نماز ادا کی جا سکے۔ شیخ عبدالرحمٰن الجزیری مصری A نے بھی ہوائی جہاز کو کشتی پر قیاس کرتے ہوئے اس میں نماز کو درست قرار دیا ہے:

"ومثل السفينة القطر البخارية والطائرات الجوية ونحوها. " 2

اب رہی یہ بات کہ سجدہ زمین پر پیشانی ٹیکنے (**وضع الجبهة على الارض**) کا نام ہے اور ہوائی جہاز میں یہ بات نہیں پائی جاتی تو اس قسم کے تکلّفات واقعہ ہے کہ شریعت کی روح سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ یہ بالکل ایک اتفاقی بات ہے کہ چونکہ عام طور پر زمین پر ہی پیشانی ٹیکنے کی نوبت آتی ہے اس لئے فقہاء نے زمین (ارض) کا لفظ استعمال کیا ہے، یہ ٹھیک اس طرح ہے جیسے کوئی شخص کہے "روئے ارض پر اسلام سے بہتر کوئی دین نہیں"...... کیا اس سے یہ بات سمجھی جائے گی کہ وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ چاند پر اس سے بہتر ایک اور دین موجود ہے؟

شریعت کا اصل منشاء یہ ہے کہ کوئی ایسی چیز ہو جس پر انسان کی پیشانی ٹک سکے۔ چنانچہ کشتی میں نماز کی اجازت دی گئی حالاں کہ سطح زمین اور کشتی کے درمیان پانی کا ایک بے پناہ فاصلہ موجود ہے...... اس لئے ہوائی جہاز پر اسی طرح نماز کی ادائیگی درست ہے جس طرح زمین پر، **واللّٰہ اعلم وعلمه اتم واحكم** ۔

سمندری جہاز میں نماز

سمندری جہاز اور اسٹیمر کو بڑی حد تک کشتی سے مماثلت حاصل ہے فقہاء نے کشتی میں نماز کے متعلق جو احکام ذکر کئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

1 کشتی اگر ساحل سے بندھی ہو، پرسکون حالت میں ہو اور کھڑے ہو کر اس میں نماز ادا کرنی ممکن ہو تو کشتی ہی میں کھڑے ہو کر نماز ادا کرے۔

2 کشتی ساحل سے بندھی ہو لیکن پرسکون حالت میں نہ ہو، کھڑے ہو کر نماز ادا کرنی ممکن نہ ہو نیز یہ بھی ممکن ہو کہ باہر نکل کر نماز ادا کرے تو اس میں نماز درست نہ ہوگی۔

3 کشتی چل رہی ہو کھڑے ہونے پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر بالاتفاق نماز ادا کی جا سکتی ہے۔

q الدر المختار على هامش ردالمحتار: ۱/۱۴۷ w فتاوى دار العلوم ديوبند: ۱۴۶/۲ e فتح القدير: ۱/۲۷۰

4 کشتی چل رہی ہو کھڑے ہونے پر قدرت ہو تو امام ابوحنیفہ Ã کے یہاں بیٹھ کر بھی کراہت کے ساتھ نماز ہو جائے گی اور صاحبین È کے یہاں کھڑے ہو کر نماز پڑھنا ضروری ہوگا۔

5 کھڑے ہو کر نماز پڑھنے میں سر چکراتا ہو تو بالاتفاق بیٹھ کر نماز ادا کی جاسکتی ہے۔

6 کشتی اگر ساحل سے لگی ہو مگر ساحل پر نکلنا ممکن نہیں تو اس کا حکم بھی چلتی ہوئی کشتی کا ہوگا کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکتا ہو تو اسی طرح پڑھے ورنہ بیٹھ کر۔

7 استقبال قبلہ شروع سے آخر تک ضروری ہوگا۔ اگر قبلہ رخ ہو کر نماز کی ابتداء کی، درمیان میں رخ بدل گیا تو اپنا رخ بھی پھیر لے۔[1]

اس طرح سمندری جہاز میں نماز کے حسب ذیل احکام ہوئے:

1 طوفان وغیرہ کی وجہ سے کھڑے ہو کر نماز کی ادائیگی ممکن نہ ہو تو بالاتفاق بیٹھ کر پڑھ سکتے ہیں۔

2 سرگرانی کے باعث کھڑا ہونا دشوار ہو تو بھی بیٹھ کر ہی نماز ادا کی جائے گی۔

3 کھڑے ہو کر نماز ادا کی جاسکتی ہو تو صاحبین È کے مسلک کے مطابق بیٹھ کر نماز درست نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہ Ã نے گو کہ کشتی میں بہ کراہت اس کی اجازت دی ہے مگر پانی کے جہاز میں چونکہ عذر اور اضطراب کشتی سے کم ہوتا ہے اس لئے کم از کم جہاز میں فتویٰ صاحبین È ہی کی رائے پر ہونا چاہئے کہ کھڑے ہو کر نماز ادا کرنی ضروری ہے۔

4 استقبال قبلہ جہاز میں بھی ضروری ہوگا، نماز کے آغاز میں بھی اور درمیان میں بھی یعنی اگر درمیان میں رخ بدل گیا تو اپنا رخ درست کرنا ہوگا۔

ٹرین پر نماز

ٹرین اگر اسٹیشن پر رکی ہوئی ہو اور پلیٹ فارم پر نماز پڑھنا ممکن ہو اس کے باوجود ٹرین پر نماز ادا کی تو ایسا کرنا درست ہوگا کیوں کہ ٹرین کا تعلق بلاواسطہ زمین سے ہے اور اگر گاڑی براہ راست زمین پر ہو تو فقہاء نے اس کو زمین ہی کے حکم میں مانا ہے اور اس پر نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ علامہ شامی Ã کا بیان ہے:

''اذا کانت العجلة علی الارض ولم یکن شئ منها علی الدابة وانما لها حبل مثلاً تجرها الدابة به تصح الصلاة علیها لانها حینئذ کالسریر الموضوع علی الارض.'' [1]

---

q المغنی: ۱/۲٦۰ w کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۱/۲۰٦ داراحیاء التراث العربی بیروت

D: ''اگر گاڑی زمین پر ہو اور اس کا کوئی حصہ جانور پر نہ ہو بلکہ اس سے رسی لگی ہو جسے جانور کھینچتا ہو تو اس پر نماز درست ہوگی کیوں کہ وہ زمین پر رکھے ہوئے تخت کے حکم میں ہے۔''

اسپنج وغیرہ کے گدوں پر سجدہ

سجدہ کے سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ ایسی جگہ پر سجدہ کیا جائے جہاں پیشانی اور ناک کا ٹکاؤ ہو سکے اور اگر وہ نرم وگداز جگہ ہو تو پیشانی رکھنے کے بعد بالآخر دباؤ اور سختی محسوس کی جائے۔

''ولو سجد على الحشيش او التبن او على القطن او الطنفسة او الثلج ان استقرت جبهته وانفه ويجد حجمه يجوز وان لم تستقر لا.'' 2

D: اگر کوئی شخص گھانس یا بھوسا یا روئی یا اسپنج یا برف پر سجدہ کرے اور اس کی پیشانی وناک ٹک جائے، اور ساتھ ہی اس کی سختی محسوس ہو تو سجدہ درست ہے اور اگر ٹھہر نہ سکے، تو نادرست ہے۔

روئی اور اسپنج کے گدوں کا حکم بھی اسی اصل پر مبنی ہے، اگر گدے اتنے نرم اور موٹے ہوں کہ ٹکاؤ نہ پیدا ہو جیسا کہ اسپنج کے موٹے گدوں میں ہوتا ہے تو اس پر سجدہ درست نہ ہوگا اور پیشانی وناک ٹک جاتی ہو اور کسی قدر سختی ایسی محسوس ہوتی ہو جو پیشانی وناک کے ٹکاؤ کی وجہ سے عام طور پر محسوس ہوتی ہے، تو اس پر سجدہ درست ہوگا۔

کئی مقامات سے اذان کی آواز آئے

لاؤڈ اسپیکر کی آسانی کی وجہ سے آج کل ایک ہی جگہ پر کئی مقامات کی اذان کی آواز پہنچتی ہے۔ اذان کا زبان سے جواب دینا اکثر فقہاء کے نزدیک مستحب اور بعضوں کے نزدیک واجب ہے 1 تو کیا مذکورہ صورت میں سامعین کو ہر اذان کا جواب دینا ہوگا؟ یہ ایک مسئلہ ہے جس میں ابتلاء عام ہے۔ فقہاء کی تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایسے شخص کو پہلی اذان کا جواب دینا چاہئے۔ علامہ حلبی Ã کا بیان ہے:

''اذا سمع الاذان غير مرة ينبغي ان يجيب الاول سواء كان مؤذن مسجده او غيره لانه حيث سمع الاذان ندب له الاجابة او وجبت فاذا تحقق في حقه فالسبب ياتي بالمسبب ثم لا يتكرر عليه فان سمعهم معا اجاب معتبرا جواب مؤذن مسجده.'' 2

D: ''جب کئی بار اذان کی آواز سنے تو پہلی اذان کا جواب دینا چاہئے، خواہ اس کے مسجد کے مؤذن کی آواز ہو، یا دوسری مسجد کے مؤذن کی، کیونکہ جونہی اس نے اذان کی آواز سنی، وہیں اس کا جواب دینا

q الفتاویٰ الهندیه: ۱/۴۴، ۱۴۳ الصلوة في السفينة

B

مستحب یا واجب ہوگیا، لہٰذا جب یہ سبب اس کے حق میں متحقق ہوگیا، تو سبب اپنے ساتھ مسبب کو بھی لائے گا اور پھر اس کا تکرار نہیں ہوگا، اگر کئی سمت سے بیک وقت اذان سنے تو اپنی مسجد کے مؤذن کا جواب دے۔''

نماز میں آلہ مکبّر الصوت کا استعمال

لاؤڈ اسپیکر کے ذریعہ نماز درست ہے یا نہیں؟ ابتداء میں علماء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف تھا۔ بعض حضرات کی رائے تھی کہ لاؤڈ اسپیکر کی آواز بعینہ امام کی آواز نہیں بلکہ اس آواز کی بازگشت ہے۔ اس طرح اس آواز پر مقتدیوں کی نقل وحرکت گویا امام کی بجائے ایک دوسری آواز کی بناء پر ہوگی اور یہ بات جائز نہیں ہے کہ مقتدی امام کی بجائے کسی اور کی آواز پر نقل وحرکت کرے۔

اس کے مقابلے میں کچھ لوگوں کا خیال تھا کہ اس کے باوجود نماز کے لئے لاؤڈ اسپیکر کا استعمال صحیح ہے اور شریعت میں اس کی نظیر موجود ہے کہ نماز کے باہر کے ایک شخص کی تلقین پر نمازیوں نے نقل وحرکت کی۔ چنانچہ جب بیت المقدس کی بجائے خانہ کعبہ کو قبلہ بنایا گیا اور مدینہ کے مضافات کی بعض مساجد میں جہاں بیت المقدس ہی کی طرف رخ کر کے لوگ نماز ادا کر رہے تھے، قبلہ کی تبدیلی کی ایک صحابی نے اطلاع دی تو سبھوں نے اپنا رخ بدل لیا۔ ظاہر ہے یہ نقل وحرکت ایک ایسے شخص کی آواز پر عمل میں آئی جو نماز سے باہر تھا۔

اب یہ بات پایہ تحقیق کو پہنچ چکی ہے کہ لاؤڈ اسپیکر کی آواز امام کی نقل اور اس کا چربہ نہیں ہے بلکہ بعینہ امام کی وہی آواز ہے جو اس کی زبان سے نکلتی ہے۔ اس طرح اب لاؤڈ اسپیکر سے نماز وامامت کے جواز پر علماء کا اتفاق ہو چکا ہے۔

بعض علماء اس کے استعمال میں ایک گونہ کراہت سمجھتے ہیں اور ناگزیر ضرورت ہی پر اس سے کام لینے کو درست سمجھتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ فقہاء نے بلاضرورت امام کی آواز کو تقویت دینے والے ''مکبّرین'' کے تقرر کو مکروہ قرار دیا ہے۔ لہٰذا یہی حکم لاؤڈ اسپیکر کا بھی ہوگا ...... مگر یہ استدلال قابل غور ہے۔ مکبّرین کی آواز بعینہ امام کی آواز نہیں ہوتی جب کہ لاؤڈ اسپیکر کی آواز کا بعینہ امام کی آواز ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اس لئے ان دونوں کو ایک درجہ نہیں دیا جاسکتا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ لاؤڈ اسپیکر کو حسب ضرورت اس طرح استعمال کرنا چاہئے کہ اس کی آواز مناسب حدود اور مسجد میں رہے اور مسجد سے باہر اپنے کاموں میں مصروف لوگوں تک پہنچانے سے گریز کیا جائے کہ اس سے قرآن مجید کی طرف سے بے توجہی ہوتی ہے، جس میں قرآن کی اہانت کا اندیشہ ہے۔

---

q ردالمحتار: ۲/۴۲۔۴۱　　w هندیه: ۱/۷۰

ٹیلی ویژن سے نماز

نماز کوئی مشینی عمل نہیں ہے بلکہ ایک عبادت ہے جس میں انسان اپنے پورے وجود، ظاہری اور باطنی کیفیت، قلب وروح، دل ودماغ، زبان، اعضاء وجوارح اور حرکات وسکنات کے ساتھ خدا کے حضور بچھ جاتا ہے۔ یہ خدا سے ہم کلامی (مناجات) اور قلب کے خوف وعاجزی سے لبریز ہونے (خشوع) کا اظہار اور نشان ہوتا ہے امام جو کچھ بولتا ہے وہ گویا غایت درجہ احترام وادب اور خوف ومحبت کے ساتھ اپنے مقتدیوں کی بات خدا تک پہنچانے کا کام کرتا ہے ...... ٹیلی ویژن کی امامت میں جو نماز ہوگی وہ محض ایک مشینی حرکت ہوگی۔ اس میں وہ خوف وخشیت، تواضع وانکسار، ادب وشائستگی اور خوف ورجا کہاں ہوسکتا ہے۔ اس لئے فقہی نقطہ نظر سے ہٹ کر عبادت وبندگی کی روح اور اس کی شان وکیفیت بھی اس کے مغائر ہے کہ انسان ان مصنوعی کل پرزوں کی اقتداء میں نماز ادا کرنے لگے۔

فقہی اعتبار سے ''اقتداء'' صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ امام اور مقتدی کے درمیان شارع عام (MAIN ROAD) بڑی نہر یا کسی پل وغیرہ کا فاصلہ نہ ہو، اتنے فاصلہ کی موجودگی میں اقتداء درست نہ ہوگی۔[1]

اور اگر بڑا مجمع ہو، صفوں کا تسلسل بھی قائم ہو۔ البتہ نماز گاہ میں آسانی اور نقل وحرکت کے اندازہ کے لئے مختلف جگہ ٹیلی ویژن لگا دیئے جائیں تو نماز تو ہوجائے گی لیکن یہ عمل کراہت سے خالی نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ٹی وی کی فقہی حیثیت سے قطع نظر نمازی کے سامنے اس طرح صورتوں کا آنا بجائے خود بھی مکروہ ہے اور اس لئے بھی کہ اس سے خشوع متاثر ہوگا۔ جہاں تک نقل وحرکت کی اطلاع کا مسئلہ ہے تو وہ لاؤڈ اسپیکر سے بھی ممکن ہے۔

ٹیپ ریکارڈ سے امامت واذان

ٹیپ ریکارڈ سے نہ امامت درست ہے اور نہ اذان۔ اس لئے کہ امام اور مؤذن وہی ہوسکتا ہے جو ''ناطق'' اور ''گویا'' ہو اور ٹیپ ریکارڈ میں خود گویائی نہیں ہے بلکہ وہ ایک بے ارادہ غیر مختار ناقل اور حاکی (NARRATOR) ہے جو کسی آواز کی نقل کرتا ہے۔ اذان وامامت عبادت ہے جو قلب کی کیفیت کے ساتھ انجام دی جاتی ہے اور ٹیپ ریکارڈ ایک جامد اور غیر حساس شئی ہے جس کی آواز کو عبادت نہیں کہا جاسکتا۔ اس کی آواز کی حیثیت مستقل ''بول'' کی نہیں ہوتی بلکہ وہ تابع محض ہے ...... یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص ٹیپ پر طلاق دیتے ہوئے کہے ''میں نے طلاق دی'' اور اسی کو تین دفعہ بجایا جائے تو طلاق ایک ہی واقع ہوگی۔ اس تکرار کی وجہ سے اصل طلاق میں تکرار نہ ہوگا۔ کوئی اسی طرح ٹیپ پر ایک ہزار کا اقرار کرے اور اسے بار بار بجاتا جائے تو اقرار ایک ہی ہزار کا ہوگا۔ تین ہزار کا نہ ہوگا اس لئے

---

q دیکھئے فتاویٰ قاضی خان: ۱/۷۹، الدر المختار: ۱/۲۶۵ w کبیری: ۳۶۳

کہ اس آواز کی حیثیت تابع کی ہے۔

لہٰذا اس طرح دی گئی اذان اور امامت، اذان اور امامت نہ ہوگی بلکہ محض اس کا صوتی اور لفظی تکرار ہوگا...... چنانچہ فقہاء نے سکھائے ہوئے پرندوں کی آواز اور تلاوت کو اصل تلاوت کا درجہ نہیں دیا ہے اور اسی لئے اس کی وجہ سے سجدہ تلاوت واجب نہیں ہوتا۔

"ولا تجب اذاسمعها من طير هو المختاروان سمعها من الصدى لا تجب عليه كذافي الخلاصة. " 2

نس بندی کئے ہوئے شخص کی امامت

نس بندی کے باوجود آدمی مرد ہی باقی رہتا ہے۔عورت یا مخنث کے حکم نہیں ہوجاتا۔اس لئے امامت کے مسئلہ میں بھی اس کے احکام مردوں کے ہیں۔اس کی امامت درست اور جائز ہے۔اگر اس کی نس بندی جبرًا کی گئی ہے تو اب تو اس کا قصور بھی نہیں اور اگر اس نے از خود برضا ورغبت کی ہو تو موجب فسق ہے۔توبہ اور ندامت کے بعد کراہت ختم ہوجائے گی جب تک تائب نہ ہو چونکہ نس بندی ناجائز اور خلق اللہ میں تبدیلی ہے۔اس لئے فاسق ہونے کے باعث اس کی امامت مکروہ ہوگی۔

نماز میں گھڑی دیکھنا

نماز دراصل اللہ تعالیٰ سے ہم کلامی اور مخاطبت کا وقت ہے۔اس وقت کسی اور طرف توجہ کرنا بالکل اس طرح ہے کہ ایک شخص کو آپ اپنی طرف متوجہ کریں اور پھر آپ کسی اور کام میں مشغول اور اس کی طرف سے بے توجہ ہو جو۔ اس لئے نماز جیسی عبادت کا صحیح تقاضہ تو یہ ہے کہ اس وقت آدمی اپنے آپ کو کلیتہً خدا کی طرف یکسو کر لے اور قصداً وقت وغیرہ نہ دیکھے۔

لیکن اگر کوئی شخص وقت دیکھ ہی لے اور سمجھ لے البتہ زبان سے اس کا تلفظ نہ کرے تو نماز فاسد نہ ہوگی، چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے۔

"لو نظر فى كتاب من الفقه فى صلوته وفهم لا تفسد صلوته بالاجماع كذا فى التاتار خانية واذا كان المكتوب على المحراب غير القرآن فنظر المصلى الى ذلك وتأمل وفهم فعلى قول ابى يوسف لا تفسد وبه أخذ مشائخنا. " 1

D:"اگر کوئی شخص دورانِ نماز فقہ کی کسی کتاب میں سے کچھ حصہ دیکھ لے اور سمجھ لے تو بالا جماع نماز

فاسد نہ ہوگی۔ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ایسا ہی لکھا ہے اور جب محراب پر قرآن کے علاوہ کوئی دوسری چیز لکھی ہو، نمازی اسے دیکھے، اس پر غور کرے اور پھر سمجھ لے تو امام ابو یوسف Ā کی رائے ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوگی۔ اور مشائخ احناف نے اسی رائے کو قبول کیا ہے۔''

اور اگر بلا ارادہ نظر پڑ گئی تب تو ظاہر ہے اور کوئی بھی مضائقہ نہیں۔

مصور کپڑوں میں نماز

اس زمانے میں تصویر کشی اور فوٹو گرافی کے رجحان میں جو اضافہ ہوا ہے اس کا ایک مظہر یہ ہے کہ مصوّر کپڑے بھی تیار ہونے لگے ہیں۔ ان کپڑوں کا استعمال بجائے خود تو مکروہ ہے ہی نمازوں میں ان کا استعمال کچھ زیادہ ہی ناپسندیدہ ہے۔ پہلے زمانے میں ایسے کپڑے پہننے کا رواج تو نہ تھا لیکن ازراہِ زینت بچھانے اور لٹکانے کا رواج تھا۔ فقہاء نے اس صورت کو صراحتً مکروہ قرار دیا ہے۔ علامہ علاء الدین حصکفی Ā نماز میں مکروہ باتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''أن يكون فوق رأسه اوبين يديه أو بحذائه يمنة أو يسرة أو محل سجوده تمثال.'' 1

D: ''مکروہات نماز میں یہ بھی ہے کہ سر کے اوپر یا سامنے یا دائیں یا بائیں جانب یا اس کے سجدہ کی جگہ تصویر ہو۔''

لہٰذا جب مصوّر فرش اور پردوں کا یہ حکم ہے تو اس کا پہننا بھی مکروہ قرار پائے گا۔ ابن قدامہ Ā نے خود مصوّر کپڑوں کی کراہت کا ذکر کیا ہے:

''فاما الثياب التى عليها تصاوير الحيوانات، فقال ابن عقيل يكره لبسها وليس بمحرم، وقال ابو الخطاب هو محرم لان اباطلحة قال سمعت رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم يقول: لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة متفق عليه. وحجة من لم يره محرما ان زيد بن خالد رواه عن ابى طلحة عن النبى صلى الله عليه وسلم وقال فى آخره ''الارقما فى ثوب'' متفق عليه.'' 2

D: ''جہاں تک ایسے کپڑے کی بات ہے جس میں جانوروں کی تصویریں ہوں، تو اس سلسلہ میں ابن عقیل Ā کا بیان ہے کہ اس کا پہننا مکروہ ہے حرام نہیں، ابوالخطاب Ā کہتے ہیں

q الفتاویٰ الهنديه: ج ۱ . مايمنع صحة الاقتداء

w الفتاویٰ الهنديه: ۱۳۲/۱ فى سجود التلاوة

حرام ہے، اس لئے کہ حضرت ابوطلحہ ؓ نے فرمایا کہ میں نے اللہ کے رسول § کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ’’فرشتے ایسے گھر میں قدم رنجہ نہیں ہوتے، جس میں کتا یا فوٹو ہو[3]‘‘ جو لوگ حرام نہیں سمجھتے ہیں ان کا مستدل حضرت زید بن خالد کی حدیث ابوطلحہ ؓ ہے اور وہ آنحضرت § سے روایت کرتے ہیں، اس حدیث کے آخر میں آپ § نے ارشاد فرمایا: ’’سوائے اس صورت کے کہ کپڑے پر نقش ہو۔‘‘

علامہ شیرازی Ã رقم فرما ہیں:

’’وتكره الصلوة فى الثوب الذى عليه الصورة.‘‘ 4

مصوّر کپڑے میں نماز پڑھنی مکروہ ہے۔

ننگے سر نماز

آج کل ننگے سر نماز پڑھنے کا رواج بڑھتا جا رہا ہے۔ اسلام میں ٹوپی یا عمامہ وغیرہ کی حیثیت صالحین کے شعار کی ہے۔ رسول اللہ § اور آپ کے اصحاب [1] کا عام معمول عمامہ باندھنے کا تھا۔ گو بعض روایتیں ایسی موجود ہیں کہ آپ § نے صرف ایک کپڑے میں نماز ادا فرمائی ہے، لیکن آپ § کے عام معمول کو دیکھ کر یہی کہا جا سکتا ہے کہ آپ § کا یہ عمل کسی عذر کی بناء پر رہا ہوگا یا محض جواز کو بتانے کے لئے ہوگا۔

راقم سطور کا خیال ہے کہ جیسا کہ ابو اسحاق شاطبی Ã نے لکھا ہے کہ اصل میں اس کا تعلق عرف وعادت اور رواج سے ہے، مغربی ملکوں میں جہاں سر ڈھکنے کو داخل احترام نہیں سمجھا جاتا، کھلے سر نماز پڑھنے کی اجازت ہوگی، مشرقی ممالک میں جہاں سر ڈھکنے کو ادب واحترام تصور کیا جاتا ہے، بلا عذر کھلے سر نماز پڑھنا مکروہ ہوگا۔

اس سلسلہ میں علامہ حصکفی Ã لکھتے ہیں:

’’وصلوته حاسرا اى كاشفا رأسه للتكاسل ولابأس للتذلل وأما للإهانة بها فكفر ولو سقطت قلنسوته فإعادتها أفضل إلا إذا احتاجت لتكرير او عمل كثير.‘‘ 1

D: ’’ازراہ سستی کھلے سر نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ ہاں اگر تواضع مقصود ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر توہینِ نماز مقصود تھی تب تو کفر ہے۔ نیز اگر نماز میں ٹوپی گر جائے تو اگر عمل کثیر وغیرہ کے بغیر پہن لینا ممکن ہو تو

q الفتاویٰ الهندیه: ۱/ ۱۰۱، الباب السابع فيما يفسد الصلاة ومايكره فيها وفيه فصلان

نماز ہی میں دوبارہ ٹوپی پہن لینی چاہئے۔"

مسافت سفر

حنفیہ Ã کا معروف مذہب تو یہی ہے کہ مسافر ہونے کے لئے کوئی مخصوص زمینی مسافت متعین نہیں ہے بلکہ اوسط رفتار سے تین دن اور تین رات جتنی دور کا سفر کیا جاسکے کم سے کم اتنی دور کے سفر سے انسان شرعاً مسافر ہوتا ہے اور اس کے لئے نماز میں قصر کی اور رمضان میں وقتی طور پر روزہ نہ رکھنے کی اجازت حاصل ہوتی ہے، راستہ کی ہمواری و ناہمواری کے اعتبار سے یہ مسافت مختلف بھی ہوسکتی ہے۔ لیکن عوام کی آسانی کے لئے بعد کے فقہاء نے مسافت کی بھی تعیین کی ہے، فقہاء حنفیہ Ã سے اس سلسلہ میں تین اقوال منقول ہیں:

۲۱ فرسخ = ۶۳ میل

۱۸ فرسخ = ۵۴ میل

۱۵ فرسخ = ۴۵ میل[1]

شوافع، مالکیہ اور حنابلہ È سے منقول ہے:

۱۶ فرسخ = ۴۸ میل

اور اس سلسلہ میں بخاری Ã نے دو صحابی حضرت عبداللہ بن عباس و عبداللہ بن عمر « کا عمل بھی نقل کیا ہے کہ یہ دونوں حضرات چار برید کے سفر پر قصر کیا کرتے تھے[2] اور ایک برید چار فرسخ کا ہوتا ہے۔ پس یہ رائے دوا کابر صحابہ سے مؤید بھی ہے۔ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کے مطابق بھی ہے اور پندرہ فرسخ والا قول جس پر علماء خوارزم کا فتویٰ ہے[3] سے قریب بھی ہے، اس لئے ہمارے زمانہ میں اکثر علماء ہند و پاک نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

یہ بھی ملحوظ رہے کہ ایک فرسخ تین میل کے برابر ہے اور میل سے میل شرعی مراد ہے جو چار ہزار ہاتھ کے برابر ہے[4] میل انگریزی مراد نہیں۔ پس اس طرح ایک میل شرعی ہزار گز کے برابر ہوا، اور دو ہزار گز، ۱/کلومیٹر ۸۲۸ میٹر ۸۰ سینٹی میٹر کے مساوی ہے، اس طرح ۴۸ میل ۴۰ء۸۲ء۷۷ء۸۷ (۷۷کلومیٹر، ۸۲۷ میٹر، ۴۰ سینٹی میٹر) کے برابر ہوتا ہے، یہی مسافت سفر ہے۔[5]

ریل اور بس کی مسافت میں فرق ہو

---

q الدر المختار: ۱/۴۳۵ مکروہات الصلوۃ w المغنی: ۱/۳۴۳

e بخاری و مسلم r المہذب مع الشرح: ۳/۱۷۹

B

جس مقام پر جا رہا ہوا گر وہاں کے بس اور ٹرین کے راستوں میں تفاوت ہو، یا وہاں جانے کے دو راستے ہوں اور دونوں میں مسافت کا خاصا فرق ہو، ایک راستہ سے مسافت سفر پوری ہو جاتی ہو، دوسرے راستے سے پوری نہ ہوتی ہو، تو اس راستہ کا اعتبار ہوگا جس کو سفر کے لئے اختیار کیا ہے، اگر وہ ۷۸ کلومیٹر ۸۲۷ میٹر ۴۰ سینٹی میٹر یا اس سے زیادہ ہو تو قصر کرے گا ورنہ نمازیں پوری پڑھے گا۔

"الرجل اذاقصد بلدة والی مقصده طریقان احدهما مسیرة ثلاثة ایام ولیا لیها والاخرد ونها فسلک الابعد کان مسافرا عندنا." 1

D: "ایک شخص نے کسی شہر کا قصد کیا اور وہاں کے دو راستے ہیں ایک تین شبانہ روز کا اور دوسرا اس سے کم کا، اور اس شخص نے دور کا راستہ اختیار کیا تو وہ ہمارے نزدیک مسافر شمار ہوگا۔"

سسرال میں قصر کرے یا نہیں؟

ان دنوں ذرائع مواصلات کی سہولت کی وجہ سے دور دراز علاقوں میں باہم عقد نکاح کے واقعات نسبتہً زیادہ ہو گئے ہیں اور اس سلسلہ میں مسئلہ بکثرت درپیش ہوتا ہے کہ سسرال میں انسان کی حیثیت مسافر کی ہوتی ہے یا مقیم کی۔ یعنی وہاں اسے نمازیں مکمل کرنی چاہئیں یا چار رکعت والی نمازیں دو رکعت ادا کرنی چاہئیں......فقہاء نے اس پر بحث کی ہے، یہ بات تو واضح ہے کہ اگر سسرال میں مستقل طور پر بیوی کو رکھتا ہو تو وہ اس کا وطن اصلی ہے، ہاں بیوی کے انتقال کے بعد وہ وطن باقی نہیں رہے گا۔ نیز اگر خود بھی سسرال میں بس گیا ہو تو اب بیوی کے انتقال کے بعد بھی وہ اس کا وطن ہے اور نمازیں مکمل ادا کرنی ہیں۔

لیکن اگر سسرال میں نہ خود آباد ہو نہ بیوی کو مستقل طور پر رکھتا ہو، گاہے گاہے آمد و رفت کا سلسلہ ہو تو اس صورت میں قصر کرے گا یا نماز پوری کرے گا اس میں خود فقہاء احناف　Ã　کے یہاں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، بعض حضرات نے ایسی صورت میں اس کو مسافر مانا ہے اور جب تک ۱۵/ دنوں کے قیام کی نیت نہ کرے، قصر کرنے کا کہا ہے، قاضی خاں　Ã　نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے:

"أولم یکن مولده ولکنه تأهل به وجعله دار ایصیر مقیما." 2

D: "یا ایسی جگہ ہو جہاں اس کی پیدائش نہ ہو، لیکن اس نے وہاں شادی کر لی ہو اور اس کو گھر بنالیا ہو تو مقیم ہو جائے گا۔"

لیکن علامہ حلبی　Ã　کا بیان ہے:

q درالمختار: ص ۸۷ مطبوعه هگلی　باب مایفسدالصلوة ومایکره فیها

''ولو تزوج المسافر ببلد ولم ینو الا قامة فقیل لا یصیر مقیما وقیل یصیر مقیما وهو الا وجله مامر من حدیث عثمان، ولو کان له اهل ببلد تین فأیتهما دخلها صار مقیما.'' 3

D:''مسافر کسی شہر میں نکاح کرلے اور اقامت کی نیت نہ کرے، تو بعض لوگوں نے کہا کہ مقیم نہ ہوگا اور بعض لوگوں نے کہا کہ مقیم ہوجائے گا اور یہی زیادہ صحیح ہے جیسا کہ حضرت عثمان ؓ کی حدیث گزر چکی ہے، اگر ایک شخص کی بیوی دو شہروں میں ہو تو ان میں سے جس شہر میں بھی داخل ہوگا مقیم ہوجائے گا۔''

علامہ حصکفی Ã کا رجحان بھی اسی طرف ہے، چنانچہ انہوں نے مطلقاً ''تاہل'' کو وطن اصلی ہونے کے لئے کافی مانا ہے:

''(الوطن الاصلی) هوموطن ولادته او تأهله اوتوطنه.'' 1

D:''''وطن اصلی'' وہ جگہ ہے جہاں ولادت وشادی ہو یا اس کو وطن بنایا ہو۔''

اور شامی Ã کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے[2].....نیز جیسا کہ حلبی Ã کی صراحت مذکور ہوئی، حضرت عثمان غنی ؓ کے عمل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اس لئے صحیح یہی ہے کہ سسرال میں اگر مستقل طور پر بیوی کو نہ رکھتا ہو اور نہ خود شوہر نے اس جگہ کو اپنا وطن بنایا ہو، تب بھی سسرال میں نمازیں پوری ادا کرنی چاہئیں۔ واللہ اعلم

منبروں کی نئی وضع

آج کل مسجدوں میں ایسے منبر بنائے جانے لگے ہیں جو زمین سے خاصے اونچے چھجے کی شکل میں ہوتے ہیں اور محراب کی دائیں جانب سے آکر خطیب کو منبر پر کھڑا ہونا پڑتا ہے اور منبر محض ایک کرسی ہوتی ہے جس پر دو خطبہ کے درمیانی وقفہ میں بیٹھا جاسکتا ہے......منبر کی یہ صورت بہتر نہیں ہے، اگر اس طرح کا اونچا منبر بنانا ہی ہو تو اس پر تین سیڑھیوں کا لکڑی کا منبر رکھ دیا جائے تا کہ سنت سے مطابقت ہوسکے چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر « سے مروی ہے کہ آپ § کا جو منبر بنایا گیا تھا وہ تین سیڑھیوں کا تھا[3]......اسی لئے فقہاء نے بھی ایسا منبر بنانے کو کہا ہے جو تین سیڑھیوں والا ہو اور قبلہ کی جانب سے محراب کی بائیں طرف پڑتا ہو[4]۔

q کبیری: ۴۹۸، ردالمحتار: ۱/۵۲۷ w بخاری: ۲/۱۴۷ e ردالمحتار: ۱/۵۲۷

r ردالمحتار: ۱/۵۲۷ t۴۵ میل والے قول پر مسافت ۲۹۶ء۷۲ ہوتی ہے۔

مسجدوں میں پینٹ کا استعمال

مسجدوں کی دیواروں اور لکڑیوں وغیرہ کو پینٹ (PAINT) سے رنگنے کا کیا حکم ہے؟......اس سلسلہ میں دو اصول یادرکھنے چاہئیں۔ایک یہ کہ رسول اللہ § نے بدبودار چیزوں کے مساجد میں لانے سے منع فرمایا ہے۔اسی لئے ایسے شخص کو آپ § نے مسجد میں نہ آنے کو کہا ہے جس کے منہ میں پیاز کی بدبو ہو[5] دوسری طرف مسجدوں کی آرائش کی بھی اجازت دی گئی ہے مثلاً آہک پاشی کی جائے یا اس پر سونے کا پانی چڑھایا جائے۔

''ولایکرہ نقش المسجدبالجص وماء الذهب.'' [1]

لہٰذا پینٹ میں اگر بدبو نہ ہو تب تو اس کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں مگر پھر بھی زیبائش وآرائش میں زیادہ مبالغہ شرعاً کوئی پسندیدہ بات نہیں ہے:

''والأولی أن تکون حیطان المسجد البیض غیر منقوشة ولا مکتوب علیه. [2]''

D:''بہتر ہے کہ مسجد کی دیواریں سفید اور نقش وتحریر سے خالی ہوں۔''

اور اگر بدبو ہو تو بلاضرورت اس کا استعمال مناسب نہیں۔پہلے سے پینٹ کیا جا چکا ہے اور بو محسوس نہ ہوتی ہو، تو کھرچ کر صاف کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔

مسجدوں میں قمقمے

مسجدوں میں قمقموں اور بجلیوں کے مسرفانہ اور آرائشی استعمال کا جو سلسلہ چل پڑا ہے وہ کراہت سے خالی نہیں۔ اگر اس کے لئے مسجد کا پیسہ استعمال کیا جائے تب تو ظاہر ہے کہ یہ ایک امانت کا غلط استعمال ہے۔فقہاء Ã نے تو ایک تہائی شب سے زیادہ مسجد کا چراغ جلانے سے بھی منع فرمایا ہے۔

''ولا بأس بان یترک سراج المسجد فی المسجد الی ثلث اللیل ولا یترک أکثر من ذالک.'' [3]

تو ظاہر ہے اس کا جواز کہاں ہوگا؟

دوسرے اس میں مشرکین سے تشبہ اور ان کی نقل بھی ہے کہ وہ اپنی عبادت گاہوں میں اسی طرح قمقموں کا استعمال کیا کرتے ہیں۔فقہاء نے اسی تشبہ کی وجہ سے مسجدوں میں درخت لگانے سے منع فرمایا ہے کہ عیسائی گرجا میں ایسا ہی کرتے ہیں:

''ویکرہ غرس الشجرة فی المسجد لانه تشبه بالبیعة'' [4]

---

q خانیه علی هامش الهندیه: ۱۶۵/۱ w خانیه علی هامش الهندیه: ۱۶۵/۱ e کبیری: ۵۰۲

B

آیات قرآنی کے طغرے

آیات قرآنی کے طغروں کا مسجدوں یا گھروں میں استعمال مناسب نہیں۔ایک تو اس کا اندیشہ ہے کہ کبھی یہ تحریر رفتہ رفتہ زمین پر گر کر پاؤں میں آجائے۔

''ولیس بمستحسن کتابة القرآن علی المحاریب والجدران لما یخاف من سقوط الکتابة وأن توطأ.'' 1

اس کے علاوہ لوگوں کی بے اعتنائی کی وجہ سے قرآن کی بے حرمتی بھی ہوتی ہے، جیسے بے توجہ لوگوں کے سامنے تلاوت قرآن مناسب نہیں۔یہی حکم کتابتِ قرآن کا بھی ہوگا۔نیز نماز کے دوران عموماً نظر ادھر چلی جاتی ہے اور آدمی دل ہی دل میں اسے پڑھنے لگتا ہے۔اس طرح خشوع وخضوع اور انابت الی اللہ کی کیفیت متاثر ہوتی ہے۔مشہور حنفی فقیہ علامہ ابن نجیم مصری Ã (متوفی ۹۷۰ھ) نے صراحت فرمائی ہے:

''ویکره ان تکون منقوشة بصور او کتابة.'' 2

D: ''مسجد کا کسی بھی تحریر یا تصویر سے منقش ہونا مکروہ ہے۔''

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ اس سے قرآنی آیات واحادیث کے تختے، کیلنڈر وغیرہ مستثنیٰ ہیں جو دعوت وتبلیغ اور اشاعت دین کے نقطہ نظر سے لکھے جاتے ہیں جیسا کہ فقہاء نے تعلیمی اور اصلاحی مصلحت کے پیش نظر چھوٹے بچوں کے ہاتھ میں قرآن مجید دینے کی اجازت دی ہے۔حالاں کہ بچوں کے ہاتھ قرآن مجید کی بے حرمتی کا اندیشہ اور قوی امکان ہے۔پس دعوتی مقصد کے تحت اس کو گوارا کیا جاسکتا ہے۔

محراب میں تصویریں یا بزرگوں کے نام

محراب میں تصویروں کی نقاشی خواہ وہ کسی بھی ذی روح کی ہو سخت گناہ اور مکروہ ہے۔ہدایہ میں ہے:

''أشد کراهة أن یکون امام المصلی ثم من فوق راسه ثم یمینه ثم شماله ثم خلفه.''

D: ''سب سے زیادہ کراہت اس تصویر میں ہے جو امام کے سامنے ہو، پھر اس میں جو اس کے سر کے اوپر ہو، پھر دائیں پھر بائیں اور پھر پیچھے کی تصویر۔''

q درالمختار علی هامش الرد: ۵۳۳/۱ w ردالمحتار: ۵۴۳/۱ e مجمع الزوائد: ۱۸۰/۲
r جامع الرموز: ۱۱۸/۱ t بخاری ومسلم عن جابر رضی اللّٰہ تعالٰی عنه: ۸۲۰/۲ باب مایکره من الثوم والبقول فیه

اور یہ کہ:

”یکرہ أن یکون فوق رأسه تصاویر أو صورة معلقة.“ 3

D: ”مکروہ ہے کہ اس کے سر کے اوپر تصویریں ہوں یا کوئی لٹکی ہوئی تصویر ہو۔“

اس لئے کہ اس میں شرک کا شبہ پیدا ہوتا ہے...... ہمارے زمانے میں قبر پرستی اور اولیاء پرستی کا مرض جس طرح عام ہے، اس فضا میں نمازی کے سامنے دیواروں پر بزرگوں کے نام لکھنا اور ان کے کتبے لگانا بھی کراہت سے خالی نہ ہوگا۔ غیر ذی روح کی تصاویر کی فقہاء نے اجازت دی ہے یہاں تک کہ علامہ شامی Ã نے سورج و چانداور ستاروں کی تصویروں کا بنانا بھی جائز قرار دیا ہے[1] ...... مگر میرے خیال میں یہ رائے محل نظر ہے۔ چاند، سورج اور ستاروں کی بعض مذاہب میں پرستش کی جاتی ہے اور ان کے عبادت خانوں میں ان کی تصویریں بنائی جاتی ہیں، اس لئے ایسی اور اس قسم کی تمام ہی تصویروں سے پرہیز کرنا چاہئے۔ علامہ ابن نجیم مصری Ã نے مطلقاً تصویروں کی نقاشی کو مکروہ قرار دیا ہے۔[2]

مساجد میں سونا اور رہنا

آج کل بڑے شہروں میں مساجد کو بعض لوگ مسافر خانہ کے بطور استعمال کرنے لگے ہیں یہ مکروہ اور مسجد کے احترام کے منافی ہے۔ فقہاء نے لکھا ہے:

”ویکرہ فی المسجد اکل ونوم الا للمعتکف والکلام المباح قیدہ فی الظھیریة بان یجلس لاجله فی النھر الاطلاق اوجه.“ 3

D: ”معتکف کے علاوہ دوسروں کے لئے مسجد میں کھانا اور سونا مکروہ ہے اور جائز قسم کی دنیوی گفتگو بھی...... فتاویٰ ظہیریہ کے مطابق یہ اس وقت ہے جب خاص اسی مقصد کے لئے بیٹھے لیکن ”نہر“ نامی کتاب میں ہے کہ زیادہ صحیح یہ ہے کہ مطلقاً مکروہ ہے۔“

اس کی وجہ ظاہر ہے کہ ایک تو یہ مسجدوں کے مقصود کے خلاف ہے۔ دوسرے سونے کی صورت میں اکثر اوقات فضول گفتگو کی نوبت آتی ہے جو مساجد میں نہیں ہونی چاہئے۔ چنانچہ حضرت عمر ؄ نے اس قسم کی دنیوی گفتگو کے لئے مسجد سے متصل ایک چبوترا بنا دیا تھا، جس کا نام ”بطیحا“ تھا۔[4] تیسرے اس طرح مسجد میں بلاضرورت اور بار بار خروج ریح کی نوبت آئے گی اور مسجد میں بالقصد خروجِ ریح کو فقہاء نے مکروہ قرار دیا ہے۔ چوتھے اس طرح

q الفتاویٰ الهندیه: ۱۰۹/۱ w الفتاویٰ الهندیه: ۱۹/۱ e۳ الفتاویٰ الهندیه: ۱۱۰/۱

r الفتاویٰ الهندیه: ۱۱۰/۱ فیمایکرہ فی الصلوۃ ومالایکرہ

مساجد میں جنابت کی نوبت بھی آ سکتی ہے اس کے علاوہ اس سے مسجد کا احترام اور اس کی توقیر دل میں کم ہو جاتی ہے ...... ہاں اگر دینی ضرورت کی بنا پر سونا پڑے تو مضائقہ نہیں جیسا کہ تبلیغی اور دینی اجتماعات اور اسفار میں اس کی نوبت آتی ہے اور اس کی نظیر اعتکاف اور رسول اللہ § کا بعض وفود کو مسجد نبوی § میں مہمان بنانا اور ٹھہرانا ہے۔ تبلیغی مقصد کے تحت مسجد میں رہیں، تب بھی بہتر بات ہے کہ مسجد میں داخل ہوتے ہوئے اعتکاف کی نیت کر لی جائے۔

مسجدوں میں اجرت لے کر تعلیم دینا

آج کل عام طور پر شہروں میں مساجد میں صباحی اور مسائی تعلیم کا نظم ہے بلکہ بعض مدارس میں مسجدوں ہی کو بطور درس گاہ استعمال کیا جاتا ہے اور ان تمام صورتوں میں معلّمین اجرت لے کر تعلیم دیتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ صورت جائز ہے یا نہیں؟

سواولاً تو قدیم فقہاء خود دینی تعلیم پر اجرت لینے کو ناجائز سمجھتے تھے اور یہی امام ابوحنیفہ Ã کا مسلک ہے۔ مگر فقہاء نے بعد میں دینی تعلیم کی مصلحت کے پیش نظر اس کی اجازت دے دی اور اب اسی پر فتویٰ ہے۔ اسی طرح مسجدوں میں بھی اجرت لے کر تعلیم دینے کو فقہاء نادرست قرار دیتے ہیں۔ اس لئے کہ مسجدیں عبادت وتذکیر کی جگہ ہیں نہ کہ کسبِ معاش کی۔ مگر ہمارے زمانہ کے حالات کا تقاضہ ہے کہ اس کی اجازت دی جائے۔ اس لئے کہ عموماً وسائل کے فقدان، دوسرے، جگہ کی عدم دستیابی اور مجبوری کی وجہ سے ایسا ہوتا ہے۔ اب اگر اس معاملہ میں شدت برتی جائے تو یہ سخت نقصان کی بات ہوگی اور شرعی مصلحت کے خلاف بھی کہ عصری درس گاہوں کے طلباء جو اس طرح صبح وشام تھوڑے وقت میں دین کی بنیادی تعلیم حاصل کر لیتے ہیں وہ اس سے بھی محروم ہو جائیں اور ایسے جز وقتی یا ہمہ وقتی مدارس کا بند ہونا اس علاقہ کے لوگوں کیلئے تعلیم سے محرومی کا سبب بنے گا۔

بعض بزرگ اس معاملے میں زیادہ ہی شدت برتتے ہیں۔ حالانکہ خود کتبِ فقہ سے مستفاد ہے کہ ضرورۃً مسجد میں تعلیم دی جا سکتی ہے۔

''أما المعلم الذی یعلم الصبیان بأجر إذا جلس فی المسجد یعلم الصبیان لضرورة الحرو غیره لایکره.'' 1

D: ''بچوں کو اجرت لے کر تعلیم دینے والا معلم جب گرمی کی وجہ سے یا کسی اور مجبوری سے مسجد میں بیٹھ کر تعلیم دے تو مکروہ نہیں ہے۔''

---

q البحر الرائق: ۲۵۱/۵ w البحر الرائق: ۱۲۲/۱ e ھدایہ: ۱۲۲/۱

یہاں دیکھئے گرمی کے علاوہ کسی اور ضرورت کے پیش نظر بھی اس کی اجازت دی گئی ہے۔اب ظاہر ہے کہ اس سے بڑی ضرورت اور کیا ہوگی کہ کوئی دوسری جگہ میسر نہیں ہے اور اگر یہ سلسلہ بھی بند کر دیا جائے تو تعلیمی سلسلہ بھی منقطع ہو جائے گا۔ہاں اگر دوسری جگہ موجود ہو تو مسجد کی بجائے وہیں تعلیم دینی چاہئے۔

مسجد کے نیچے دکانوں کی تعمیر

آج کل اکثر مسجدوں کے نیچے دکانات اور ملگیاں تعمیر کر دی جاتی ہیں جن سے حاصل ہونے والی آمدنی سے مسجد کے اخراجات کی تکمیل کی جاتی ہے۔فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت جائز ہے۔ایسی صورت میں یہ نچلی منزل ''مسجد'' نہیں بلکہ ایک ایسی عمارت کے درجہ میں ہوگی جسے ''مصالح مسجد'' کے لئے وقف کر دیا گیا ہے اور بالائی چھت سے مسجد کا شمار ہوگا۔

علامہ علاء الدین حصکفی Ā فرماتے ہیں:

''ان جعل تحته سرداباً لمصالحه ای المسجد جاز کمسجد القدس.'' 1

مگر یہ حکم اس وقت ہوگا جب مسجد کی تعمیر ہی کے وقت ایسی نیت کر لی جائے۔اگر شروع میں کسی زمین پر مسجد تعمیر کر لی گئی اور بعد کو تہہ خانہ بنایا گیا تو درست نہ ہوگا۔

مسجد میں چندوں کا اعلان

مسجد میں دینی اداروں اور کاموں کے لئے اعلان میں کوئی مضائقہ نہیں، رسول اللہ § نے بعض مواقع پر جنگی مہمات میں مالی اعانت کے لئے مسجد نبوی میں اعلان فرمایا ہے2...... کسی کو ذاتی اور شخصی ضرورتوں کے لئے البتہ اعلان نہیں کرنا چاہئے، کیوں کہ آپ § نے مسجدوں میں کسی گم شدہ چیز کے لئے اعلان کے متعلق سخت برہمی کا اظہار فرمایا۔جس کا تعلق انسان کی شخصی ضرورت سے ہوتا ہے۔ایک بار ایک مفلوک الحال صحابی ؓ کی آپ §اعانت کرانا چاہتے تھے لیکن آپ § نے اس کے لئے اعلان نہیں فرمایا اور یہ تدبیر اختیار کی کہ برسرِ مجمع وہ خود کھڑے ہو کر نماز ادا کریں تا کہ لوگ ان کو دیکھیں اور مدد کی طرف متوجہ ہوں۔

یہی حکم کتابوں اور کیلنڈروں کے اعلان کا ہونا چاہئے کہ اگر کسی دینی ادارہ یا دارالاشاعت نے ان کو شائع کیا اور ان تک بھی اس کا نفع پہنچتا ہے، تو مسجد میں ان کا اعلان کیا جا سکتا ہے اور اگر شخصی طور پر کتابیں شائع کی گئیں اور اس

q ردالمحتار: ۱/۲۰۷ w البحر الرائق: ۵/۲۵۱

e الـدر الـمـختار مجموعہ الفتاوی باب احکام المساجد۔حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ مسجد میں سونے والے کی سرزنش کرتے تھے بـخـاری عـن سائب بن یزید رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ. r موطا امام مالک

کے نفع ونقصان کا تعلق خود اس شخص سے ہے، تو اب اس کا اعلان درست نہ ہوگا۔

ایک مسجد کا قرآن دوسری مسجد میں

شہروں میں آج کل یہ مسئلہ کثرت سے پیش آ رہا ہے کہ بعض اہم مساجد میں لوگ بڑی تعداد میں قرآن مجید اور اس کے پارے لاکر رکھتے ہیں جو ضرورت سے زیادہ ہوتے ہیں، جب کہ دوسری مسجدوں بالخصوص گاؤں، دیہات اور قصبات کی مساجد میں ان کی ضرورت ہوتی ہے۔

دین کے مجموعی مزاج اور فقہی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حالات میں ان مسجدوں سے دوسری ضرورت مند مسجدوں میں پاروں کی منتقلی میں کوئی حرج اور مضائقہ نہیں ہے:

''ان وقف علی المسجد جاز ویقرء فیه ولا یکون محصورا علی هذا المسجد وبه عرف حکم کتب الاوقاف من محلها للا نتفاع بها.'' [1]

D: ''اگر (مصحف) مسجد پر وقف کردے تو جائز ہے اور اس میں تلاوت کی جائے گی اور وہ اسی مسجد کے لئے مختص نہ ہوگا۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ وقف کی کتابیں انتفاع کے لئے اپنی جگہ سے منتقل بھی کی جاسکتی ہیں۔''

مساجد میں کیلنڈر

آج کل بعض ایسی تقویمیں شائع کی جاتی ہیں جن میں اوقات نماز، دینی مضامین، احادیث اور آیات کے ٹکڑے درج کئے جاتے ہیں اور اس کی طباعت میں اقتصادی سہولت کے لئے تجارتی اشتہار بھی درج کردیئے جاتے ہیں، جن کی مقدار دوسرے مضامین کے مقابلہ میں بہت کم ہوتی ہے۔

ایسے کیلنڈروں کا مسجدوں میں آویزاں کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کیلنڈروں کا اصل مقصود دعوت واشاعت دین ہے۔ اشتہارات کی حیثیت ذیلی ہوتی ہے اس لئے ان کا اعتبار نہ ہوگا۔

فرقہ وارانہ فسادات کے مہلوکین شہداء ہیں؟

ان دنوں جو مسلمان فرقہ وارانہ فسادات میں مارے جاتے ہیں۔ اگر وہ ظلماً مارے گئے ہوں تو شہید ہیں شہید صرف وہی نہیں ہے جو میدان جہاد میں قتل کیا گیا ہو بلکہ ہر وہ شخص ہے جس کو ظلماً ہلاک کردیا گیا ہو، دھاری

q خلاصة الفتاوی: ۱/۲۲۹ الفتاویٰ الهندیه: ۱/۱۱۰

دار ہتھیاروں ہی سے ان کی موت واقع ہوئی ہو یہ بھی ضروری نہیں۔ ظالم کافروں، باغیوں اور راہزنوں کے ہاتھوں جس طور بھی موت واقع ہوئی ہو شہادت ہے، بندوق سے، بم سے یا کسی اور ذریعہ سے، بہ قول صاحب ہدایہ:

''ومن قتله أهل الحرب أو أهل البغي أو قطاع الطريق فبأى شئ قتلوه.'' 2

D: ''شہید وہ بھی ہے جس کو حربی، باغی یا راہزن قتل کر دے، خواہ کسی طرح بھی قتل کر دے۔''

اگر یہ شہید بالغ، پاک اور مظلوم ہو اور زخمی ہونے اور وفات کے درمیان اتنا وقفہ نہ ہو کہ سامان دنیا سے لطف اندوز ہونے کا موقع ملا ہو تو اس کو غسل نہیں دیا جائے گا، صرف نماز پڑھی جائے گی۔[3]

مساجد کے لئے غیر مسلموں کا چندہ

مسجد میں غیر مسلموں کا چندہ قبول کرنا درست ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں۔ بعض حضرات نے مساجد کی تعمیر و مرمت میں غیر مسلموں کا چندہ قبول کرنے کو منع کیا ہے، چنانچہ تفسیر خازن میں ''ما کان للمشركين أن يعمروا مساجدالله '' 1 کے ذیل میں لکھا گیا ہے:

''واختلفوا في المراد بالعمارة على قولين، أحدهما أن المراد بالعمارة العمارة المعروفة من بناء المسجد وتشييدها ومرمتها عند خرابها، فيمنع من الكافر حتى لو أوصى بناء مسجد لم تقبل وصيته.'' 2

D: ''عمارت سے کیا مراد ہے؟ اس میں مفسرین کے دو قول ہیں ایک یہ کہ عمارت سے تعمیر یعنی مسجد بنانا اور اس کو پختہ کرنا اور مرمت طلب ہونے پر مرمت کرنا وغیرہ مراد ہے، لہٰذا کافر کے لئے یہ چیز ممنوع ہوگی، یہاں تک کہ اگر وہ کسی مسجد کی تعمیر کی وصیت بھی کر جائے تو اس کی وصیت قبول نہ ہوگی۔''

لیکن بعض فقہاء نے اس شرط کے ساتھ اجازت دی ہے کہ چندہ دینے والا غیر مسلم بھی اسے اپنے عقیدہ کے مطابق کارِ ثواب تصور کرتا ہو۔

''ان شرط وقف الذمي أن يكون قربة عندنا وعندهم كالوقف على الفقراء وعلى مسجد القدس بخلاف الوقف على بيعة فانه قربة عندهم فقط أو على حج أو عمرة فانه قربة عندنا فقط.'' 3

D: ''غیر مسلم کا وقف قبول کرنے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ ہمارے اور ان کے عقیدہ کے مطابق کارِ خیر متصور ہو، جیسے محتاج و نادار لوگوں اور مسجد اقصیٰ کے لئے وقف کرنا، برخلاف گرجا گھر پر وقف

q الدرالمختار: ۵۷۲/۲　　w دیکھئے مشکوۃ المصابیح: ۳۵۱/۲ باب مناقب عثمان

کرنے کے، یہ صرف ان کے نزدیک کارِ ثواب ہے، یا حج وعمرہ کے لئے یہ صرف ہمارے نزدیک کارِ ثواب ہے۔"

پس خلاصہ یہ ہے کہ:

1 غیر مسلموں سے دینی کاموں میں چندہ قبول کرنے سے حتی الوسع احتیاط برتنا چاہئے۔

2 اگر کسی مصلحت یا ضرورت کی بناء پر ان کے تعاون سے استفادہ کرنا ہی پڑے تو ضروری ہے کہ وہ اس کو اپنے عقیدہ کے مطابق کارِ ثواب تصور کرتا ہو۔

3 یہ اندیشہ نہ ہو کہ آئندہ وہ اپنی عبادت گاہ یا مشرکانہ تیوہار ورسوم کے لئے تعاون طلب کریں گے۔

4 حکومت کے تعاون کی نوعیت علاحدہ ہے، اس لئے کہ جمہوری ملکوں میں حکومت تنہا کافروں کی نہیں ہوتی بلکہ اس میں مسلمان اور غیر مسلم سب شریک ہوتے ہیں، اس لئے اس کی حیثیت قومی حقوق کی ہے نہ کہ تبرع اور عطا کی۔

قبرستان کی اراضی میں مساجد وغیرہ کی تعمیر

قدیم مسلمان شہروں میں موقوفہ وسیع قبرستان کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ دوسری طرف مسلمانوں کو دینی وملی ضرورتوں کے لئے اراضی مطلوب ہوتی ہیں، بعض اوقات خود مساجد کی تعمیر یا توسیع کی ضرورت ہوتی ہے اور قبرستان کے علاوہ کوئی موزوں جگہ میسر نہیں ہوتی، ایسی صورت میں قبرستان کا ایسا قدیم حصہ جس میں دفن کئے گئے مردوں کے مٹی بن جانے کا غالب گمان ہو۔ علماء وارباب افتاء کے مشورہ سے ان مقاصد کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے۔

ہندوستان کے ممتاز فقیہ مولانا اشرف علی تھانوی Ã نے اس پر شارح بخاری علامہ عینی Ã کی اس عبارت سے استدلال کیا ہے۔[1]

"لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجد لم أربذالک بأسا وذالک لأن المقابروقف من اوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لأحد أن يملكها فاذا درست واستغنى عن الدفن فيها جازصرفها الى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز التمليک لأحد فمعنا هما على هذا واحد." 2

D: "مسلمانوں کے قبرستانوں میں سے کوئی قبرستان مٹ گیا ہو اور اس میں مسجد تعمیر کرے تو میں

q الدر المختار: ۳۷۵/۳ w الهدايه: ۸۳/۱ e بدائع الصنائع: ۲۲۰/۱

— B

اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا۔ کیوں کہ قبرستان مردوں کی تدفین کے لئے مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک ہے، کوئی فرد اس کا مالک نہیں ہوسکتا، لہٰذا جب قبرستان کے آثار مٹ جائیں اور اس میں دفن کرنے کی حاجت باقی نہ رہے تو مسجد میں اس کو صرف کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ مسجد بھی من جملہ مسلمانوں کی اوقاف کے ہے، کسی کے لئے اس کا مالک بن جانے کی گنجائش نہیں۔ اس طرح ان دونوں کی روح ایک ہی ہے۔''

ویران قبرستان پر مساجد یا فلاحی مقصد سے عمارت کی تعمیر

اگر قبرستان بہت قدیم ہو اور گمان غالب ہو کہ دفن ہونے والے اجسام بوسیدہ اور مٹی ہوگئے ہوں گے، نیز اگر قبرستان کی حاجت باقی نہ رہی ہو تو ایسی صورتوں میں اس پر فلاحی مقاصد کے لئے بلڈنگ یا مسجد کی تعمیر و توسیع جائز و درست ہے۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری ہے:

''ولو بلی المیت وصارترابا جازدفن غیره فی قبره وزرعه والبناء علیه.'' 1

D: ''اگر مردہ بوسیدہ ہو جائے اور خاک میں مل جائے تو اس قبر میں دوسروں کو دفن کرنا درست ہے، اس جگہ کھیتی کرنا اور عمارت تعمیر کرنا جائز ہے۔''

اسی سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اگر قبرستان زیر استعمال ہو، لیکن اس کے تحفظ اور ضروریات کی تکمیل کے لئے قبرستان کے چاروں طرف تعمیر کی ضرورت محسوس کی جاتی ہو تو ایسی صورت میں قبرستان کے مفادات کے تحفظ کے لئے یہ عمل بھی درست ہوگا۔

اوقافی جائیداد کی خرید و فروخت

فی زمانہ اوقاف کی بہت سی جائیداد نہایت کم نفع آور بن گئی ہیں، کرایہ دار عمارتوں پر قابض ہوتے ہیں اور کرایہ ادا نہیں کرتے ہیں، یا نہایت ناواجبی کرایہ دیتے ہیں، راقم الحروف کے علم میں ہے کہ اوقاف کی بعض عمارتیں، جن کا موجودہ حالات میں اقل ترین کرایہ ہزار دو ہزار ہونا چاہئے محض پچاس ساٹھ روپے ادا کیا جاتا ہے، قانونی پیچیدگیوں کی وجہ سے ایسی عمارتوں کی بازیابی اور کرایہ داروں کا تخلیہ اکثر اوقات جوئے شیر لانے سے کم مشکل نہیں ہوتا، البتہ بعض اوقات یہ بات ممکن ہوتی ہے کہ اسی کرایہ دار یا کسی اور صاحب رسوخ آدمی سے عمارت فروخت کردی جائے، اس طرح ایک خطیر رقم حاصل ہو جاتی ہے، جس سے آمدنی کے دوسرے وسائل پیدا کئے جاسکتے ہیں۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ موجودہ حالات میں وقف کے مفادات کی حفاظت اس کی افادیت میں اضافہ اور

q تفسیر ماجدی: ۱/۳۹۷ طپاکستان w التوبہ: ۱۷ e ردالمحتار: ۳/ کتاب الوقف

دینی مصالح کے تحت اس طرح کا عمل کرنا جائز ہے اور جو جائیداد کسی وجہ سے اپنا نفع کھو چکی ہو، اس کو تبدیل کر کے اس کی آمدنی سے دوسرے نفع آور ذرائع کے حصول میں کوئی قباحت نہیں کہ یہ واقف کے منشا کی تکمیل اور وقف کے مقاصد میں تعاون ہے۔ فقہاء نے بنیادی طور پر وقف کے احکام میں اسی کو ملحوظ رکھا ہے کہ اس کو زیادہ سے زیادہ نافع اور مفید بنایا جائے، اس سلسلہ میں فقہاء کی یہ تصریحات ملاحظہ کئے جانے کے لائق ہیں:

''وكذا أرض الوقف إذا قل نزلها بحيث لاتحتمل الزراعة ولاتفضل غلته عن مؤنة، ويكون صلاح الارض في الاستبدال بأرض أخرى، وفي نحو هذا عن الانصارى صحة الشرط، لكن لا يبيع الاباذن الحاكم وينبغي للحاكم اذا رفع اليه ولا منفعة في الوقف أن ياذن في بيع اذا راه انظر لاهل الوقف ...... ولو أريد تجويز الاستبدال بغيرشرط الاستبدال فيما إذا كان أحسن للوقف كان حسنا.'' 1

D: ''اسی طرح وقف کی زمین جب کہ اس کی آمدنی اس قدر کم ہو کہ اس سے کاشت بھی نہ ہو سکے اور آمدنی اخراجات سے زیادہ نہ ہو پائے، اور دوسری زمین سے تبادلہ میں وقف کے لئے نفع اور بہتری ہو، اس طرح کی واقف کی جانب سے شرط لگانا درست ہے، جیسا کہ فقیہ انصاری Ã سے منقول ہے۔ البتہ مناسب ہوگا کہ حاکم کی اجازت کے بغیر فروخت نہ کیا جائے اور حاکم کا فریضہ یہ ہے کہ جب معاملہ اس کے سامنے پیش ہو۔ اور وقف کی اس زمین کو برقرار رکھنے کی صورت میں نفع نہ ہو، اور بیچنے کو مستحقین وقف کے لئے زیادہ بہتر محسوس کرے، تو اس کو فروخت کرنے کی اجازت دے دے اور اگر شرط استبدال کے بغیر بھی اس صورت میں جب کہ تبادلہ وقف کے لئے بہتر ہو، استبدال کا جواز مراد ہو تو بہتر ہوگا۔''

''ولو كانت الأرض متصلة ببيوت المصر، يرغب الناس في استئجار بيوتها، وتكون غلة ذلك فوق غلة الزرع أو النخيل، كان للقيم أن يبني فيها بيوتا فيواجرها.'' 2

D: ''اگر زمین شہر کی آبادی سے ملی ہوئی ہے، لوگ اس کے مکانات کو کرایہ پر لینے کے خواہاں ہیں اس کی آمدنی کھیتی اور کھجور کے مقابلہ میں بڑھی ہوئی ہے تو وقف کے نگران کے لئے جواز ہے کہ اس میں

q امداد الفتاوی: ٢ / ٩ ٧ ۵ نامودن مکان انجمن در قبرستان معطل

w عمدة القارى: ۴/ كتاب الصلوة، بيان حكم نبش قبور المشركين الخ

بلڈنگ تعمیر کریں اور اسے کرایہ پر لگا دیں۔"

غیر عربی زبان میں خطبہ

خطبۂ جمعہ کی زبان کے سلسلہ میں سلف صالحین È کے درمیان اختلاف رہا ہے۔ مالکیہ، شوافع، اور حنابلہ È کے نزدیک خطبہ عربی زبان میں واجب ہے یہی رائے فقہائے احناف میں امام ابو یوسف و امام محمد Ç کی ہے۔ ہاں، ایسا شخص جو عربی میں خطبہ دینے پر قادر نہ ہو، عجمی زبان میں بھی صاحبین È کے نزدیک خطبہ دے سکتا ہے اور امام ابو حنیفہ Ã کے نزدیک جو شخص عربی میں خطبہ دینے پر قدرت رکھتا ہو وہ بھی غیر عربی زبان میں خطبہ دے سکتا ہے، علامہ شامی Ã کا بیان ہے:

"لم يقيد الخطبة بكونها بالعربية اكتفاء بماقدمه فى باب صفة الصلوة من انها غير شرط ولو مع القدرة على العربية عنده خلافا لهما حيث شرطاها الاعندالعجز." 1

D: "مصنف نے خطبہ کے عربی میں ہونے کی قید نہیں لگائی کیوں کہ باب صفۃ الصلوٰۃ میں گزر چکا ہے کہ امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک گو عربی پر قادر ہو پھر بھی عربی میں خطبہ دینا شرط نہیں، صاحبین È کو اس سے اختلاف ہے ان کے نزدیک غیر عربی میں خطبہ جائز ہونے کے لئے عربی زبان سے عاجز ہونے کی شرط ہے۔"

مولانا محمد علی مونگیری Ã نے امام سرخسی Ã کی "محیط" سے نقل کیا ہے:

"لو خطب بالفارسية جاز عندابى حنيفة على كل حال وروى بشر عن أبى يوسف أنه إذا خطب بالفارسية وهو يحسن العربية لايجزيه إلا أن يكون ذكر الله فى ذلک بالعربية فى حرف او اكثر." 2

D: "اگر فارسی زبان میں خطبہ دے تو امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک بہر صورت جائز ہے بشر Ã نے امام ابو یوسف Ã سے روایت کیا ہے کہ جو شخص اچھی طرح عربی سے واقف ہو اس کے لئے فارسی زبان کا خطبہ ناکافی ہے سوائے اس کے کہ خطبہ میں اللہ کا ذکر ایک یا اس سے زیادہ حرف میں عربی زبان میں بھی آ گیا ہو۔"

زبان کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہ Ã اور ان کے صاحبین È کے درمیان تین امور میں

---

q ھندیہ: ۱/۱٦٧

B

اختلاف ملتا ہے، اول اس میں کہ نماز کا تحریمہ غیر عربی میں ہوسکتا ہے یا نہیں دوسرے اس میں کہ قرآن مجید کی قراءت غیر عربی زبان میں درست ہے یا نہیں؟ تیسرے اس میں کہ خطبہ عربی میں دیا جاسکتا ہے یا نہیں؟......قراءت قرآن کے مسئلہ میں امام صاحب نے صاحبین È کی رائے کی طرف رجوع کیا ہے اور امام طحطاوی Ã کا رجحان ہے کہ خود صاحبین È نے قراءت کے علاوہ دونوں مسئلوں میں اپنی رائے سے امام صاحب Ã کی رائے کی طرف رجوع کرلیا تھا چنانچہ علامہ طحطاوی، تاتارخانیہ سے نقل کرتے ہیں:

”أن الشروع بالفارسية كالتلبية يجوز إتفاقا أى لغير العاجز فظاهره رجوعهما إليه لا هو إليهما وهذا عكس القراءة فانه رجع اليهما.“ 1

D: ”فارسی زبان میں نماز شروع کرنا (یعنی تحریمہ کہنا) تلبیہ کی طرح ایسے شخص کے لئے بھی جائز ہے جو عربی میں کہنے سے عاجز نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ اس مسئلہ میں خود صاحبین È نے امام صاحب کی طرف رجوع کیا ہے نہ کہ امام صاحب Ã نے صاحبین È کی طرف۔ اس کے برعکس فارسی میں قراءت قرآن کا مسئلہ ہے کہ اس میں امام صاحب Ã نے صاحبین È کی طرف رجوع فرمایا ہے۔“

جہاں تک خطبہ جمعہ کی بات ہے تو وہاں یہ اختلاف قائم وباقی ہے، اس لئے کہ شرنبلالی Ã نے ایک طرف یہ صراحت بھی کی ہے کہ:

”الأصح أن الامام رجع إلى موافقة صاحبيه فى عدم جواز الشروع فى الصلوة بالفارسية وغيرها من أى لسان غير عربى لغير العاجز عن العربية.“ 2

D: ”صحیح تر قول یہ ہے کہ امام صاحب Ã نے اس شخص کے لئے جو عربی زبان سے عاجز نہ ہو فارسی زبان میں تحریمہ کے مسئلہ میں صاحبین È کی رائے کی طرف رجوع کرلیا ہے، نیز اس بات میں بھی کہ نماز اور غیر نماز میں ایسے شخص کے لئے غیر عربی زبان میں قراءت قرآن جائز نہیں۔“

اور یہی شرنبلالی Ã ہیں جو خطبہ جمعہ کے مسئلہ میں رجوع کا ذکر کئے بغیر امام صاحب Ã کا مذہب نقل کرتے ہیں:

”الرابع الخطبة ولو بالفارسية من قادر على العربية.“ 3

D: ”چوتھے۔ خطبہ، گو فارسی زبان میں ہو اور ایسا شخص خطبہ دے رہا ہو جو عربی زبان پر قدرت بھی رکھتا ہو۔“

q فتح القدير: ۲۲۸/۲ w فتاویٰ عالمگیری: ۳۳۴/۲، الباب الخامس

اور پھر طحطاوی Ã جیسا فقیہ اور بالغ نظر شارح اس پر سکوت اختیار کرتا ہے اور کچھ کہے بغیر آگے گزر جاتا ہے، علامہ حصکفی Ã نے صراحت کی ہے کہ امام صاحب Ã نے صرف قراءت قرآن ہی کے مسئلہ میں رجوع کیا ہے، دوسرے مسائل میں نہیں۔

''إنما رجوع الامام انما ثبت بالقراء ة بالفارسية فقط.'' 1

D: ''امام صاحب Ã سے فارسی زبان میں صرف قراءت قرآن ہی کے مسئلہ میں صاحبین È کی طرف رجوع کرنا ثابت ہے۔''

فتاویٰ سراجیہ میں ہے:

''ولو خطب بالفارسية يجوز.'' 2

D: ''فارسی میں خطبہ جائز ہے۔''

شیخ عبدالحق محدث دہلوی Ã لکھتے ہیں:

''افضل آنست کہ خطبہ بزبان عربی باشد ونزد ابوحنیفۃ بغیر عربی نیز جائز است بزبانیکہ باشد۔'' 3

D: ''افضل ہے کہ خطبہ عربی زبان میں ہو، امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک غیر عربی میں جائز ہے کوئی سی بھی زبان ہو۔''

مولانا عبدالحیٔ فرنگی محل لکھنوی Ã بھی غالباً اس کو جائز تصور کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

''خطبہ خواندن بزبان غیر عربی فارسی باشد یا دیگرے نزد امام اعظم بدون عذر وعجز جائز است اما خلاف افضل است ونزد صاحبین درست نیست۔'' 4

D: ''غیر عربی زبان میں خطبہ دینا فارسی ہو یا کوئی اور زبان امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک بلا عذر و مجبوری بھی جائز ہے لیکن خلاف افضل ہے اور صاحبین È کے نزدیک درست نہیں ہے۔''

جو حضرات عربی زبان میں خطبہ کو ضروری قرار دیتے ہیں، ان کے پیش نظر یہ ہے کہ ''خطبہ'' ذکر ہے اس لئے اس کو اس زبان میں ہونا چاہئے جس زبان میں آپ § سے منقول ہے اور ظاہر ہے وہ عربی زبان ہے، یہی وجہ ہے کہ تاریخ میں کہیں اس کا ذکر نہیں ملتا کہ فارسی اور عجمی علاقوں میں سلف کے زمانہ میں عربی کے بجائے مقامی زبان میں خطبہ دیا گیا ہو...... جو حضرات مخاطب کی زبان میں خطبہ کی اجازت دیتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ خطبہ کا مقصد بنیادی طور پر تذکیر و موعظت ہے، خطبہ کا یہ مقصد خود اس کے لفظ سے بھی ظاہر ہے، فقہاء کی صراحتوں سے بھی اور ان خطبات کے مضامین سے بھی جو آپ § سے مروی ہیں اور جن میں آپ § نے مواقع و حالات کی مناسبت

q ردالمحتار: ۱/۵۴۳ w الفصل الخامس والعشرون، بحث النوع الثانی

سے ہدایات کی ہیں اور یہ مقصد اسی وقت پورا ہوسکتا ہے جب خطبہ مخاطب کی زبان میں دیا جائے۔ ان حضرات کا خیال ہے کہ ایک تو یقین کے ساتھ یہ کہنا ہی مشکل ہے کہ کہیں غیر عربی زبان میں خطبہ نہ دیا گیا ہو یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ عدم ذکر عدم ثبوت کی دلیل نہیں ہوتا، دوسرے اس وقت عربی ایک فاتح قوم کی زبان تھی اور یہ ایک قومی نفسیات ہے کہ مفتوح قومیں فاتح قوم کی زبان کو سیکھنے کی سعی کرتی ہیں، جس کی مثال موجودہ دور میں انگریزی زبان ہے، اب حالات اس سے یکسر مختلف ہیں اور احوال کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی ہوا کرتی ہے۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ عربی زبان میں خطبہ کی رائے راجح اور اکثر سلف صالحین È کے مسلک کے مطابق ہے اور موعظت و تذکیر کے مقصد کو پورا کرنے کے لئے خطبہ سے پہلے مقامی زبان میں وعظ و تقریر کے ذریعہ اس مقصد کو حاصل کیا جا سکتا ہے، البتہ اردو یا غیر عربی زبان میں خطبہ کو بدعت اور کراہت سے موسوم کرنا اور اس معاملہ میں شدت برتنا مناسب نہیں ہے۔

غیر عربی زبان میں خطبہ کے موضوع پر عرب علماء محققین نے بھی خاصی بحث کی ہے اور اسلامک فقہ اکیڈمی، رابطہ عالم اسلامی جدہ نے اپنے پانچویں، سمینار منعقدہ ۸/ تا ۱۶/ ربیع الثانی ۱۴۰۲ھ میں اس موضوع پر جو بات بہ اتفاق رائے طے کی ہے وہ یہ ہے۔

''معتدل اور قابل قبول رائے یہ ہے کہ جن ممالک کی زبان عربی نہ ہو وہاں عربی زبان ہی میں جمعہ وعیدین کے خطبے دینا شرط نہیں ہے، البتہ بہتر ہے کہ خطبہ کا تمہیدی حصہ اور خطبہ میں آنے والی آیات قرآنی عربی زبان میں ہوں، تاکہ غیر عرب عربی زبان سننے کے عادی ہوں۔ قرآن کا سیکھنا اور اس کی زبان میں اس کی قراءت آسان بھی ہے، پھر خطیب سامعین ہی کی زبان میں ان کو نصیحت کرے اور ان کو دعوت دے۔''

سمندری جہاز میں نماز جمعہ

حجاج کو اکثر اوقات یہ مسئلہ پیش آتا ہے کہ سمندری جہاز میں نماز جمعہ ادا کی جائے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک چونکہ نماز جمعہ صحیح ہونے کے لئے ''شہر'' (مصر) ہونا بھی شرط ہے، اس لئے نماز جمعہ کی ادائیگی درست نہیں۔ دوسرے فقہاء کے یہاں یہ شرط نہیں ہے، دوسرے فقہاء کے یہاں بھی سمندر میں جمعہ کی نماز حالت سفر میں ہونے کے باعث واجب تو نہ ہوگی لیکن ادا کر لی جائے تو کافی ہو جائے گی۔[1]

دیہات میں جمعہ کی نماز

جمعہ کے صحیح ہونے کے لئے ایک شرط احناف کے نزدیک شہر ہونا ہے لیکن خود احناف کے نزدیک اس بارے

q طحطاوی علی المراقی w مراقی الفلاح: ۱۲۶ e مراقی الفلاح: ۲۷۷

میں خاصا اختلاف ہے کہ شہر (مصر) کا اطلاق کسطرح کی آبادی پر ہوگا؟ اس سلسلہ میں متداول اقوال ذکر کئے جاتے ہیں:

1 قاضی ابو یوسف Ã کہتے ہیں کہ وہ جگہ جہاں ہر پیشہ وحرفت کا آدمی موجود ہو، عام انسانی ضروریات کی تمام چیزیں دستیاب ہوں اور قاضی بھی موجود ہو جو اسلامی سزا جاری کرتا ہو۔

2 جس کی مجموعی آبادی دس ہزار ہو۔

3 جہاں دس ہزار ایسے لوگ ہوں جو جنگ کے کام آئیں۔

4 اگر دشمن حملہ آور ہوتو وہ آبادی خود اپنے دفاع کی اہل ہو۔

5 جہاں امیر وقاضی موجود ہوں۔

6 اس آبادی کے لوگ وہاں کی بڑی مسجد میں اکٹھے ہو جائیں تو مسجد ان کے لئے ناکافی ہو۔

7 ایسا مرکز ہو کہ ایک پیشہ کا آدمی دوسرے پیشہ میں لگے بغیر ایک ایک سال تک صرف اپنے پیشہ سے زندگی بسر کرلے۔

8 امام محمد Ã سے مروی ہے کہ امیر جس کو شہر قرار دے دے، وہ شہر ہے۔[1]

9 امام ابوحنیفہ Ã سے مروی ہے کہ وہ جگہ جہاں مفتی، امیر اور قاضی موجود ہوں، احکام وحدود قائم ہوں یا کم از کم بالقوہ قائم کئے جاسکتے ہوں اور اس کے مکانات منی کے مکانات کے برابر ہوں۔[2]

0 حضور § کے زمانہ میں مکہ ومدینہ کی جو کیفیت تھی، جو جگہ اس کے مطابق ہو وہ شہر ہے۔[3]

! جہاں کی آبادی چار ہزار ہو۔[4]

@ جہاں کی آبادی ایک ہزار ہو۔[5]

حقیقت یہ ہے کہ ''مصر'' (شہر) ان اصطلاحات میں سے ہے کہ کتاب وسنت میں اس کی تحدید وتعیین نہیں کی گئی ہے، اس لئے اس کا مدار عرف پر ہے، لوگوں کے عرف میں جس زمانہ میں جو جگہ شہر کہلائے اور حکومت کی طرف سے جس کو شہر کی حیثیت دی جائے، وہی ''شہر'' ہے، تاہم ہندوستان وغیرہ کے موجودہ حالات میں ...... کہ بعض علاقوں میں جمعہ ہی مسلمانوں کی شناخت رہ گئی ہے اور اسی کے ذریعہ نماز اور اسلام سے لوگ اپنی وابستگی کا احساس کرتے ہیں ......ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ آراء وخیالات کے ان اختلافات سے فائدہ اٹھا کر شہر کے مفہوم میں جس قدر توسیع ممکن ہو، پیدا کی جائے کہ جمعہ محض ایک عبادت ہی نہیں، تذکیر ودعوت بھی ہے۔ مسلمانوں کی

q درالمختار علی هامش الشامی: ۱/ ۳۲۵ w فتاویٰ سراجیه: ص ۱۷، باب الجمعة

e شرح سفر السعادة: ۲۶۷ r مجموعة الفتاویٰ علی هامش خلاصة الفتاوی: ۱/ ۱۴۱

اجتماعیت کا اظہار بھی ہے اور اسلام کا ایک شعار بھی۔.....فقہاء نے اس قول کو ترجیح دی ہے کہ جس جگہ کے تمام لوگ اگر وہاں کی بڑی مسجد میں جمع ہو جائیں تو وہ مسجد نا کافی ہو جائے، اس آبادی پر ''شہر'' کا اطلاق ہوگا[1]

یہ قول ایسا ہے کہ اس سے مصر کا دائرہ وسیع ہو جاتا ہے، لہٰذا مناسب ہے کہ اس قول پر فتویٰ دیا جائے۔

جنگ کے دوران نماز

جنگ کے دوران اگر لوگ مامون ہوں، تب تو اسی طرح نماز ادا کرنی چاہئے جو معمول ہے اور اگر ایسے حالات نہ ہوں کہ پر سکون طور پر نماز ادا کی جا سکے بلکہ دشمنوں کا سخت اندیشہ ہو تو اپنی اپنی سواری پر اشارہ سے رکوع وسجدہ کرتے ہوئے بھی نماز پڑھی جا سکتی ہے اور اگر قبلہ رخ ہونے میں خطرہ ہو تو جدھر ممکن ہو رخ کر کے نماز پڑھے:

''و إن اشتد الخوف صلوا ركبانا وحدانا يؤمون بالركوع والسجود إلى أي جهة شاء وا إذا لم يقدرواعلى التوجه إلى القبلة.'' 2

لیکن اس کی گنجائش نہ ہوگی کہ جہاد کرتے ہوئے درمیان میں نماز کی نیت بھی کر لے بلکہ ایسے مواقع پر بعد میں قضا کر لینی چاہئے۔ جیسا کہ آپ § نے غزوۂ احزاب کے موقع پر چار نمازوں کی قضا فرمائی تھی۔

ٹرین میں نماز

ٹرین میں نماز پڑھنی درست ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی عذر نہ ہو مثلاً آگے کوئی اسٹیشن آنے والا ہو، جہاں اتر کر نماز ادا کی جا سکتی ہو تو بھی نماز ہو جائے گی۔ چنانچہ فقہاء نے ایسی سواری کو جسے جانور کھینچ کر لے جائے اور اس کا کوئی حصہ جانور کے جسم پر رکھا ہوا نہ ہو ''سریر'' یعنی تخت کے درجہ میں رکھا ہے اور بلا عذر اس پر نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے۔ اور اگر اس کا ایک حصہ جانور کے اوپر رکھا ہوا ہو جیسے کجاوہ وغیرہ ہوتا ہے۔ اس پر نماز پڑھنا جانور پر نماز پڑھنے کے مترادف ہے جس کی اجازت بدرجہ ضرورت دی جاتی ہے۔

ٹرین میں ڈبے انجن پر نہیں ہوتے بلکہ اس سے ملحق ہوتے ہیں۔ انجن کی قوت ان کو کھینچتی ہے اس لئے وہ بھی سریر کے درجہ میں ہے اور بلا عذر بھی نماز ان پر درست ہے۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

''وأما الصلوة على العجلة إن كان طرف العجلة على الدابة وهي تسير اولاتسير فهي صلوة على الدابة تجوز حالة العذر ولا تجوز في غيرها وان لم يكن طرف العجلة على الدابة جازوهي بمنزلة الصلوة على السرير.'' 1

D: ''سواری پر نماز کا مسئلہ یوں ہے کہ اگر گاڑی کا ایک حصہ بہر حال جانور کے اوپر رہتا ہو۔ چاہے

---

q مستفاد از بداية المجتهد: ۱۶۱/۱ الفصل الثاني في الاركان

— B

وہ چلے یا نہ چلے تب تو اس گاڑی پر نماز کی ادائیگی خود جانور ہی پر نماز کی ادائیگی ہے۔عذر کی بناء پر درست ہے۔ بلا عذر جائز نہیں اور اگر گاڑی کا ایک حصہ جانور پر نہ ہو تو نماز درست ہے اور وہ تخت پر نماز پڑھنے کے حکم میں ہے۔"

البتہ فقہ کے عام اصول کے مطابق کھڑے ہونے پر قدرت ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھنا درست نہ ہوگا۔

ٹیپ ریکارڈ کی قراءت پر سجدۂ تلاوت

ٹیپ ریکارڈ سے تلاوت ہو تو یہاں دو مسئلے ہیں:

ایک یہ کہ کیا اس کے بھی وہی آداب ہوں گے جو براہ راست قاری سے سننے کے ہیں؟ دوسرے اگر اسی طرح آیت سجدہ کی تلاوت ہو تو کیا اس کی وجہ سے سجدہ واجب ہو جائے گا؟

قرآن سننے کے آداب کا تعلق ان تمام صورتوں سے ہے جن میں کسی مسلمان کے کان میں کلام الٰہی کے الفاظ پہنچ جائیں۔خواہ وہ خود تلاوت کرنے والے کی زبان سے ہو یا کسی اور ذریعہ سے۔اس لئے سماعت کے آداب یعنی خاموشی اختیار کرنا اور قرآن مجید کی طرف متوجہ رہنا ٹیپ ریکارڈ سے قرآن سنتے وقت بھی ضروری ہے اور سننے والے کو چونکہ اسی بنیاد پر اجر ملتا ہے۔اس لئے انشاءاللہ اجر بھی ملے گا۔ جہاں تک سجدۂ تلاوت کی بات ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ خود تلاوت کرنے والے (تالی) سے سنے اور اس کی زبان اس کے لئے متحرک ہو۔ٹیپ ریکارڈ کی تلاوت خود تالی کی تلاوت نہیں ہے بلکہ اس کی زبان سے ہونے والے تموج کو محفوظ رکھنے کے بعد بعض دوسرے ذرائع سے اس کے اندر آواز پیدا کر دی جاتی ہے اس لئے اس سے سجدۂ تلاوت واجب نہ ہوگا۔اور اس کی نظیر فقہاء کی یہ تصریح ہے کہ سکھائے ہوئے پرندوں اور گونج سے پیدا ہونے والی صدائے بازگشت سے سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہوتا۔

"ولا تجب اذا سمعها من طير هو المختار... وان سمعها من الصدى لا تجب عليه كذافي الخلاصة." 2

ریڈیو وٹی وی پر تلاوت

ریڈیو کے ذریعہ قرآن مجید نشر کئے جانے کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ قاری تلاوت کرے اور براہ راست اسے نشر کیا جائے، اس صورت میں قرآن مجید اصل تلاوت کرنے والے سے سنا جاتا ہے، اس لئے آیت سجدہ پڑھی

---

q عمدة القاري: ۱۸۷/۲ w طحطاوي علي مراقي الفلاح: ص ۲۳۲ e حواله سابق

r الكوكب الدري: ۱۹۹/۱ t حاشيه كوكب عن جامع الرموز: ۱۹۹/۱

جائے تو سجدہ واجب ہوگا، دوسری صورت یہ ہے کہ تلاوت کو ٹیپ کر لیا جائے اور پھر اسے ریڈیو کے ذریعہ نشر کیا جائے، اس صورت میں یہ براہ راست اس کی تلاوت نہیں ہے، بلکہ پہلے سے کی ہوئی تلاوت کا تکرار واعادہ ہے، اس صورت میں سننے والوں پر سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہوگا، یہی حکم ٹی وی کا بھی ہے کہ براہ راست ٹیلی کاسٹ کی جائے تو سامعین پر سجدہ واجب ہوگا، اور اگر پہلے تلاوت کی ویڈیو کیسٹ تیار کرلی جائے پھر اس کیسٹ کو نشر کیا جائے تو سامعین پر سجدۂ تلاوت واجب نہیں ہوگا ......عام طور پر آج کل ریڈیو اور ٹی وی میں براہ راست نشر وابلاغ نہیں ہوا کرتا، بلکہ پہلے کیسٹ تیار کی جاتی ہے پھر اسے نشر کیا جاتا ہے، تاہم براہ راست نشر وابلاغ بھی متروک نہیں ہے، لہٰذا گر کسی مناسب ذریعہ سے صحیح نوعیت معلوم نہ ہو تو از راہ احتیاط سجدۂ تلاوت کر لینا چاہئے۔

آیت سجدہ کا ٹائپ یا کمپوزنگ

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ سجدۂ تلاوت اصل میں دو ہی صورتوں میں واجب ہوتا ہے ......ایک تلاوت کرنے والے پر، دوسرے سننے والے پر۔[1]

اس لئے اگر آیت سجدہ کی کتابت کی جائے یا اسے ٹائپ یا کمپوز کیا جائے اور زبان سے آیت کا تکلم نہ کیا جائے یا صرف اس کے ایک ایک حرف تہجی کا تلفظ کیا جائے تو سجدۂ تلاوت واجب نہ ہوگا، چنانچہ ابن نجیم Ã کا بیان ہے:

”وفی اضافة السجود الی التلاوة اشارة الی انه اذا کتبها أو تهجأ لایجب علیه سجود.“ [2]

D: ”سجدہ کی تلاوت کی طرف نسبت کرنے میں اس طرف اشارہ ہے کہ اگر آیت سجدہ کو لکھے یا اس کے حروف ہجا کو ہجے کے ساتھ ادا کرے تو اس پر سجدۂ تلاوت واجب نہ ہوگا۔“

لاؤڈ اسپیکر پر اذان

اذان کا مقصود نماز کا اعلان اور زیادہ سے زیادہ لوگوں کو اس کی اطلاع دینا ہے۔ اس مقصد کے لئے فقہاء بسا اوقات ایسی باتوں کی بھی اجازت دیتے ہیں جو اذان کے عام اصول کے خلاف ہے۔ مثلاً اذان کے وقت آدمی کو قبلہ رخ ہونا چاہئے اور ”حی علی الصلوٰۃ“ اور ”حی علی الفلاح“ کے کلمات کے وقت سینہ کے انحراف کے بغیر صرف گردن دائیں بائیں موڑنا چاہئے لیکن اگر مینارہ میں اذان دی جارہی ہو اور مینارہ کی وسعت کی وجہ سے اپنی جگہ رہتے ہوئے صرف گردن موڑنے کے بعد دائیں اور بائیں جانب باہر کو آواز پہنچانی مشکل ہو تو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ اپنے

q الدر المختار مع الرد: ۱/ ۵۳۶ w المختصر القدوری: ص ۳۱ باب صلوۃ الخوف

پورے وجود کو دائیں اور بائیں جانب پھیر دے۔

”و إن استدارفی صومعته فحسن ومراده إذالم يستطع تحول الوجه يمينا وشمالا مع ثبات قدميه مكانهما كما هو السنة بأن كانت الصومعة متسعة فأما من غير حاجة فلا.“ 1

لاؤڈ اسپیکر چونکہ اس مقصد کے لئے بہت مفید اور کارآمد ہے اور کسی شرعی ممانعت کے بغیر آسانی اور سہولت کے ساتھ دور دور تک اس کے ذریعہ آواز پہنچائی جا سکتی ہے۔ اس لئے اس کا استعمال بہتر اور مستحسن ہوگا۔

مساجد کے اندر لاؤڈ اسپیکر میں اذان

مسجدوں میں لاؤڈ اسپیکروں کے استعمال کی وجہ سے اب اذان خانوں کا رواج ختم ہوتا جا رہا ہے اور اندرون مسجد ہی مائک کی مدد سے اذان دی جاتی ہے۔ اس سے دور تک آواز پہنچانے کا مقصد تو بہ خوبی اور بہ آسانی حاصل ہو جاتا ہے لیکن اس سے ماثور و منقول طریقہ کی پیروی بھی کماحقہ نہیں ہو پاتی جو مسجدوں سے باہر اذان دینے کی تھی، فقہاء نے قرون خیر سے متوارث و منقول عمل کو دیکھتے ہوئے فرمایا تھا:

”ينبغى أن يؤذن على المئذنة أو خارج المسجد ولايؤذن فى المسجد.“ 2

D: ”مناسب ہے کہ اذان، اذان خانہ پر یا مسجد کے باہر دی جائے۔ مسجد میں اذان نہ دی جائے۔“

اس لئے بہتر صورت یہ ہے کہ مسجد سے متصل کوئی ایسا کمرہ بنالیا جائے جس میں مائک رکھا جائے اور وہیں سے مؤذن اذان دیا کرے تاکہ اس سنت کی بھی پوری پوری پیروی ہو جائے۔

قراءت قرآن میں موسیقی

قرآن مجید کو بہتر اور عمدہ آواز سے پڑھنا مطلوب اور پسندیدہ ہے رسول اللہ § نے فرمایا: ”قرآن کو اپنی آواز سے زینت دو3“ لیکن قرآن پڑھنے میں بے جا تکلف، غنائیت اور موسیقیت پیدا کرنا مکروہ اور ناپسندیدہ ہے۔ آپ § نے فرمایا:

”إقرء وا القرآن بلحون العرب وأصواتها و إياكم ولحون أهل العشق ولحون أهل الكتابيين سيجيئى بعدى قوم يرجعون بالقرآن ترجيع الغناء والنوح لا يجاوزحناجرهم مفتونة قلوبهم وقلوب الذين يعجبهم شانهم.“ 1

D: ”قرآن مجید عربوں کے لحن اور ان کی آواز میں پڑھو۔ اہل عشق اور اہل کتاب کے لحن سے بچو

---

q قاضی خان علی هامش الهندیه: ۱/۷۱ w الفتاویٰ الهندیه: ۱/۱۳۲ فصل فی سجود التلاوة

میرے بعد کچھ لوگ آئیں گے جو قرآن کو نغمگی اور نوحہ کے ساتھ پڑھیں گے، قرآن ان کے حلق سے نیچے نہ اترے گا، ان کے اور ان کی اس ادا کو چاہنے والوں کے دل فتنہ میں مبتلا ہوں گے۔''

حافظ جلال الدین سیوطی Ā (۸۴۹۔۹۱۱ھ) نے ''جمال القراءٴ'' سے نقل کیا ہے کہ قرآن مجید کو ترنم ریز آواز (اصوات الغناء میں پڑھنا) بدعت ہے۔ اس طرح نغمگی کے ساتھ پڑھنے کی کئی صورتیں ہیں اور سب ہی ناپسندیدہ ہیں:

1 ترعید: اپنی آواز میں ایسا لرزہ پیدا کیا جائے جو ٹھنڈک وغیرہ کی وجہ سے ہو جایا کرتا ہے۔

2 ترقیص: حرفِ ساکن پر دیر تک سکون کا تلفظ کیا جائے۔ پھر حرکت کے ساتھ آگے بڑھا جائے۔

3 تطریب: قرآن مجید کو اس طرح ترنم سے پڑھنا کہ جہاں مد نہ ہو وہاں مد آجائے اور جہاں مد ہو وہاں مناسب مقدار سے زیادہ کھینچ دیا جائے۔

4 تحزین: مصنوعی طور پر ایسی غمگین آواز سے پڑھنا کہ گویا خشوع وخضوع کے باعث بے ساختہ رویا چاہتا ہے۔

اس کے علاوہ اس طرح پڑھنا کہ کوئی حرف کٹ جائے۔ مثلاً أفلا تعقلون کو فلَ تعقلون اور قالوا امنا کو قالُ امنا یہ طریقہ اس قابل ہے کہ اس کو تحریف قرار دیا جائے۔[2]

اگر پوری لاش نہ مل پائے

اگر خدانخواستہ کسی شخص کی موت ایسی چیز کے ذریعہ ہوئی جس میں لاش بکھر جاتی ہے اور اس کے ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتے ہیں، تو اگر سر کے ساتھ جسم کا نصف حصہ اور سر نہ ہو تو جسم کا اکثر حصہ مل جائے تب تو اسے غسل دیا جائے گا اور نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اگر نصف سے بھی کم حصہ مل پائے تو نہ اسے غسل دیا جائے گا اور نہ اس پر نماز پڑھی جائے گی۔

''ومالم یزد علی النصف لا یصلی علیه فلا یغسل ایضا.'' [3]

سمندر میں تدفین

اگر کسی شخص کا سمندری سفر کے دوران انتقال ہو جائے اور ساحل تک پہنچنے میں لاش کے سڑ جانے کا اندیشہ ہو تو ایسے شخص پر نماز پڑھنے کے بعد کوئی وزنی چیز باندھ دی جائے اور سمندر میں ڈال دیا جائے۔

''من مات فی السفینة یغسل ویکفن ویصلی علیه ویرمی فی البحر.'' [1]

q نصب الرایه: ۱۷۸/۲ باب سجود التلاوة w البحر الرائق: ۱۱۸/۲

تابوت میں تدفین

آج کل بعض ممالک میں مردوں کی تدفین کے لئے تابوت کا استعمال کیا جاتا ہے، مسنون طریقہ تدفین کا یہ ہے کہ مٹی میں تدفین کی جائے۔ اسی لئے تابوت میں مردہ کی تدفین کو مکروہ قرار دیا گیا ہے خواہ وہ لکڑی کا ہو یا لوہے وپتھر کا، البتہ فقہاء نے حاجت کے موقع پر تابوت میں تدفین کی اجازت دی ہے اور اس صورت میں بھی بہتر طریقہ یہ ہے کہ تابوت کے اندر جس حصہ سے مردہ کا جسم مس کرتا ہے وہاں مٹی بچھا دی جائے یا لیپ دی جائے اور دائیں بائیں کچھ کچی اینٹیں رکھ دی جائیں چنانچہ علامہ شامی Ã کا بیان ہے:

"یرخص ذالک عند الحاجة والاکره کما قد مناه انفًا قال فی الحلیة نقل غیر واحد عن الامام ابن الفضل أنه جوزه فی أراضیهم لرخاوتها وقال لکن ینبغی أن یفرش فیه التراب وتطین الطبقة العلیا ممایلی ویجعل اللبن الخفیف علی یمین المیت ویساره لیصیر بمنزلة اللحد." 2

D: "حاجت کے وقت اس کی رخصت ہے ورنہ مکروہ ہے جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا "حلیہ" میں مذکور ہے کہ متعدد لوگوں نے امام ابن الفضل Ã سے نقل کیا کہ انہوں نے اپنے علاقہ کی زمینوں کے نرم ہونے کی وجہ سے تابوت کی اجازت دی اور کہا کہ مناسب یہ ہے کہ اس میں مٹی بچھا دی جائے اور اوپری حصہ میں مٹی کی لیپ لگا دی جائے اور دائیں بائیں کچی اینٹیں رکھ دیں تا کہ "لحد" کے درجہ میں ہو جائے۔"

عام طور پر فقہاء نے اپنے زمانہ کے احوال کے لحاظ سے "حاجت" سے زمین کا دلدلی اور بہت مرطوب ہونا مراد لیا ہے لہٰذا ایسے مقامات میں تو تابوت میں تدفین جائز ہوگی ہی، اگر کسی ملک میں قانونی طور پر تابوت میں مردوں کی تدفین ہی کی اجازت ہو تو یہ بھی ایک حاجت متصور ہوگی، البتہ مسلمانوں کا فرض ہوگا کہ وہ مناسب آئینی وسائل کو اختیار کرتے ہوئے ایسے قوانین میں تبدیلی کی کوشش کریں۔

روزہ

q الهدایه: ۷۲/۱ w فتاویٰ قاضی خاں: ۷۸/۱ e ابوداؤد عن براء رضی اللّٰه تعالٰی عنه: ۲۰۷/۱ باب کیف یستحب الترتیل فی القراء ة. ابن ماجه عن براء رضی اللّٰه تعالٰی عنه: ۹۵/۱ باب فی حسن الصوت بالقرآن

B

طویل الاوقات علاقوں میں روزہ

روزہ کے اوقات کے سلسلہ میں اس بات کی قرآن وحدیث میں تصریح ہے کہ طلوع فجر سے اس کا آغاز اور غروب آفتاب پر اس کا اختتام ہوتا ہے۔ اس پر امت کا اجماع ہے۔ اس لئے یہ تو ظاہر ہے کہ روزہ کے اصل اوقات یہی ہیں۔ جغرافیائی اور موسمی حالات کے لحاظ سے ان میں کمی بیشی بھی ہوسکتی ہے اور ہوتی رہتی ہے۔ خود ہمارے ملک ہندستان میں بھی ایسا تفاوت ہوتا رہتا ہے۔

اب اگر کہیں اوقات کا تھوڑا بہت فرق ہو مثلاً دن ۱۲ گھنٹوں کے بجائے ۱۶ یا ۱۷ گھنٹوں کا ہوجائے تب تو ظاہر ہے روزہ کا یہی حکم رہے گا۔ لیکن اگر غیر معمولی فرق ہوجائے۔ مثلاً ۲۰ یا ۲۲ گھنٹوں کا دن ہوجائے اور دو چار گھنٹوں کی رات رہ جائے تو بھی قرآن وحدیث کے عمومی احکام کا تقاضا ہے کہ روزہ طلوع فجر سے غروب آفتاب تک ہو اور فتویٰ اسی پر ہے۔

البتہ چونکہ بسا اوقات اس کی وجہ سے غیر معمولی مشقت پیدا ہوجائے گی اور عمر رسیدہ یا کمزور آدمیوں کے لئے روزہ رکھنا دشوار ہوجائے گا۔ ان کو یہ خصوصی سہولت دی جاسکتی ہے کہ وہ رمضان المبارک میں روزہ نہ رکھیں اور آئندہ جب موسم ہلکا اور قابل تحمل ہوجائے ان کے اوقات نسبتاً کم ہوجائیں تو قضاء کرلیں، کیوں کہ فقہاء نے بھوک و پیاس کی ہلاکت خیز شدت کو بھی روزہ توڑنے کے لئے عذر قرار دیا ہے۔

"ومنها العطش والجوع كذالك إذا خيف منهما الهلاك ونقصان العقل كالأمة إذا ضعفت عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم وكذاالذى ذهب به موكل السلطان إلى العمارة فى الأيام الحارة إذا خشى الهلاك أو نقصان العقل." 1

D: "ان ہی اعذار میں سے بھوک و پیاس ہے جب کہ بھوک یا پیاس کی شدت سے ہلاکت یا دماغی توازن بگڑ جانے کا اندیشہ ہو۔ مثلا لونڈی جو کام کی انجام دہی سے عاجز ہو اور روزہ رکھنے کی وجہ سے ہلاکت کا اندیشہ رکھتی ہو۔ ایسے ہی وہ شخص جس کو شاہی افسر تعمیری اور زراعتی کاموں کے لئے سخت گرم دنوں میں لے جائے اور ہلاکت یا دماغ کے متاثر ہوجانے کا اندیشہ ہو۔"

لیکن جہاں ایک طویل عرصہ دن اور پھر اسی طرح رات کا سلسلہ رہتا ہے وہاں جس طرح نماز کے اوقات کا

q بیهقی عن حذیفه رضی الله تعالیٰ عنه

w جلال الدين سيوطى رحمه الله تعالىٰ: الاتقان فى علوم القرآن: ۱/۲۷۵.۲۷۶ حكم القراء ة باصوات الغناء

e بدائع الصنائع: ۱/۳۰۲ نیز دیکھئے: ۱/۱۵۹

اندازہ سے تعین کیا جائے گا اسی طرح ماہ رمضان کی آمد اور روزہ کے اوقات کا بھی، ایسے مقام کے باشندوں کو ان مقامات کے مطابق عمل کرنا چاہئے جو اس سے قریب ہیں اور وہاں معمول کے مطابق دن ورات کی آمد ورفت کا سلسلہ ہے۔

روزہ میں انجکشن، گلوکوز اور خون چڑھانے کا حکم

انجکشن کے ذریعہ جو چیزیں جسم میں داخل کی جاتی ہیں وہ عموماً رگوں کے واسطہ سے قلب ودماغ یا معدہ تک پہنچتی ہیں اور ایک ایسی راہ سے گزرتی ہیں جو اس کی حقیقی راہ اور فقہاء کی زبان میں ''منفذ'' نہیں ہے۔ کتب فقہ کی مختلف نظائر کو سامنے رکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقہاء ایسی صورتوں کو مفسد صوم نہیں قرار دیتے ہیں۔ مثلاً:

1 دو قسم کے زخم ہیں جن میں دوا ڈالنے کو فقہاء نے مفسدِ صوم قرار دیا ہے۔ ایک آمّہ اور دوسرے جائفہ۔ آمہ سر کے اس گہرے زخم کو کہتے ہیں جو اصل دماغ تک پہنچ گیا ہو۔ اور اس کے ذریعہ دوا بھی وہاں تک پہنچ جاتی ہو۔ جائفہ پیٹ کے اس زخم کو کہتے ہیں جو معدہ تک گہرا ہو۔ اور اس کے ذریعہ دوائیں پیٹ تک پہنچ جاتی ہوں۔ اس طرح گویا یہ زخم معدہ اور دماغ تک پہنچنے کے لئے بلاواسطہ راہ اور منفذ پیدا کردیتے ہیں۔ اس لئے اس میں دوا ڈال دینا مفسدِ صوم ہے۔ اس کے برخلاف دوسرے زخموں پر دوا ڈالنا مفسدِ صوم نہیں ہے۔ چاہے وہ کوئی بھی زخم ہو حالاں کہ کوئی بھی زخم جو جسم کے اندرونی حصہ تک پہنچتا ہو اس پر ڈالی گئی دوائیں بالواسطہ معدہ یا دماغ تک پہنچ ہی جاتی ہیں مگر اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔

''ولوداوی جائفة أو آمّة بدواء فوصل إلی جوفه اودماغه أفطر عند ابی حنیفة والذی یصل هو الرطب.'' 1

D: ''اگر پیٹ کے یا دماغ کے اندر پہنچے ہوئے زخم کا دوا کے ذریعہ علاج کرے پھر دوا اس کے پیٹ یا دماغ تک پہنچ جائے تو امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک روزہ ٹوٹ جائے گا اور اس طرح مرطوب دوا ہی پہنچ سکتی ہے۔''

امام نووی Ã کا بیان ہے:

''لو أوصل الدواء إلی داخل الساق أوغرزفیه سکیناً أوغیرها فوصلت مخه، لم یفطر بلا خلاف لانه لایعد عضوا مجوفا.'' 2

D: ''اگر دوا پنڈلی کے اندرونی حصہ تک پہنچائی، یا چھری یا کوئی دوسری چیز اس میں چبھودی اور اس کا

q البحر الرائق: ۲/۱۹۳ w ردالمحتار: ۱/۵۹۹ نیز دیکھئے البحر الرائق: ۲/۱۹۴

اثر گودے تک پہنچ گیا تو بغیر کسی اختلاف کے روزہ نہیں ٹوٹے گا، کیوں کہ وہ عضو ''مجوف'' شمار نہیں کیا جاتا۔''

2 عورتوں کی شرمگاہ کے اندرونی حصہ میں کوئی چیز رکھی جائے تو روزہ فاسد ہوجاتا ہے۔اس لئے کہ عورتوں کے اندر یہ فطری منفذ موجود ہے جو بطن تک پہنچتا ہے اور اگر مردوں کے عضو تناسل میں کوئی چیز ڈالی جائے تو امام ابوحنیفہ اورامام محمد Ç کے نزدیک روزہ نہیں ٹوٹے گا۔اس لئے کہ معدہ اور اس نالی کے درمیان براہ راست منفذ نہیں ہے بلکہ مثانہ کا واسطہ ہے۔جہاں سے قطرہ قطرہ پیشاب نیچے آکر جمع ہوتا ہے:

''إذا أقطر في إحليله لا يفسد صومه عند ابي حنيفة ومحمد ...... وفي الإقطار في أقبال النساء يفسد بلا خلاف وهو الصحيح.'' 1

D: ''مرد کے پیشاب کی راہ میں قطرہ ڈالے تو امام ابوحنیفہ اورامام محمد Ç کے یہاں روزہ نہیں ٹوٹے گا۔البتہ عورت کی شرمگاہ میں قطرہ ٹپکانے کی صورت میں بلا اختلاف روزہ ٹوٹ جائے گا اور یہی صحیح ہے۔''

3 کان، ناک اورسرین کے راستہ سے معدہ یا دماغ تک پہنچنے والی چیزوں کو بھی فقہاء نے اس لئے مفسدِ صوم قرار دیا ہے کہ فطری طور پر ایسے راستے موجود ہیں جن سے دوائیں یا غذائیں وہاں تک پہنچائی جاسکیں۔علامہ کاسانی Ã فرماتے ہیں:

''ما وصل الی الجوف اوالدماغ من المخارق الاصلية كالأنف والدبربان استعط أواحتقن أوأقطر في أذنه فوصل إلى الجوف أو إلى الدماغ.'' 2

D: ''(مفسداتِ صوم میں سے وہ دوائیں ہیں) جو معدہ یا دماغ تک فطری شگاف مثلاً ناک، کان یا سرین کے ذریعہ پہنچیں مثلاً ناک کے ذریعہ چڑھائی جائے یا حقنہ دیا جائے یا کان میں قطرے ڈالے جائیں اور وہ معدہ یا دماغ تک پہنچ جائیں۔''

بعض بزرگوں نے اس کی ایک واضح نظیر کی حیثیت سے اس بات کو پیش کیا ہے کہ سانپ کاٹنے کی وجہ سے کہیں روزہ ٹوٹنے کا ذکر نہیں ملتا۔حالانکہ اس میں زہر موجود ہے جو پورے جسم میں پھیل جاتا ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فطری منفذ سے نہیں چڑھتا۔مگر اس عاجز کے خیال میں یہ استدلال قوی نہیں ہے۔اس سے روزہ نہ ٹوٹنے کی وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ زہر جسم کی اصلاح نہیں کرتا بلکہ مزید فساد پیدا کرتا ہے۔فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ منہ سے تو جس قسم کی چیز بھی معدہ تک پہنچائی جائے مفسدِ صوم ہوگی، چاہے وہ بدن کی اصلاح کرتی ہو یا نہ کرتی ہو لیکن اس

q هندیه: ۱/ ۲۰۷

کے علاوہ کسی اور راہ سے جسم تک پہنچنے والی وہی چیز مفسدِ صوم ہوگی جس سے بدن کی اصلاح ہوتی ہو۔ چنانچہ صاحبِ ہدایہ نے کان میں ڈالنے والی دوا کو تو روزہ کے لئے مفسد قرار دیا ہے مگر پانی کو نہیں۔ اور وجہ یہی لکھی ہے کہ پہلی صورت میں اصلاح بدن ہوتی ہے، دوسری صورت میں نہیں[1]

حاصل یہ ہے کہ انجکشن کے ذریعہ چاہے خون پہنچایا جائے یا دوا، مفسدِ صوم نہ ہوگا چونکہ گلوکوز وغیرہ کی نوعیت بھی یہی ہوتی ہے کہ رگوں کے واسطے سے پہنچایا جاتا ہے، معدہ یا دماغ کے کسی منفذ کے ذریعہ نہیں پہنچایا جاتا اس لئے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ واللہ اعلم

اندرون جسم دوا کا استعمال

عورتوں کی شرمگاہ میں کسی بھی قسم کی دوا ڈالنا مفسدِ صوم ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

''وفی الإقطار فی أقبال النساء یفسد بلا خلاف وھو الصحیح.'' [2]

D: ''عورت کی شرمگاہ میں کسی چیز کا قطرہ ٹپکانے سے بالاتفاق روزہ فاسد ہوجائے گا یہی صحیح رائے ہے۔''

یہاں تک کہ:

''ولو أدخل إصبعه فی إسته أوالمرأة فی فرجها لایفسد وھوالمختار إلا إذا کانت مبتلة بالماء أو الدھن فحینئذ یفسد لوصول الماء أوالدھن.'' [3]

D: ''اگر مرد اپنی سرین میں یا عورت اپنی شرمگاہ میں انگلی داخل کرے تو روزہ فاسد نہ ہوگا یہی قول مختار ہے، سوائے اس کے کہ انگلی پانی یا تیل میں تر ہو ایسی صورت میں پانی یا تیل پہنچ جانے کی وجہ سے روزہ فاسد ہوجائے گا۔''

آنکھوں اور کانوں میں دوا ڈالنا

فقہاء نے لکھا ہے کہ آنکھوں میں چاہے سیال دوا ڈالی جائے یا جامد اور چاہے اس کا مزا حلق میں محسوس ہی کیوں نہ ہو روزہ اس کی وجہ سے نہیں ٹوٹے گا۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ اگر آنکھ میں دوا ٹپکائی جائے تو روزہ فاسد نہ ہوگا گو حلق میں اس کا مزا محسوس ہو[4]......اور خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ سرمہ لگانا روزہ پر اثر انداز نہیں ہوتا ہے چاہے اس کا مزا ہی کیوں نہ محسوس ہو[1] فقہاء کی اس رائے کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ حدیث سے روزہ کی حالت

q الهدایه: ۲۰۰/۱، مفسدات صوم w شرح مهذب: ۳۱۴/۵

میں سرمہ لگانے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔[2] حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں تفصیل ہے:

"فأما الكحل فما وجد طعمه في حلقه أوعلم وصوله إليه فطره و إلالم يفطره." [3]

D: کسی کو اپنے حلق میں سرمہ کا مزہ محسوس ہوا، یا حلق تک پہنچنے کا علم ہوا تو اس کا روزہ ٹوٹ گیا اور اگر ایسا احساس نہیں ہوا تو روزہ باقی ہے۔

اس کے برخلاف فقہاء کان میں ڈالنے والی دوا کو مفسدِ صوم قرار دیتے ہیں۔[4] علامہ نووی Ā رقم طراز ہیں:

"لو أقطر في أذنه ماء أودهنا أو غيرهما فوصل إلى الدماغ فوجهان، أصحهما يفطر." [5]

D: "اگر کسی نے اپنے کان میں پانی یا تیل، یا ان دو کے علاوہ کوئی اور چیز ٹپکائی اور وہ دماغ تک پہنچ گئی تو اس میں دو قول ہیں۔ صحیح ترین قول روزہ ٹوٹنے کا ہے۔"

یہ تو فقہاء کی رائیں ہیں، لیکن دراصل اس مسئلہ کا تعلق طب اور میڈیکل سائنس سے ہے۔ مختلف ڈاکٹروں سے تحقیق کرنے پر معلوم ہوا کہ کان اور دماغ یا معدہ کے درمیان کوئی منفذ نہیں ہے۔ بلکہ کان کے سرے پر ایک پردہ موجود ہے جو اس راستہ کو بند کر دیتا ہے۔ اس کے برخلاف آنکھ کا حلق کی طرف منفذ موجود ہے۔ چنانچہ تجربہ ہے کہ کان میں جو دوائیں ڈالی جاتی ہیں آدمی اس کا مزا محسوس نہیں کرتا اور آنکھ کی دواؤں کا مزا فوراً حلق میں محسوس ہوتا ہے۔ اس لئے آنکھ میں سیال دواؤں کا ڈالنا مفسدِ صوم ہونا چاہئے اور کان میں ڈالی جانے والی دواؤں کو بھی از راہ احتیاط ناقض صوم مان لیا جائے گا۔ واللہ اعلم

روزہ میں بواسیر کی خارجی دوا استعمال کی جائے

روزہ کی حالت میں اگر بواسیر کے مریض کو پائپ کے ذریعہ دوا اندر تک پہنچائی جائے تب تو اس کی وجہ سے روزہ ٹوٹ ہی جائے گا کہ قوی امکان دوا کے معدہ تک پہنچنے کا ہے، لیکن اگر صرف بواسیری مسوں یا اوپری سطح پر مرہم لگایا جائے تو اس کے بارے میں ڈاکٹروں سے دریافت کر لینا چاہئے کہ یہ دوا معدہ تک پہنچتی ہے یا نہیں۔ میرا خیال کہ معدہ میں چونکہ ایک حد تک جذب کرنے کی صلاحیت ہے، اور اسی لئے فقہاء نے روزہ کی حالت میں استنجاء کی ضرورت سے پانی استعمال کرتے ہوئے زیادہ کشائش کو پسند نہیں کیا ہے لہٰذا اس سے احتیاط واجتناب بہتر ہے، تاہم

q الفتاویٰ الھندیه: ۲۰۴/۱ مفسدات صوم، خلاصة الفتاوی: ۲۵۴/۱ w بدائع الصنائع: ۹۳/۲

B

محض شک کی وجہ سے ظاہر ہے کہ روزہ ٹوٹ جانے کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم مصری Ā کی یہ وضاحت قابل لحاظ ہے۔

"وأطلق الدواء فشمل الرطب واليابس لأن العبرة للوصول لالكونه رطبا ويابسا و إنما شرطه القدورى لان الرطب هو الذى يصل الى الجوف عادة حتى لو علم أن الرطب لم يصل لم يفسد، ولو علم أن اليابس وصل فسد صومه." 1

D: "مصنف نے مطلق دوا کہا ہے، اس میں تر اور خشک دونوں شامل ہیں، کیوں کہ پہنچنے کا اعتبار ہے نہ کہ خشک وتر ہونے کا۔ البتہ قدوری نے تر ہونے کی شرط لگائی ہے، اس لئے کہ تر دوا عام طور پر پیٹ میں پہنچ جاتی ہے، یہاں تک کہ اگر تر دوا نہ پہنچنے کا علم ہو جائے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا اور اگر خشک دوا کے پہنچ جانے کا یقین ہو تو روزہ فاسد ہو جائے گا۔"

معدہ میں نلکی ڈالی جائے

آج کل معدہ کے بعض امراض کی شناخت کے لئے معدہ تک منہ کے ذریعہ نلکی پہنچائی جاتی ہے جو بعض دفعہ گوشت کا ٹکڑا اکتر کر اپنے ساتھ لاتی ہے اور اس پر تحقیق ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں اس شخص کا روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ اصل میں روزہ ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کا مدار اس بات پر ہے کہ معدہ میں داخل ہونے والی چیز اندر ٹھہر گئی ہے یا واپس آگئی ہے؟ اگر ٹھہر گئی ہے تو روزہ ٹوٹ جائے گا ورنہ نہیں۔ علامہ ابن نجیم مصری Ā لکھتے ہیں:

"ولو شد الطعام بخيط وأرسله فى حلقه وطرف الخيط فى يده لايفسد الصوم." 2

D: "اگر کھانا دھاگہ سے باندھے اور اس کو اپنے حلق میں چھوڑ دے، دھاگہ کا ایک کنارہ خود اس کے ہاتھ میں ہو تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔"

علامہ کاسانی، Ā نے اس سلسلہ میں ایک اصولی بات فرمائی ہے:

"وهٰذا يدل على أن استقرار الداخل فى الجوف شرط لفساد الصوم." 1

D: "یہ اس بات کی دلیل ہے کہ داخل ہونے والی چیز کا معدہ میں ٹھہرنا روزہ فاسد ہونے کے لئے شرط ہے۔"

---

q الهداية: ۲۰۰/۱ w الفتاوىٰ الهنديه: ۲۰۴/۱ e الفتاوىٰ الهنديه: ۲۰۴/۱ r فتاوىٰ عالمگیری : ۲۰۴/۱

ناک میں دوا ڈالنا

ناک میں دوا ڈالی جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔ اس لئے کہ ناک کی طرف سے حلق میں منفذ یعنی راستہ موجود ہے، قاضی خاں میں ہے:

"وکذا السعوط والوجور والقطور فی الأذن، أما الحقنة والوجور فلانه وصل الی الجوف مافیه صلاح البدن وفی القطور والسعوط لأنه وصل الی الرأس مافیه صلاح البدن." 2

D: "اسی طرح دوا کا ناک میں چڑھانا، منہ میں اور کان میں ٹپکانا روزہ کے لئے مفسد ہے۔ جہاں تک حقنہ (ہر دوا جو مریض کے مقعد سے پیٹ صاف کرنے کے لئے چڑھائی جائے) اور منہ میں ٹپکائی جانے والی دوا کی بات ہے، تو چونکہ اس طرح پیٹ میں ایسی چیز پہنچتی ہے جس میں بدن کی صلاح ہے۔ اور ناک میں چڑھانے اور اسی طرح کان میں ڈالی جانے والی دوا کی بات ہے تو اس لئے کہ سر تک ایسی چیز پہنچتی ہے جس میں بدن کی صلاح ہے۔"

روزہ کی حالت میں بھپارہ لینا

بعض یونانی اور آریوویدک دواؤں میں استعمال کا طریقہ یہ ہے کہ ان کو جوش دیئے ہوئے پانی میں ڈال کر اس کا بھاپ لیا جاتا ہے، جس کا اثر بلا تاخیر حلق بلکہ سینہ تک پہنچتا ہے، اس کو بھپارہ لینا کہتے ہیں۔ اس طرح بھپارہ لینے سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص قصداً حلق میں دھواں داخل کرے تو اس سے روزہ فاسد ہوجائے گا۔ ظاہر ہے کہ یہی حکم بھپارہ کا بھی ہوگا۔ علامہ شرنبلالی Ã لکھتے ہیں:

"من أدخل بصنعه دخاناحلقه بأی صورة کان الإدخال فسد صومه سواء کان دخان عنبر أو عودٍ أوغیرهما." 3

روزہ کی حالت میں آکسیجن لینے کا حکم

دمہ کے سخت مریض کو دورہ پڑنے کے وقت آکسیجن پہنچائی جاتی ہے۔ روزہ کی حالت میں اس طرح آکسیجن

q خلاصة الفتاویٰ: ۱/۲۵۴ w ترمذی: ۱۰۵/۳، باب ماجاء فی الکحل للصائم (ط: بیروت)
e المغنی: ۱٦/۳ r هدایه: ۱/۴۲ ،۳۴۱ (مع الفتح) t شرح مهذب: ۳۱۴/۵

لینے کا کیا حکم ہوگا؟...... یہ ایک اہم مسئلہ ہے۔ فقہی جزئیات کو سامنے رکھا جائے تو خیال ہوتا ہے کہ آکسیجن کے ساتھ کوئی دوا نہ ہو تو روزہ فاسد نہیں ہونا چاہئے۔ کیوں کہ یہ سانس لینا ہے اور سانس کے ذریعہ ہوا لینا نہ مفسد صوم ہے اور نہ اس پر اکل وشرب کا اطلاق ہوتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ دوا کے اجزاء بھی ہوں تو پھر روزہ ٹوٹ جائے گا۔

ٹوتھ پاؤڈر اور پیسٹ کے احکام

روزہ کی حالت میں فقہاء احناف Ã نے مسواک کی اجازت دی ہے۔ چاہے وہ خشک لکڑی کی ہو یا سرسبز ہو، جس میں ایک گونہ ذائقہ موجود ہوتا ہے۔ البتہ امام ابویوسف Ã نے پانی سے بھگو کر مسواک کرنے کو مکروہ کہا ہے:

''لا بأس بالسواک الرطب والیابس بالغداۃ والعشی عندنا وقال أبو یوسف یکرہ المبلول بالماء.'' 1

D: ''خشک وتر مسواک صبح وشام کرنے میں ہمارے یہاں کوئی مضائقہ نہیں امام ابو یوسف Ã کی رائے ہے کہ پانی سے تر مسواک مکروہ ہے۔''

اور یہ کہ:

''وأما الرطب الأخضر فلا بأس به عندالکل.'' 2

D: ''اور رہی سبز مرطوب مسواک تو اس میں سبھوں کے نزدیک مضائقہ نہیں۔''

مگر مسواک کی تری یا اس کی لکڑی کا کوئی حصہ حلق سے نیچے چلا گیا تو روزہ فاسد ہوجائے گا۔

''لو استاک بسواک رطب فالتعق من رطوبتہ او خشبہ المنشعب شیء وابتلعہ أفطر بلا خلاف.'' 3

D: ''اگر مرطوب مسواک کرے اور اس کی تری یا اس کی ٹوٹی ہوئی لکڑی میں سے کچھ چپک کر رہ جائے، اور اس کو نگل جائے تو بالاتفاق روزہ ٹوٹ جائے گا۔''

لیکن ٹوتھ پاؤڈر اور پیسٹ کا حال اس سے مختلف ہے۔ اس لئے کہ اس میں ذائقہ بہت محسوس ہوتا ہے اور مسواک کا نہ اس پر اطلاق ہوتا ہے اور نہ مسواک کی سنت ادا کرنے کے لئے اس کی ضرورت ہے۔ اس لئے کسی ضرورت شدیدہ کے بغیر روزہ میں اس کا استعمال کراہت سے خالی نہ ہوگا۔ ہاں عذر کی بناء پر کیا جاسکتا ہے جیسا کہ فقہاء کی اس عام عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔

q البحرالرائق: ۲/ ۲۷۹ w البحرالرائق: ۲/ ۲۷۹

"وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر." 1

D: "کسی چیز کا چکھنا اور چبانا بلا عذر مکروہ ہے۔"

یہی حکم تمباکو کے اس سفوف کا بھی ہوگا جو منجن کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے اور جس کو گل کہتے ہیں۔

روزہ میں پان تمباکو وغیرہ کا استعمال

فقہاء نے عام طور پر چبانے کو روزہ کے لئے مفسد نہیں مانا ہے، کھانے کی وجہ سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے لیکن بعض چیزیں اس طرح استعمال کی جاتی ہیں کہ اس کو نگلا نہیں جاتا، صرف چبا کر حلق سے اوپر ہی استعمال کی جاتی ہیں جیسے پان اور کھینی۔ ان چیزوں کے استعمال سے بھی روزہ ٹوٹ جائے گا، ایک تو اس لئے کہ شریعت نے "اکل" کا کوئی قطعی معنی متعین نہیں کیا ہے اور جن الفاظ کے مفہوم کی شارع کی طرف سے تحدید و تعیین نہ ہوئی ہو ان کا معنی و مصداق عرف سے متعین ہوتا ہے، پس عرف میں جن چیزوں کے چبانے کو کھانا کہا جاتا ہے، سو ان چیزوں کا چبا لینا ہی کھا لینے کے حکم میں ہے، اس لئے پان، تمباکو، کھینی کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جائے گا کہ عرف میں پان، کھینی "چبانا" نہیں کہتے ہیں پان، کھینی کھانا کہتے ہیں۔

دوسرے پان اور تمباکو کے استعمال میں اس بات کا قوی امکان ہے کہ اس کے اجزاء لعاب دہن کے ساتھ حلق تک پہنچ جائیں اور شریعت میں جہاں کسی بات کا قوی امکان پایا جاتا ہو اور عملاً اس بات کی تحقیق دشوار ہو کہ وہ بات واقع بھی ہوئی ہے یا نہیں؟ وہاں امکان کو "واقع" ہونے کا درجہ دیا جاتا ہے، نیند کو اسی لئے ناقض وضو مانا گیا ہے کہ اس میں خروج ریح کا قوی امکان ہے اور یقینی طور پر اس کی تحقیق دشوار ہے، پھر چونکہ پان اور تمباکو کے خوگر لوگوں کو پان میں لذت ملتی ہے اور وہ تلذذ نفس ہی کے لئے اس کا استعمال کرتے ہیں، لہٰذا اس کے استعمال پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب ۔

علامہ طحطاوی Ã لکھتے ہیں:

"وعلى هذا الورق الحبشي والحشيشة والقطاط اذا اكله فعلى القول الثاني لا تجب الكفارة لانه لانفع فيه للبدن وربما يضره وينقص عقله وعلى القول الاول تجب لان الطبع يميل اليه وتنقضي به شهوة البطن انتهىٰ، قلت وعلى هذاالبدعة التي ظهرت الان وهوالدخان اذاشربه في لزوم الكفارة." 1

q بدائع الصنائع: ۹۳/۲ w خانیہ علی الهندیہ: ۲۱۰/۱

e مراقي الفلاح على طحطاوي: ۳۶۱ نیز دیکھئے درالمختار علی هامش الرد: ۳۹۵/۲

D: ''اسی اصل پر بعض پتوں (حبشی پتہ، حشیش اور قطاط) کے کھانے کا حکم ہے کہ دوسرے قول کے مطابق ان کے کھانے کی وجہ سے کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں جسم انسانی کی کوئی منفعت نہیں ہوتی ہے، بلکہ بسا اوقات ان سے نقصان پہنچتا ہے اور عقل متاثر ہوتی ہے، اور پہلے قول کے مطابق کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ طبیعت اس طرف مائل ہوتی ہے اور اس سے پیٹ کی خواہش پوری ہوتی ہے، میں کہتا ہوں کہ یہی حکم کفارہ واجب ہونے میں اس بدعت کا ہے جو سگریٹ اور بیڑی کی صورت میں شروع ہوئی ہے۔''

موذی امراض کی وجہ سے افطار

بیماریوں کی وجہ سے روزہ توڑنے کی اجازت کب ہے؟ اس سلسلہ میں یہ باتیں پیش نظر رکھی جائیں:

مریض کو جب (روزہ کے باعث) ہلاکت یا کسی عضو کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو تو بالاتفاق روزہ توڑ دیا جائے، یہی حکم اس وقت بھی ہے جب بیماری بڑھ جانے یا طول پکڑ لینے کا اندیشہ ہو اور روزہ افطار کرنے کی صورت میں بعد میں اس کو قضاء کرنی ہوگی۔ یہ اندیشہ خود مریض کے اندازہ پر مبنی ہوگا بشرطیکہ یہ اندازہ کسی مسلم طبیب کے مشورہ، تجربات یا علامات پر اس طرح مبنی ہو کہ مریض کو ان باتوں کا غالب گمان ہوجائے، محض وہم نہ ہو، صحت مند آدمی کو بھی اگر بیمار ہوجانے کا اندیشہ ہے تو اس کو بھی افطار کی اجازت ہے۔[2]

ان اصولوں کی روشنی میں جو مہلک امراض ہوں ان کی وجہ سے روزہ توڑنے کی اجازت ہے۔ محض وہم، تھکن اور کمزوری کے ڈر سے نہیں......اور اس کی تعیین ماہر طبیب کی رائے سے کی جائے گی، افسوس کہ بدقسمتی سے ماہ مبارک کے آتے ہی کچھ لوگ مصنوعی بیماریوں کی ایک ڈھال لے کر بیٹھ جاتے ہیں اور یہ نہیں سوچتے کہ خدا ان کی تمام چالوں سے آگاہ ہے۔ واللہ علیم بذات الصدور ۔

تراویح پر اجرت

ہمارے زمانے میں ایک عام رواج سا ہوگیا ہے کہ حفاظ صاحبان اپنے قرآن کی قیمت لگاتے پھرتے ہیں۔ باضابطہ ایک رقم طے کرتے ہیں جو ان کو بطور اجرت، نذرانہ کے نام سے ختم تراویح پر دی جائے۔ بسا اوقات اس کے لئے طویل اسفار کرتے ہیں اور اپنے وطن، شہر، قریہ پر ایسی جگہوں کو ترجیح دیتے ہیں جہاں زیادہ پیسہ ملے۔ یہ انتہائی نامناسب طرز عمل ہے۔

احادیث میں قرآن کو ذریعۂ کسب بنانے کی سخت مذمت آئی ہے، اسی لئے فقہاء احناف Ã کا

q خلاصة الفتاوی: ۲۶۶/۱ w فتاویٰ عالمگیری : ۱۹۹/۱ e شرح مهذب: ۳۱۸/۵

مسلک ہے کہ کسی بھی کار اطاعت پر اجرت وصول نہیں کی جاسکتی، یہ نہ صرف یہ کہ حکم شریعت کا تقاضا ہے بلکہ عقل وقیاس کے بھی مطابق ہے، کوئی شخص جو اطاعت وفرمانبرداری کا کوئی کام انجام دیتا ہے خود اپنے لئے عنداللہ اس کا اجر محفوظ کر لیتا ہے۔ پھر اب دوسروں سے اس کی قیمت وصول کرنا کیا معنی رکھتا ہے؟

لیکن دینی اور شرعی مصلحت کے پیش نظر بعد کے فقہاء نے بعض چیزوں کو اس سے مستثنیٰ کر دیا جن میں دینی تعلیم، امامت، اذان وغیرہ ہیں۔ یہ اس لئے کہ اگر علماء کسبِ معاش کے لئے دوسرے ذرائع اختیار کر لیں تو ظاہر ہے، ان کے لئے ان کاموں کی انجام دہی ممکن نہ رہ سکے گی۔ پھر اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دینی تعلیم ضائع ہو جائے گی۔ اہل علم امام اور مؤذن دستیاب نہیں ہو سکیں گے۔ ان شرعی مصلحتوں کے پیش نظر ضرورۃً اس کی اجازت دی گئی۔

مگر جہاں ایسی کوئی ناگزیر شرعی ضرورت نہ ہو، وہاں اجرت لینا درست نہ ہوگا۔ اس کی نظیر ایصالِ ثواب ہے کہ اس پر اجرت لینے کو فقہاء نے نادرست قرار دیا ہے کیونکہ یہ کوئی شرعی ضرورت نہیں ہے...... شامی Ã نے علامہ عینی Ã کی عبارت اس مسئلہ میں ان الفاظ میں نقل کی ہے:

’’الحاصل أن ماشاع فی زماننا من قراءة الاجزاء بالأجرة لایجوز لأن فیه الأمر بالقراءة و إعطاء الثواب للاٰمر والقراءة لأجل المال فاذالم یکن للقاری ثواب لعدم النية الصحيحة، فأين يصل الثواب إلى المستاجر ولولا الاجرة ماقرء أحد فی هذا الزمان بل جعلواالقرآن العظيم مكسبا ووسيلة إلى جمع الدنيا. إنا لله و إنا إليه راجعون.‘‘ 1

D: ’’حاصل یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں جو رواج ہو گیا ہے کہ قرآن کے اجزاء کی اجرت لے کر تلاوت کی جاتی ہے، جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں قراءت قرآن کرنے اور اس کا ثواب حکم دینے والے کو پہنچانا مقصود ہے۔ اور تلاوت یہاں محض مال کے لئے ہے تو جب پڑھنے والے ہی کو نیت صحیح نہ ہونے کی وجہ سے اجر نہ ہوگا تو ثواب اجرت ادا کرنے والے کو کیوں کر پہنچے گا؟ اور حقیقت یہ ہے کہ اگر اجرت نہ ملے تو اس زمانے میں کوئی کسی کے لئے تلاوت نہ کرے۔ دراصل ان لوگوں نے قرآن کو ذریعہ معاش اور دنیا کمانے کا ایک ذریعہ بنالیا ہے۔ اناللّٰہ وانا الیہ راجعون ۔‘‘

تراویح میں ختم قرآن شرعی ضرورت نہیں ہے۔ یہ محض ایک سنت ہے۔ تراویح کی ادائیگی کے لئے یہی کافی ہے کہ ’’الم تر کیف‘‘ تا سورہ ’’ناس‘‘ پڑھ کر نماز کی تکمیل کرے۔ اگر لوگوں میں تعب وتھکن اور قرآن کی طرف سے بے توجہی ہو تو فقہاء نے اسی کو بہتر قرار دیا ہے کہ تھوڑا ہی تھوڑا قرآن پڑھا جائے، تکمیل نہ کی جائے، اس لئے کہ قرآن

q فتاویٰ عالمگیری : ۱۹۹/۱

کی تکمیل سے زیادہ اہمیت جماعت کی تکثیر کو حاصل ہے:

"الافضل فی زماننا قدر مالا یثقل علیھم." 1

اب ظاہر ہے کہ ایک ایسی بات کے لئے قرآن فروشی کی کیوں اجازت دی جاسکتی ہے۔ مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب Ã نے اس کے لئے اس حیلہ کو درست قرار دیا ہے کہ ان حافظ صاحب کو ایک دو وقت کے لئے امام متعین کردیا جائے اور اسی امامت کی اجرت کے بطور جو کچھ دینا ہو دیا جائے[2] لیکن مولانا اشرف علی تھانوی Ã نے اس قسم کے حیلہ کو بھی نادرست اور ناکافی قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ:

"دیانات میں جو کہ معاملہ مابین العبد وبین اللہ ہے حیل مفید جواز واقعی کو نہیں ہوتے، لہٰذا یہ ناجائز ہوگا۔" 3

مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی Ã (۱۲۷۵ھ۔۱۳۴۷ھ) مفتی دارالعلوم دیوبند کا بھی یہی رجحان ہے۔[4]

راقم الحروف کی رائے بھی یہی ہے، یہ بات شریعت کی روح سے ہم آہنگ نہیں معلوم ہوتی کہ ایک سنت کے لئے جس کا ترک کردینا بھی فقہاء کی تصریحات کے مطابق حالات کے اعتبار سے قبیح نہیں، ایک مکروہ کا مرتکب ہوا جائے اور اس کے لئے حیلہ کی راہ دریافت کی جائے۔ وباللہ التوفیق۔

تراویح میں قرآن کی مقدار اور شبینہ

اسلام کا ایک خاص مزاج یہ ہے کہ وہ ہر کام میں یہاں تک کہ خیر وبھلائی کے کاموں میں بھی اعتدال وتوازن اور میانہ روی کو پسند کرتا ہے۔ اسی لئے رمضان المبارک کے علاوہ کسی اور ماہ میں مسلسل روزے رکھنے سے منع کیا گیا۔ کل مال صدقہ کردینے کو کہ اس کی اولاد بالکل محروم ہوجائے، حضور § نے سخت ناپسند فرمایا۔ عبادات میں ایسی میانہ روی کا حکم دیا گیا کہ دوسرے اہل حق اپنے حق سے محروم نہ ہوجائیں۔ امام کو حکم دیا گیا کہ مستحبات کی رعایت کے بعد اتنی طویل نماز نہ پڑھائے کہ عام لوگوں کے لئے مشکلات اور دشواریوں کا سامنا ہوجائے یہاں تک کہ رسول اللہ § نے حضرت معاذ ؓ کو طویل نماز پر سخت اور شدید تنبیہ فرمائی۔ حضرت انس ؓ سے مروی ہے کہ نماز باجماعت میں ہم نے حضور § سے زیادہ ہلکی اور خفیف نماز پڑھاتے ہوئے کسی کو نہ دیکھا کہ ایک دفعہ تو حالت سفر میں فجر کی نماز میں آپ نے صرف معوذتین پڑھی حالانکہ حضور § ہی جب تنہا نماز پڑھتے تو اتنی طویل کہ پائے مبارک پر ورم آجاتا۔ فقہاء نے اسی اعتدال کا لحاظ نماز تراویح میں بھی رکھا ہے۔ رسول اللہ § نے چونکہ پورے رمضان المبارک جماعت کے ساتھ اس اندیشہ سے تراویح ادا نہ فرمائی کہ کہیں یہ فرض کردی جائے اور

q مراقی الفلاح: ۳۶۴ w الفتاویٰ الھندیه: ۱/۲۰۷ فی الاعذار التی تبیح الافطار، خلاصه: ۱/۲۶۵

امت کے لئے دشواری کا باعث بن جائے۔اسی لئے حدیث میں یہ تصریح نہیں ملتی کہ تراویح میں آپ § کا کس قدر قرآن پورے ماہ میں پڑھنے کا معمول تھا؟

حضرت ابوبکر صدیق ؓ کے دور خلافت میں بھی تراویح کی جماعت کا سلسلہ نہیں رہا۔اس لئے یہ کہنا مشکل ہے کہ اس وقت صحابہ ؓ کا کیا معمول رہا ہوگا؟ سیدنا حضرت عمر فاروق ؓ نے منشاء نبوت کو سمجھتے ہوئے تراویح کی جماعت کی بنیاد رکھی۔سیدنا عمر فاروق ؓ کا اس سلسلہ میں کیا معمول تھا اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ ابوعثمان ؓ راوی ہیں کہ آپ نے رمضان المبارک میں قاریوں کو بلایا جو بہت تیز پڑھتے تھے ان کو تیس آیات۔جن کی روانی اوسط درجہ تھی ان کو پچیس اور جو سست رفتار تھے ان کو بیس آیات (ہر رکعت میں) پڑھنے کا حکم فرمایا۔حضرت سیدہ عائشہ اور حضرت علی « کے شاگرد اور مشہور تابعی مسروق ؓ کا معمول ایک رکعت میں ''الحمدلله فاطر السموت'' اور اس جیسی سورتیں پڑھنے کا تھا بشرطیکہ کسی کے لئے بھی بارِ خاطر نہ ہو۔حضرت عمر بن عبدالعزیز Ã نے اپنے زمانے میں قاریوں کو حکم دے دیا کہ وہ تراویح کی ہر رکعت میں دس آیات پڑھیں۔حضرت حسن ؓ فرماتے تھے کہ جو شخص تراویح کی امامت کرے اسے سہولت اور آسانی کی راہ اختیار کرنی چاہئے جو آہستہ پڑھتا ہو وہ پورے مہینے میں ایک ختم کرے، جس کی رفتار درمیانی ہو وہ ڈیڑھ ختم کرے اور جو تیز رفتار پڑھتا ہو وہ دو مرتبہ۔[1]

''الفقہ علی المذاہب الاربعہ'' ائمہ اربعہ کے فقہی مذاہب پر ایک مستند اور محتاط کتاب ہے اور اس میں ہر مسلک کی اس رائے کو نقل کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے جو زیادہ صحیح ہو اور جس پر فتویٰ ہو۔اس کتاب کے مصنف شیخ عبدالرحمٰن الجزیری Ã فرماتے ہیں:

قرآن مجید کی، تراویح میں اس طرح تکمیل کہ رمضان المبارک کی آخری شب میں قرآن ختم ہو مسنون ہے۔ہاں اگر مقتدی کے لئے یہ مشقت کا باعث بن جائے تو ان کے حالات کی رعایت کی جائے گی اور اس کا خیال رکھا جائے گا کہ بہت زیادہ عجلت نہ ہو جائے...... یہ رائے امام ابوحنیفہ، امام شافعی، اور امام احمد È کی ہے۔امام مالک Ã کے یہاں یہ ختم قرآن مسنون نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔[1]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رمضان المبارک کے پورے ماہ میں ایک ہی ختم ہونا چاہئے۔مشہور حنفی فقیہ شیخ طاہر بخاری Ã نے تھوڑی وسعت دی ہے۔وہ تراویح میں قراءت قرآن کے ضروری اور مستحب درجات کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

بعض حضرات نے کہا کہ ''نماز تراویح میں نماز مغرب کی مقدار قرآن پڑھے''......خلف بن ایوب ؓ

---

q شامی: ۳۵/۵

سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے ایک دفعہ دس آیات اور دوسری بار پانچ آیات پڑھنے کو کہا۔ صدر شہید Ã فرماتے ہیں کہ تراویح میں ایک ختم مسنون ہے اور دو ختم افضل ہے۔ ہر رکعت میں دس آیات پڑھنی چاہئیں تا کہ ستائیسویں شب میں قرآن مجید ختم ہو۔[2]

یہاں تو دو ختم قرآن کا ذکر ہے، فتاویٰ عالمگیری میں تین تک اجازت دی گئی ہے۔ ذیل میں عبارت کا ترجمہ ملاحظہ ہو:

تراویح میں ایک ختم قرآن سنت ہے اور یہ ایک ختم، قوم کی سستی کے باعث ترک نہیں کیا جائے گا۔ دو ختم میں فضیلت ہے اور تین ختم افضل ہے......امام ابوحنیفہ Ã سے مروی ہے کہ وہ ہر رکعت میں دس آیتیں اور اس کے برابر پڑھا کرتے تھے اور یہی صحیح رائے ہے۔ نیز قراءت اور ارکان نماز کی ادائیگی میں عجلت مکروہ ہے۔ اور ترتیل کے ساتھ پڑھنا بہتر ہے......اور ہمارے زمانے میں بہتر یہ ہے کہ اتنا قرآن پڑھے کہ لوگ اپنی سستی کی وجہ سے جماعت سے بھاگنے نہ لگیں۔ اس لئے کہ جماعت کی کثرت لمبی قراءت سے بڑھ کر ہے۔[3]

ان تمام اقوال و آراء کا خلاصہ اور حاصل یہ ہے کہ تراویح کے لئے کم از کم مغرب کے برابر تلاوت کافی ہے۔ ایک ختم مسنون ہے۔ اس پر امام ابوحنیفہ Ã کا اپنا عمل بھی تھا۔ اگر اندیشہ ہو کہ نمازیوں کے لئے ایک ختم بھی بار ہوگا تو بعد کے فقہاء کے فتویٰ کے مطابق ایک ختم کرنے کی بھی ضرورت نہیں، بلکہ جس قدر لوگ گوارا کریں اتنا ہی پڑھا جائے۔

ایک ختم کے بعد دوسرا اور تیسرا ختم مستحب ہے۔ بشرطیکہ پوری توجہ اور بشاشت کے ساتھ لوگ پڑھ سکیں۔ دس دنوں سے کم میں قرآن ختم کرنے کا سلف صالحین کے یہاں نہ معمول تھا اور نہ فقہاء نے کہیں اس کو ذکر کیا ہے۔ چنانچہ مولانا اشرف علی تھانوی Ã فرماتے ہیں:

رمضان شریف میں قرآن مجید کا ایک مرتبہ ترتیب وار تراویح میں پڑھنا سنت مؤکدہ ہے۔ اگر کسی عذر سے اس کا اندیشہ ہو کہ مقتدی تحمل نہ کر سکیں گے تو پھر الم تر کیف سے اخیر تک دس سورتیں پڑھ دی جائیں دس رکعتیں پوری ہونے پر ان ہی کو دوبارہ پڑھے۔[1]

یہ تو ظاہر ہے کہ جن سلف صالحین اور فقہاء کا اوپر ذکر ہوا ہے وہ دین کے منشاء اور روح کو ہم سے زیادہ سمجھنے والے اور ان کے متبعین واصحاب ہمارے دور کے عوام سے نسبتاً زیادہ بہتر تھے، اس کے باوجود ان کی احتیاط کا یہ عالم تھا اور ہمارے زمانہ کا حال تو اس سے بہت برا ہے۔ مگر چار چار، پانچ پانچ ختم اور ہر مسجد میں تین تین ختم کا ایک رواج سا

q شامی: ۳۳۹/۱
w دیباچہ فتاویٰ رحیمیہ: ۵/۲
e امداد الفتاویٰ جدید: ۴۸۷/۱
r فتاویٰ دار العلوم جدید: ۲۷۳/۲

ہوتا جارہا ہے۔

اس سے کئی مضرتیں اور نقصانات ہیں......سب سے بڑا نقصان تو یہ ہے کہ ایک ختم کے بعد بہت سے لوگ تراویح کی نماز ہی نہیں پڑھتے، حالانکہ وہ پورے ماہ مسنون ہے اور بالخصوص اہلِ تجارت اور کاروباریوں کے یہاں تو یہ عام بات ہوگئی ہے کہ ایک ختم ایک ہفتہ میں کرلیا اور اس کے بعد تراویح ہی چھوڑ دی۔

دوسرے اس سے قرآن کی بے حرمتی ہوتی ہے۔ بوڑھوں، کمزوروں اور معذوروں میں سے بہت سے لوگ جماعت میں شریک ہوتے ہیں، وہ مجبوراً شریک رہتے ہیں، حالانکہ تھکن اور تعب وکمزوری کی وجہ سے قرآن مجید سننے سے غافل اور بے توجہ ہوجاتے ہیں چند ہی لوگ ہوتے ہیں جو اس قدر قرآن بشاشت اور توجہ سے سنتے ہوں۔

تیسرے اس سے تلاوت میں ترتیل، الفاظ کی صحیح ادائیگی کی رعایت نہیں ہوتی اور یہ بھی مکروہ ہے......حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عبداللہ بن مسعود [1] سے مروی ہے، ترتیل کے ساتھ کم پڑھنا، ترتیل کے بغیر زیادہ اور تیز پڑھنے سے بہتر ہے۔[2]

یہ تو ترتیل کی بات ہے۔ راقم الحروف کا تجربہ ہے کہ اس قسم کے زیادہ پڑھنے والے حفاظ اکثر اس طرح پڑھتے ہیں کہ قرآن مجید کے الفاظ بھی سمجھ میں نہیں آتے۔

چوتھے آج کل یہ ایک طرح کا مظاہرہ ہوگیا ہے کہ ہر حافظ اپنی تیز رفتاری اور حفظ کا مظاہرہ کرتا ہے اور اسے اپنے لئے فخر ومباہات کا ذریعہ بنالیتا ہے اور ظاہر ہے اس کی کراہت میں کیا شبہ ہوسکتا ہے؟

۳۱واں روزہ

مختلف ممالک کے درمیان اوقات اور مطلع کے فرق کی وجہ سے بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص اپنے ملک سے رمضان کے تیس روزے پورے کرکے آتا ہے اور جہاں وہ آتا ہے وہاں رمضان کا ایک دن باقی رہ جاتا ہے، ایسی صورت میں میرا خیال ہے کہ ایک روزہ اسے احترام رمضان کے بطور رکھنا چاہئے، رمضان کا کوئی روزہ اس کے ذمہ نہیں ہے۔ کیوں کہ صریح حدیث کے بموجب رمضان کے زیادہ سے زیادہ تیس ایام ہی ہوسکتے ہیں، البتہ اگر یہ روزہ نہ رکھا جائے تو احترام رمضان کے منافی عمل ہونے کی وجہ سے گنہگار تو ہوگا مگر قضا یا کفارہ واجب نہ ہوگا۔ واللہ اعلم.

Š

q ابن ابی شیبہ: ۲/باب فی صلوۃ رمضان

زکوٰۃ

سونے چاندی کا نصاب

سونے اور چاندی کے سلسلہ میں ظاہر ہے کہ رسول اللہ § نے جو نصاب متعین فرمایا ہے وہ قدیم عربی اوزان کے لحاظ سے ہے۔ چنانچہ دوسو درہم چاندی اور بیس مثقال سونے کو وہ کم سے کم مقدار قرار دیا گیا ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اب خود عرب میں بھی سونے چاندی کے سکے باقی نہ رہے چہ جائیکہ ہندوستان۔ اس لئے ضرورت پڑی کہ ہندوستانی پیمانے کے لحاظ سے اس کی مقدار متعین کی جائے۔ علماء کی تحقیق اس سلسلہ میں مختلف ہے۔ مولانا عبدالحیٔ لکھنوی Ã کی ایک مستقل کتاب اوزانِ شرعیہ ہی کے موضوع پر ہے۔ ان کی تحقیق ہے کہ چاندی کا نصاب ہندوستانی اوزان کے حساب سے چھتیس تولہ ساڑھے پانچ ماشہ اور سونے کا پانچ تولہ اڑھائی ماشہ ہے۔ مولانا عبدالصمد رحمانی Ã نے اپنی فاضلانہ تصنیف "کتاب العشر والزکوٰۃ" میں مولانا عبدالشکور فاروقی Ã نے "علم فقہ" میں اسی کو ترجیح دی ہے۔ بعض دوسرے علماء نے اس سے اتفاق کیا ہے اور سابق ریاست حیدرآباد میں بھی اسی پر عمل تھا۔

دوسری طرف مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی اور مولانا اشرف علی تھانوی Ç کی رائے ہے کہ چاندی کا نصاب باون تولہ چھ ماشہ ہے اور سونے کا سات تولہ چھ ماشہ، مولانا مفتی محمد شفیع Ã صاحب نے کافی تحقیق وجستجو، تجربہ اور فقہی ذخائر سے استفادہ کے بعد اسی رائے کو حق بجانب قرار دیا ہے اور اس موضوع پر ایک بڑا گراں قدر رسالہ بھی تصنیف فرمایا ہے۔

ان دونوں میں پہلی رائے زیادہ احتیاط پر مبنی ہے اور اس میں فقراء اور محتاجوں کی زیادہ رعایت بھی ہے اور دوسری میں امت کے لئے زیادہ سہولت ہے اور ہمارے زمانے میں زیادہ تر لوگوں کا اسی طرف رجحان بھی ہے۔ اس لئے فتویٰ تو اسی پر ہونا چاہئے کہ ۵۲ تولہ ۶ ماشہ اور ۷ تولہ ۶ ماشہ نصاب ہو۔ البتہ احتیاط کا تقاضہ اور تقویٰ یہ ہے کہ ۳۶ تولہ ساڑھے ۵ ماشہ اور ۵ تولہ ڈھائی ماشہ ہی پر زکوٰۃ ادا کر دی جائے۔

موجودہ اوزان کے لحاظ سے ایک تولہ ۶۶۴ء۱۱ کے برابر ہے اس طرح ۵۲-۲/۱ تولہ کا وزن ۶۱۲ گرام اور

q الفقه على المذاهب الاربعه: ۱/۳۴۳ مطبوعه بيروت w خلاصة الفتاوى: ۱/۶۴

e فتاویٰ عالمگیری: ۱/۱۸،۱۱۷ الفصل في التراويح

۳۶۰ ملی گرام کے مساوی ہے۔آج کل ۱۲ ماشہ (برابر ۶۶۴ ء ۱۱ گرام) کی بجائے ۱۰ گرام کا تولہ مروج ہے اس لئے اس اصطلاح کے اعتبار سے ۶۱ تولہ ۲ گرام ۳۶۰ ملی گرام چاندی زکوٰۃ کا نصاب ہوگی۔ اسی طرح سونے کا نصاب اس حساب سے ۴۸۰ء ۸۷ گرام ہوتا ہے جو ۱۰ گرام کے تولہ کے لحاظ سے ۸ تولہ ۷ گرام اور ۴۸۰ ملی گرام ہوا۔

گوٹے لچکے کی زکوٰۃ

کپڑوں میں بعض اوقات سونے چاندی وغیرہ کے تار لگے رہتے ہیں پہلے زمانے میں اس کا رواج اور استعمال کچھ زیادہ ہی تھا۔سوال یہ ہے کہ ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ جو حکم اس کا ہوگا وہی گھڑی میں لگے ہوئے سونے چاندی کی زنجیر یا کسی بھی جزو کا ہوگا۔

جہاں تک سونے یا چاندی کے چڑھائے ہوئے ایسے پانی کی بات ہے جو الگ نہیں کیا جاسکتا تو اس پر بہر حال زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ وہ تو محض ایک رنگ (COLOUR) ہے، سونا اور چاندی ہے ہی نہیں۔ رہ گئے سونے اور چاندی کے وہ اجزاء جو باقی رہتے ہوئے، کسی چیز کے ساتھ لگائے جاتے ہیں ان کو الگ کرنا بھی بہ آسانی ممکن نہیں ہوتا تو احناف کے اصول اور فقہی جزئیات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سونے اور چاندی پر مطلقاً زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں، چاہے اس کو خواتین آرائش ہی کے لئے کیوں نہ استعمال کریں۔ چنانچہ علامہ مسعود کاسانی Ã (م ۵۸۷ھ) فرماتے ہیں:

''لا يعتبر في هذا النصاب صفة زائدة على كونه فضة فتجب الزكوٰة فيها سواء كانت دراهم مضروبة أو نقرة أو تبر الوحليا مصنوعا أو حلية سيف أو منطقة أو لجام أو سرج أو الكواكب في المصاحف والأواني وغيرها إذا كانت تخلص عند الإذابة إذا بلغت مأتي درهم وسواء كان يمسكها للتجارة أو للنفقة أو للتجمل أولم ينو شيئا.'' 1

D: ''اس نصاب میں چاندی سونے کے علاوہ مزید کسی اور صفت کا اعتبار نہیں لہٰذا اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی، چاہے ڈھلے ہوئے درہموں کے سکے ہوں یا اس کے ڈلے اور ٹکڑے ہوں یا خام صورت میں ہوں یا اس کے بنے ہوئے زیور ہوں یا تلوار، کمر بند، لگام یا زین میں از راہ زینت لگے ہوئے ہوں یا قرآن اور برتن وغیرہ میں اس کے بنے ہوئے ایسے ستارے ہوں جن کو پگھلانے کے بعد الگ کیا

q امداد الفتاوی: ۱/ ۴۸۴ ترتیب جدید

w مسلم عن عبداللّٰہ بن عمرو بن العاص: ۲/ ۷۵۵ باب فی کم یقرء القرآن

جاسکتا ہو۔ بشرطیکہ وہ دوسو درہم کی مقدار کو پہنچ جائیں عام ازیں کہ اسے تجارت کے لئے رکھا ہو یا خرچ کے لئے یا زینت مقصود ہو یا کچھ بھی نیت نہ ہو۔"

اس اصول اور علامہ کاسانی Ã کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف کے یہاں کپڑوں میں لگے ہوئے سونے چاندی کے اجزاء پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی، اگر نصاب صرف اسی سونے چاندی سے پورا ہو جائے تب تو یہی کافی ہے۔ ورنہ دوسری صورت میں سونے اور چاندی کی جو مقدار موجود ہے اسی میں اس کو بھی ضم کر دیا جائے گا۔ اکثر علماء کی یہی رائے ہے، مولانا تھانوی Ã نے بھی یہی فتویٰ دیا ہے[2]

لیکن مولانا عبدالحئی Ã لکھنوی کی رائے اس سے مختلف ہے۔ وہ اس سوال کے جواب میں کہ کیا مستورات کے کپڑوں میں لگے ہوئے گوٹہ ٹھپہ وغیرہ پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لکھتے ہیں:

"ایں اشیاء از قبیل عروض اندودر عروض مادام که نیت تجارت نباشد زکوٰۃ نیست کذافی البحر الرائق." [3]

D: "یہ چیزیں سامان کے درجے میں ہیں اور سامان میں جب تک تجارت کی نیت نہ ہو زکوٰۃ نہیں ہے۔" (البحر الرائق میں ایسا ہی لکھا ہے۔)

علامہ لکھنوی Ã کے پیش نظر غالباً یہ ہے کہ کپڑے میں لگے ہوئے گوٹے وغیرہ کی حیثیت مستقل نہیں ہوتی، بلکہ تابع کی ہوتی ہے اور جو چیز تابع ہو اور ضمنی حیثیت کی حامل ہو، قاعدہ ہے کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لئے اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے۔ اس عبد عاجز کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ فقہاء احناف کے یہاں "تابع" کا اعتبار نہ کرنے میں اس قدر توسع ہے کہ حرمت وحلت کے مسائل میں بھی اس کو برتا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر مدتِ رضاعت کے دوران بچے کو غذا میں کسی عورت کا دودھ ملا کر دیا جائے تو احناف کے یہاں حرمت ثابت نہ ہوگی، چاہے وہ دودھ اس قدر بھی کیوں نہ ہو کہ لقمہ سے دودھ کے قطرات ٹپکتے رہتے ہوں[1]

تاہم احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اس کی بھی زکوٰۃ ادا کر دی جائے۔ واللہ اعلم بالصواب ۔

کرایہ کے سامان اور مکان میں زکوٰۃ

یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ اسلام کا معاشی نظام نہایت معتدل، متوازن اور منصفانہ ہے۔ اس لئے شریعت نے ہر قسم کے اور تھوڑے مال پر زکوٰۃ واجب نہیں کی ہے۔ مال کی چند قسموں اور اس میں بھی ایک خاص مقدار پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے۔ وہ مال کیا ہیں؟ اس سلسلہ میں حافظ ابن رشد Ã (۵۲۰۔۵۹۵ھ) لکھتے ہیں:

B —

معدنی اشیاء میں	1 سونا	2 چاندی	
جانوروں میں	1 اونٹ	2 گائے	3 بکری
غلوں میں	1 گیہوں اور جو		
پھلوں میں	1 کھجور	2 کشمش[2]	

امام ابوحنیفہ Ã کے مسلک کے مطابق اس میں اس قدر اضافہ کیا جائے کہ ہمارے یہاں زمین سے پیدا ہونے والی ہر قسم کی پیداوار پر زکوٰۃ یعنی عشر واجب ہوگا اور جانوروں میں گھوڑوں پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ ان کے علاوہ جو سامان ہیں ان پر زکوٰۃ اسی وقت واجب ہوتی ہے۔ جب ان کی تجارت کی جائے یا ان کو تجارت کے لئے رکھا جائے۔ حافظ ابن رشد Ã کے الفاظ میں:

''والنصاب فی العروض علی مذهب القائلین بذالک انما هو فی مااتخذ منها للبیع خاصة.'' [3]

یعنی دوسرے سامانوں میں جو لوگ زکوٰۃ واجب ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک بھی ان ہی سامانوں میں زکوٰۃ واجب ہوگی جس کو تجارت کے لئے مختص کر دیا گیا ہو۔ اسی طرح ''الجوهرة النیرة'' ہے ''فان کانت للتجارة فیها زکوٰة التجارة بالاتفاق. '' [4]

تجارت اور اجارہ میں بڑا جوہری فرق ہے۔ تجارت میں ایک چیز کو کھو کر اس کا نفع حاصل کیا جاتا ہے اور اجارہ میں اس چیز پر اپنی ملکیت باقی رکھتے ہوئے اس سے نفع حاصل کیا جاتا ہے..... لہٰذا اگر کسی کے پاس ایک سے زیادہ مکانات ہوں سائیکلیں اور گاڑیاں ہوں، سپلائنگ کمپنی کی نوعیت کے برتن، کپڑے، فرنیچر یا کتابیں ہوں جن کے مطالعہ کی فیس وصول کی جاتی ہو، ان تمام چیزوں پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی کیوں کہ یہ اموال ''اجارہ'' (کرایہ) ہیں اور زکوٰۃ اموال تجارت پر ہے نہ کہ اموال اجارہ پر۔ اس سلسلہ میں کتب فقہ میں صریح جزیئے موجود ہیں:

''رجل اشتری أعیانا منقولة یو اجرها میاومة ومشاهرة ومسانهة ویحصل له من المنقولات مال عظیم لا یجب فیها الزکوٰة لانها لیست بمال التجارة.'' [1]

D: ''ایک شخص نے کچھ اموال منقولہ (وہ مال جو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جائے جا سکتے ہوں) روزانہ، ماہانہ یا سالانہ کرایہ پر لگانے کے لئے خریدے اور اسے ان مالوں سے کافی فائدہ ہوا تو بھی اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اس لئے کہ ان اموال کا اصل مقصد تجارت نہیں ہے۔''

اور یہ کہ:

''لو اشتری الرجل دارا أو عبدا للتجارة ثم آجره یخرج من أن یکون للتجارة

— B

لانــــه لــمـــا آجــره، فــقــد قــصــد الــمــنــفــعة ولـو اشتـرى قـدورا مـن صـفـر يـمـسـكهـ يواجرها لا تجب فيها الزكوٰة.'' 2

D:''کسی آدمی نے کسی شخص سے مکان یا غلام تجارت کی نیت سے لیا پھر اسے کرایہ پر لگا دیا تو اب وہ مال تجارت باقی نہیں رہے گا اور اگر تانبے کی کچھ ہانڈیاں اور دیگیں خرید کیں۔ان کو رکھا اور کرایہ پر لگا تا رہا تو ان سامانوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔''

ہاں اس سے حاصل ہونے والی آمدنی اگر نصاب زکوٰۃ کے برابر ہوجائے تو اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔

ہیرے جواہرات کی زکوٰۃ

شریعت نے اصولی طور پر معدنیات میں سوائے سونے اور چاندی کے کسی اور چیز میں زکوٰۃ واجب قرار نہیں دی ہے۔اس اصول کے مطابق ہیرے جواہرات میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے سوائے اس کے کہ اسے تجارتی مقصد کے لئے خریدا گیا ہو،چنانچہ امام نووی Ā فرماتے ہیں:

''ولا تجب فيما سواهما من الجواهر كالياقوت الفيروز واللولو والمرجان.'' 3

D:''سونے چاندی کے علاوہ دوسرے جواہرات جیسے یاقوت، فیروز،موتی اور مرجان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔''

اور فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

''وامــا الـيــواقـيــت واللآلــي والــجــواهـر فلا زكـوٰة فيهـا وان كـانـت حـليـا الا ان تـكـون للتجارة.'' 1

D:''یاقوت،موتی اور جواہر میں زکوٰۃ نہیں گو وہ زیورات کی شکل میں ہوں سوائے اس کے کہ تجارت کے لئے ہو۔''

لیکن موجودہ دور میں اکثر اوقات لوگ اپنی دولت کی حفاظت اور ٹیکس سے بچاؤ کے لئے نقد رقم کو ہیرے جواہرات کی شکل میں تبدیل کر لیتے ہیں چوں کہ اس صورت میں اصل مقصود ہیرے جواہرات کا حصول نہیں ہے بلکہ اپنی دولت کی حفاظت ہے اس لئے ہمارے دور کے متعدد بالغ نظر فقہاء کی رائے ہے کہ اس مقصد کے تحت خریدے گئے ہیرے اور جواہرات میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔لیکن راقم الحروف کا خیال ہے کہ زکوٰۃ عبادات میں سے ہے اور مال

q بدائع الصنائع: ۱/۱٦ w امداد الفتاوی: ۲/۱۱، ص ۲۰،۲۱

e مجموعة الفتاوىٰ على هامش خلاصة الفتاوى، كتاب الزكوٰة، ''زکوٰۃ درلباس زنان''

زکوٰۃ اور مقدار زکوٰۃ کی تعیین خود نصوص نے کی ہے، اس لئے اس میں قیاس واجتہاد کو دخل نہیں، لہٰذا اگر ہیرے اور جواہرات تجارت کے ارادہ سے نہ لئے گئے ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اکثر علماء اور ارباب افتاء کی رائے یہی ہے، تاہم احتیاط پر عمل کرتے ہوئے اور اختلاف سے بچتے ہوئے ان اموال کی بھی زکوٰۃ ادا کر دی جائے تو مزید باعث اجر ہے۔

سونے چاندی کے مصنوعی اعضاء پر زکوٰۃ

بعض حالات میں اور بعض خاص مصلحت کے پیش نظر سونے چاندی کے مصنوعی اعضاء کا استعمال کیا جاتا ہے جیسے ناک، دانت، کھوکھلے دانتوں کا سونے چاندی سے بھرنا، سونے کے تاروں سے دانت کو باندھنا وغیرہ۔ ان میں سے بعض کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ ان کو آسانی سے نکالا جا سکتا ہے اور ان کو رکھا ہی اس طرح جاتا ہے کہ ان کو لگایا اور نکالا جاتا رہے۔ جب کہ بعض اعضاء میں یہ دھاتیں اس طرح فٹ کی جاتی ہیں کہ ان کو آسانی سے نکالا نہیں جا سکتا۔ بلکہ وہ مستقل طور پر لگا دی جاتی ہیں۔ جو اعضاء نکالے جا سکتے ہیں جیسے کہ ناک وغیرہ ان میں تو زکوٰۃ واجب ہوگی جیسا کہ رسول اللہ § نے زیورات میں زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، ہاں جو فقہاء زیورات میں زکوٰۃ کے عدم وجوب کے قائل ہیں، ان کے نزدیک ان مصنوعی اعضاء میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور جو اس طرح نہ ہوں، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مال نامی ہو یعنی اس میں نشوونما اور بڑھوتری کی گنجائش ہو اور موجودہ صورت میں ظاہر ہے کہ اس کا کوئی امکان نہیں۔ دوسرے جب وہ انسان کے جسم کا ایک ایسا عضو بن جائے جس کو الگ کیا جانا ممکن نہ ہو تو اب وہ انسان کی بنیادی ضروریات (حاجات اصلیہ) میں داخل ہو گیا اور ایسی چیزوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

صنعتی اوزاروں، مشینوں اور اشیاء کا حکم

صنعتی اوزار اور سامان دو قسم کے ہیں۔ ایک وہ جن کو کسی کام کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور ان کا اثر اس شئی میں باقی نہیں رہتا۔ دوسری وہ جو بعینہٖ اس میں لگا دی جاتی ہیں۔ مثلاً موٹر کی درستگی کے بعض اوزار ایسے ہیں جن کا مقصد یہ ہے کہ اس سے چیزیں ٹھیک کر دی جائیں، کاریگر ان سے اسی قدر کام لیتا ہے۔ بڑے بڑے کارخانوں میں جو مشینیں ہیں وہ اسی نوعیت کی ہیں اور بعض سامان خاص اسی مقصد کے لئے ہوتے ہیں کہ ضرورت پڑنے پر ان کو موٹر میں فٹ کر دیا جائے۔

---

q بدایۃ المجتہد: ۱/۳۵ w بدایۃ المجتہد: ۱/۲۶۹ e حوالہ سابق r الجوہرۃ النیرۃ: ۱/۱۲۹

ان دونوں میں سے پہلی قسم کی چیزوں پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ان میں مشینیں، گھڑی ساز، بڑھئی، لوہار، موٹر سائیکل درست کرنے والوں اور کاشتکاروں وغیرہ کے صنعتی اوزار داخل ہیں۔دوسری قسم کی چیزوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔اس میں گھڑی، ریڈیو اور موٹر سائیکل وغیرہ کے قابلِ فروخت اجزاء شامل ہیں، کیوں کہ یہ مال تجارت کا درجہ رکھتے ہیں چنانچہ فقہاء پہلی قسم کی چیزوں کو ''بنیادی ضرورت'' (حاجت اصلیہ) اور دوسری قسم کی چیزوں کو قابلِ زکوٰۃ قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''وکذا کتب العلم إن کان من اهله وآلات المحترفین هذا فی الالات التی ینتفع بنفسها ولا یبقی أثر هافی المعمول وأما إذا کان یبقی أثرها فی المعمول کما لو اشتری الصباغ عصفرا لیصبغ ثیاب الناس بأجرو حال علیه الحول کان علیه الزکوٰة.... و إن لم یبق لذالک العین اثر فی المعمول کالصابون والحرض لا زکوٰة فیه.''

D: ''ایسے ہی جن اشیاء میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ان میں اہلِ علم کے لئے علمی کتابیں اور صنعت کاروں کے لئے آلاتِ صنعت وحرفت ہیں۔مگر یہ احکام ان آلات کی بابت ہیں جن سے اس صنعت میں فائدہ تو اٹھایا جاتا ہے لیکن مصنوعات میں اس کا اثر باقی نہیں رہتا۔اس کے برخلاف وہ اشیاء جن کے اثرات مصنوعات میں باقی رہتے ہیں مثلاً رنگریز نے اجرت لے کر لوگوں کے کپڑے رنگنے کے لئے زعفران یا کوئی اور رنگ خریدا اور ان اشیاء پر سال گزر گیا تو اب اگر اس کی مالیت نصاب زکوٰۃ کو پہنچ جاتی ہو تو ان سامانوں کی بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔یہ حکم ایسی تمام اشیاء کے لئے ہے جن کو کام کے لئے خریدا جائے اور ان کا اثر مصنوعات میں باقی رہتا ہو مثلاً تیل چمڑے کی دباغت کے لئے کہ اگر اس پر ایک سال گزر جائے تو زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر مصنوعات میں اس کا اثر باقی نہ رہے جیسے صابن اور ''حرض'' نامی شئے جس سے کپڑا دھویا جاتا ہے تو اس میں زکوٰۃ نہ ہوگی۔''

باؤنڈز کی زکوٰۃ

باؤنڈز اصل میں قرض کی سند اور اس کی دستاویز ہے، گو آج کل باؤنڈز کی بھی خرید وفروخت ہونے لگی ہے، مگر شرعاً یہ ناجائز اور حرام ہے، فقہ کی اصطلاح میں باؤنڈز کی حیثیت ''دین قوی'' کی ہے، اس لئے قرض کی وصولی کے بعد گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ بھی ادا کرنی ہوگی، سود کی شکل میں جو رقم حاصل ہو وہ تو حرام ہونے کی وجہ سے کل کی کل

q خزانة الروایات w قاضی خان علی هامش الهندیه: ۱/ ۲۵۱ e درمختار: ۲/ ۳۴

واجب التصدق ہے، لیکن اگر اس شخص نے صدقہ نہ کیا ہو تو پھر اس کا حکم بھی زکوٰۃ کے باب میں دوسرے اموال حرام کا سا ہوگا، مال حلال کے ساتھ اس طرح مل جائے کہ سودی رقم کا حساب بھی محفوظ نہ رہے تو امام ابوحنیفہ Ã کی رائے کے مطابق دوسرے اموال کے ساتھ ملا کر اس پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

شیرز کی زکوٰۃ

شیرز کی زکوٰۃ کے سلسلہ میں عام طور پر یہ بحث کی جاتی تھی کہ شیرز کی نوعیت صنعتی ہے یا تجارتی؟ اگر اس کی نوعیت صنعتی ہو یعنی اس کے ذریعہ مشنریز اور آلات خرید کئے جاتے ہوں اور پھر ان سے مال تیار کیا جاتا ہو، تو اصولی طور پر مشنریز کی صورت میں جو سرمایہ محفوظ ہے اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ آج کل حصص بجائے خود ایک تجارت بن گئے ہیں اور بڑے پیمانے پر اس کی خرید و فروخت عمل میں آتی ہے، اسی لئے عصر حاضر کے محقق علماء نے شیرز کو مطلق ایک تجارت تسلیم کیا ہے اور یہی موجودہ ماہرین اقتصادیات کی رائے ہے۔

لہٰذا شیرز بجائے خود سامان تجارت ہے اور اس میں زکوٰۃ واجب ہے، جن لوگوں نے اس نیت سے حصص خریدے ہوں کہ حصص کو باقی رکھتے ہوئے کمپنی جو نفع دے اس سے استفادہ کرنا ہے، ان کو تو زکوٰۃ حصص کی اصل قیمت کے لحاظ سے ادا کرنی ہوگی، جو خود کمپنی کو تسلیم ہو۔ جن لوگوں نے حصص اس مقصد کے لئے خرید کیا ہو کہ قیمت بڑھنے کے بعد اسے فروخت کردیں گے ان لوگوں کو موجودہ مارکیٹ قیمت کے لحاظ سے حصص کی زکوٰۃ ادا کرنی چاہئے، مثلاً کمپنی کے نزدیک اس کی قیمت پچیس روپئے ہے اور بازار میں اس وقت یہ حصص ڈھائی سو روپئے کے حساب سے فروخت کئے جارہے ہیں تو پہلی صورت میں پچیس روپئے کے حساب سے اور دوسری صورت میں ڈھائی سو روپئے کے حساب سے قیمت لگا کر زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔

قرض پر لگائی ہوئی رقم

شریعت میں جو رقم یا چیز کسی کے ذمہ باقی ہو اسے ''دین'' کہتے ہیں۔ زکوٰۃ کے احکام کے لحاظ سے یہ دین چار قسم کے ہیں:

1 وہ قرض جو کسی شخص کو دیا گیا ہو یا تاجر نے وہ سامان جو تجارت ہی کے لئے تھا بیچا ہو اور اس کی قیمت باقی ہو، اگر یہ رقم کل کی کل ایک ساتھ مل جائے تو سبھوں کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی اور اگر کئی سالوں کے بعد ملی تو تمام سالوں کی بیک وقت ادا کی جائے گی۔ اگر یہ رقم تھوڑی تھوڑی وصول ہو تو جتنا روپیہ وصول ہوا اتنے کی زکوٰۃ ادا کرتا جائے...... اس کو فقہ کی اصطلاح میں ''دینِ قوی'' کہتے ہیں۔

q الفتاویٰ الهندیه: ۱/ ۱۸۰

2 دوسری صورت یہ ہے کہ کسی سامان کی قیمت تو باقی ہو لیکن وہ سامان اصلا تجارت کے لئے نہیں تھا، اس مال پر بھی اسی وقت زکوٰۃ واجب ہوگی جب وصول ہوجائے اور وصولی کے بعد اس پوری مدّت کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی جب سے اس نے وہ سامان بیچا تھا۔ البتہ اس رقم پر اسی وقت زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی جب یہ تمام رقم اکٹھی وصول ہوجائے اور زکوٰۃ کے نصاب کی مقدار کو پہنچ جائے۔ اگر تھوڑی تھوڑی رقم وصول ہوتی رہے، کبھی سو کبھی دوسو، کبھی چارسو تو اس میں زکوٰۃ نہیں ہوگی۔ ایسی باقی رقوم کو ''دینِ وسط'' کہتے ہیں۔

3 ایسی رقمیں جو کسی مال کے بدلے میں باقی نہ ہوں جیسے مہر کی رقم کہ وہ کسی مال کے عوض میں نہیں ہے بلکہ عورت کی عصمت کا معاوضہ ہے اس پر زکوٰۃ اس وقت واجب ہوگی جب مال پر قبضہ ہوجائے اور قبضہ کے بعد ایک سال گزر جائے......فقہ کی اصطلاح میں اس کو ''دینِ ضعیف'' کہتے ہیں۔

4 ایسا قرضہ جس کی وصولی یا ایسا مال جس کو حاصل کرنا دشوار ہو اس پر بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، ہاں اگر غیر متوقع طور پر کبھی وہ مال وصول ہوگیا تو اب اس پوری مدت کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی......فقہ کی اصطلاح میں اس کو ''مال ضمار'' کہا جاتا ہے[1]

یہ فقہی احکام گو اپنی نوعیت کے لحاظ سے جدید نہیں ہیں۔ مگر آج کل بقایاجات اور دین کی جو مختلف صورتیں نئے معاشی نظام اور طریقِ انتظام کی وجہ سے پیدا ہوگئی ہیں ان اصولی احکام کے ذریعہ ان کو بہ آسانی حل کیا جاسکتا ہے۔ وباللّٰہ التوفیق ۔

طویل مدتی دیون کی زکوٰۃ

سرکاری اور نیم سرکاری اداروں کی طرف سے آج کل ترقیاتی اور صنعتی قرضے فراہم کئے جاتے ہیں، طویل مدت میں ان کی ادائیگی مطلوب ہوتی ہے ان قرضوں کی مقدار تو بہت زیادہ ہوتی ہے لیکن ہر سال ادا طلب قسط بہت معمولی ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسے قرضے پورے کے پورے منہا کر کے زکوٰۃ واجب ہوگی یا ہر سال کی مطلوبہ قسط ہی منہا کی جائے گی اور باقی پورے مال کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی؟

فقہاءِ احناف کے عام اصول کا تقاضا تو یہی ہے کہ ایسی صورت میں پورے قرض کو منہا کیا جائے اس کے بعد جو رقم بچ جائے اس میں زکوٰۃ واجب ہو......لیکن ایسے طویل مدتی دیون کو مستثنیٰ کرنے میں فقراء کو اپنے حق سے محروم ہونا پڑتا ہے اور صاحب مال کو ایک ایسے مال کی زکوٰۃ سے چھوٹ مل جاتی ہے جو اس کے تصرف میں ہے اور جس کی ادائیگی میں اسے بہت مہلت حاصل ہے، اس لئے ان حالات میں سب سے متوازن، شریعت کی روح ومقصد سے ہم آہنگ اور معتدل رائے یہ ہے کہ ہر سال قرض کی جو قسط ادا کی جاتی ہے صرف وہی مقدار زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہوگی بقیہ

پورے مال میں زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔

اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں ایک نظیر بھی موجود ہے کہ دیر سے ادا کیا جانے والا مہر (مہر مؤجل) منہا کئے بغیر پورے مال میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ چنانچہ علامہ کاسانی Ã نقل کرتے ہیں:

"وقال بعض مشائخنا إن المؤجل لايمنع لانه غير مطالب عادة." 1

D: "ہمارے بعض مشائخ کہتے ہیں کہ ادھار مہر زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے مانع نہیں کیوں کہ عام طور سے اس کا مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے۔"

خود امام ابوحنیفہ Ã سے بھی اس طرح کے اقوال منقول ہیں کہ دین مؤجل یعنی دیر سے قابل ادائیگی قرضے زکوٰۃ واجب ہونے میں مانع نہیں ہیں اور علامہ شامی Ã نے نقل کیا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔[2]

پراویڈنٹ فنڈ میں زکوٰۃ

پراویڈنٹ فنڈ کی رقم کا وہ حصہ جو تنخواہ سے کاٹ لیا جاتا ہے، اجرت ہے اور اس پر جو اضافی رقم ملازمت کے اختتام پر دی جاتی ہے وہ انعام ہو یا اجرت، ملازم ابھی اس کا مالک نہیں، اس لئے اس پر گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ قابل بحث صرف فنڈ کا وہ حصہ ہے جو ملازمت کے درمیان تنخواہ سے کٹ کر جمع ہو۔

فقہاء کے یہاں اس میں اختلاف ہے کہ اجرت کا شمار کس قسم کے دین میں ہے؟......سرخسی Ã نے امام ابوحنیفہ Ã سے تینوں طرح کے اقوال نقل کئے ہیں۔ دینِ قوی، دینِ وسط اور دینِ ضعیف۔ تاہم ظاہر روایت یہی ہے کہ اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

"امـا الا جـرة فـفـي ظـاهـر الـروايـة عـن أبـي حـنـيـفـة هـو نـصـاب قبل الـقـبـض لـكـن لا يلزمه الأداء مالم يقبض منه مأتي درهم." 1

D: "امام ابوحنیفہ Ã سے ظاہر روایت کے مطابق اجرت قبضہ سے پہلے ہی نصاب زکوٰۃ متصور ہوگی، لیکن جب تک پورے نصاب (۲۰۰ درہم) پر قبضہ نہ کرلے زکوٰۃ کی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔"

تاہم دینِ قوی و اوسط کی تعریف پر نظر کی جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کی ان عبارتوں میں اجرت سے "غلام" ہی کی اجرت مراد ہے۔ اس لئے کہ دین کی ان دونوں قسموں میں دین کے لئے مال کا عوض ہونا بنیادی اہمیت رکھتا ہے اور ظاہر ہے کہ غلام ہی کی خدمت حنفیہ کے یہاں مال کے درجہ میں ہے۔ اس طرح آزاد کی اجرت دینِ ضعیف قرار پاتی ہے، جس پر ملازمین کو ملکیت تو حاصل ہے، "ید" و قبضہ حاصل نہیں ہے، لہٰذا اس رقم پر گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے، علماء ہند میں مفتی محمد شفیع صاحب اور مفتی جمیل احمد صاحب Ç نے

— B

بھی اسی کو ترجیح دی ہے کہ اس رقم میں گزشتہ ایام کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی[2]

بینک میں جمع شدہ مال پر زکوٰۃ

بینک میں کرنٹ اکاؤنٹ میں رقم رکھی جائے یا فکسڈ ڈپازٹ کی جائے ہر دو صورت میں جمع شدہ رقم پر زکوٰۃ واجب ہوگی، زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے ملکیت اور قبضہ ضروری ہوتا ہے۔ بینک میں جمع رقم پر ملکیت تو جمع کرنے والے کی ظاہر ہی ہے، قبضہ بہ ظاہر اس کا نہیں ہے مگر چوں کہ اس نے اپنے ارادہ واختیار سے بینک میں رقم جمع کی ہے، لہٰذا بینک قبضہ میں اصل مالک کا نائب ہے، اس طرح بالواسطہ جمع کنندہ کا قبضہ بھی ثابت و متحقق ہے، اس لئے فقہاء نے از راہ امانت رکھے گئے مال میں زکوٰۃ واجب قرار دی ہے کیوں کہ امین کا قبضہ اصل مالک کا قبضہ ہے[3] لہٰذا ہر ایسی جمع شدہ رقم پر زکوٰۃ واجب ہوگی جس کو مالک نے اپنے اختیار و مرضی سے جمع کیا ہو۔

حلال وحرام مخلوط مال پر زکوٰۃ

اگر کسی شخص کے حلال و جائز مال کے ساتھ حرام مال کی بھی آمیزش ہوگئی ہو، جیسے رشوت یا بینک انٹرسٹ یا انشورنس کے ذریعہ حاصل ہونے والی اضافی رقم، تو اگر مالِ حرام علاحدہ وممتاز ہو یا اس کا حساب اس طرح محفوظ ہو کہ اس کی علاحدگی ممکن ہو تو اگر مالِ حرام کا مالک شخص متعین ہو اور اس کو پہنچانا ممکن ہو تو اس کو واپس کردے ورنہ بلانیت صدقہ فقراء پر یا رفاہی کاموں میں خرچ کردے۔ اور اگر مال حرام نہ علاحدہ ہو نہ اس کا حساب ممکن ہو تو پورے مال کی زکوٰۃ ادا کردے۔ کیوں کہ امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک مالِ حرام کے مالِ حلال کے ساتھ مخلوط ہوجانے کی وجہ سے اس پر ملکیت ثابت ہوجاتی ہے اور چوں کہ احکام شرعیہ کی تعیین میں اس قول کے مطابق زیادہ آسانی اور زکوٰۃ کے مسئلہ میں فقراء کے لئے نفع ہے، اس لئے فقہاء نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ حصکفی Ã لکھتے ہیں:

"ولو خلط السلطان المال المغصوب بما له ملكه فتجب الزكاة فيه ويورث عنه لان الخلط استهلاک اذا لم يمكن تمييزه عند ابى حنيفة وقوله ارفق اذ قلما يخلو مال عن غصب." 1

D: "اگر بادشاہ چھینے ہوئے مال کو اپنے مال کے ساتھ ملادے تو وہ اس کی ملکیت میں آجاتا ہے، اس میں زکوٰۃ واجب ہے، اس میں وراثت جاری ہوگی، اس لئے کہ اپنے مال سے اس طرح ملا دینا کہ علاحدگی ممکن نہ ہو، امام ابوحنیفہ کے نزدیک "استھلاک" ہے۔ امام ابوحنیفہ Ã کا یہ قول زیادہ مناسب ہے کیوں کہ بہت کم ایسے مال ہیں جس میں غصب کی آمیزش نہ ہو۔"

q الفتاویٰ الهنديه: ۱/۱۷۲

B

پیشگی کرایہ اور ڈپازٹ کی زکوٰۃ

ان دنوں شہروں میں کرایہ داروں سے پیشگی اور ڈپازٹ لینے کا عام رواج ہے، سوال یہ ہے کہ اس طرح کی رقوم کی زکوٰۃ مالک مکان پر واجب ہوگی یا کرایہ دار پر؟...... یہ بھی ان مسائل میں سے ہے جس میں فی زمانہ عام ابتلاء پایا جاتا ہے۔

جہاں تک پیشگی رقم کی بات ہے تو یہ تو واضح ہے کہ یہ رقم مالک مکان کی ملکیت میں آ جاتی ہے اس لئے مالک مکان ہی کو اس کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی، چاہے جتنے دنوں کا کرایہ اس نے پیشگی وصول کرلیا ہے خواہ کرایہ دار ابھی اتنے دنوں مکان میں نہ رہا ہو، چنانچہ ابن ہمام Ã لکھتے ہیں:

"واما زكوٰة الأجرة المعجلة عن سنين فى الاجارة الطويلة التى يفعلها بعض الناس عقودا ويشترطون الخيار ثلاثة أيام فى رأس كل شهر فتجب على الآجر لأنه ملكها بالقبض." 2

D: "طویل اجارہ جس کا معاملہ بعض لوگ کرتے ہیں اور ہر ماہ کے شروع میں تین دنوں کے لئے خیار شرط لیتے ہیں، میں چند سال کی اجرت پیشگی ادا کردی جائے تو اس کی زکوٰۃ مالک پر واجب ہوگی، اس لئے کہ قبضہ کرکے وہ اس کا مالک ہوگیا ہے۔"

پس پیشگی دیئے گئے کرایہ کی زکوٰۃ مالک مکان پر واجب ہوگی۔ البتہ ڈپازٹ اور ضمانت کے طور پر دی گئی رقم کا مسئلہ قابل غور ہے۔ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس کی زکوٰۃ کسی پر واجب نہ ہونی چاہئے، نہ مالک مکان پر نہ کرایہ دار پر، اس لئے کہ یہ ایک طرح کا رہن ہے اور رہن کی زکوٰۃ دونوں میں سے کسی پر واجب نہیں ہوتی ہے[1]...... لیکن راقم الحروف کا خیال ہے کہ زر ضمانت کی حیثیت رہن سے مختلف ہے، رہن کے طور پر جو سامان رکھا جاتا ہے وہ خود اس مال سے استفادہ نہیں کرسکتا، لیکن زیر بحث صورت میں مالک مکان اس رقم سے معاشی نفع اٹھاتا ہے، اب اگر فقراء کو ان کے حق سے محروم رکھا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ قرین انصاف نہ ہوگا اس لئے مالک مکان پر اس کی زکوٰۃ واجب ہونی چاہئے، اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں ایک نظیر بھی ملتی ہے کہ "بیع وفا" کو رہن کے حکم میں مانا گیا ہے اور جو قیمت بیچنے والے کے ہاتھ آتی ہے اکثر مشائخ کے یہاں اسی پر اس کی زکوٰۃ بھی واجب ہوتی ہے۔ جب کہ بعض مشائخ نے خریدار پر زکوٰۃ واجب قرار دی ہے[2]...... پس بیع وفا کو باوجود رہن تسلیم کرنے کے فقہاء نے زکوٰۃ سے مستثنیٰ نہیں کیا ہے کیوں کہ اس میں ادا کی جانے والی قیمت سے استفادہ کیا جاتا ہے اور صاحب معاملہ کو اس سے نفع پہنچتا ہے یہی حکم

q بدائع الصنائع: ۲/۶ w ردالمحتار: ۲/۵

اس صورت میں بھی ہوگا۔ واللہ اعلم ۔

جس سودے پر قبضہ نہیں کیا، اس کی زکوٰۃ

کسی شخص نے تجارتی سامان خرید کیا لیکن ابھی قبضہ نہیں کر پایا تھا کہ وہ وقت آ گیا جب اسے زکوٰۃ ادا کرنی ہوتی ہے، تو کیا ایسے شخص کو اس سامان کی بھی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی جو ابھی اس کے قبضہ میں نہیں آئی ہے؟............اس مسئلہ سے عام طور پر وہ لوگ دو چار ہوتے ہیں جو بیرون ملک یا خود اندرون ملک دور دراز شہروں سے تجارت کیا کرتے ہیں۔

فقہاء حنفیہ کے یہاں اس سلسلہ میں صراحت ملتی ہے کہ اس طرح کے تجارتی مال پر جب تک قبضہ حاصل نہ ہو جائے، زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، علامہ ابن نجیم Ã مصری کا بیان ہے:

"لاتجب الزکوٰۃ علی المشتری فیما اشتراہ للتجارۃ قبل القبض لعدم الید." [3]

D: "تجارت کے لئے خرید کردہ مال پر خریدار کے ذمہ زکوٰۃ نہیں تا آنکہ اس پر قبضہ کر لے، کیوں کہ مال ابھی اس کے ہاتھ میں آیا ہی نہیں۔"

زکوٰۃ میں کس قیمت کا اعتبار ہوگا؟

ایسے سامان تجارت جن کی فروختگی دیر سے عمل میں آئے، ان کی زکوٰۃ کے سلسلہ میں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان اشیاء کی زکوٰۃ نکالنے میں اس کی قیمت خرید معتبر ہوگی یا موجودہ قیمت؟ اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک جس وقت مال پر سال گزرا اور زکوٰۃ واجب ہوئی اس وقت کی قیمت معتبر ہوگی۔ قاضی ابو یوسف اور امام محمد Ç کے نزدیک جس وقت زکوٰۃ ادا کر رہا ہے اس وقت کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

"و إن أدی من قیمتہ یعتبر یوم الوجوب وھو تمام الحول عندالامام وقالا یوم الاداء لمصر فھا." [1]

D: "اگر قیمت کے ذریعہ زکوٰۃ ادا کرے تو امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک یوم وجوب یعنی اختتام سال کا اعتبار ہوگا، صاحبین È کے نزدیک اس دن کی قیمت کا جس دن مصرف زکوٰۃ میں اس کو ادا کرے۔"

ان دونوں رایوں میں صاحبین È کی رائے زیادہ قرین صواب ہے اس لئے کہ شریعت میں اصلا تو خود

q تاتار خانیہ: ۲/۳۰۲، ۳۰۳ w امداد الفتادی: ۲/۴۸، ۴۴ e البحر الرائق: ۲/۴۸، ۴۴

وہ شئی واجب ہوتی ہے جس کی زکوٰۃ ادا کر رہا ہے قیمت تو محض اس کا بدل اور عوض ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ادائیگی کے وقت اتنی رقم ادا کرے جس میں اس سامان کا بدل بننے کی صلاحیت موجود ہو۔ خاص طور پر جو لوگ اراضی کا کاروبار کرتے ہوں ان کو اسے ملحوظ رکھنا چاہئے کہ زکوٰۃ موجود قیمت کے لحاظ سے ادا کرنی چاہئے۔

ہول سیل یا پھٹکر کی قیمت؟

اگر ہول سیل تجارت ہو تو زکوٰۃ ادا کرتے ہوئے ہول سیلی قیمت معتبر ہوگی اور اگر پھٹکر اور ریٹیل سیل کا کاروبار ہے تو اسی لحاظ سے سامان تجارت کی قیمت لگائی جائے گی اور پھر زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ اگر دونوں طرح سامان فروخت کیا کرتا ہو تو پھٹکر قیمت کے لحاظ سے زکوٰۃ ادا کرے کہ اس میں فقراء کا فائدہ ہے اور اصول یہ ہے کہ زکوٰۃ میں ہمیشہ اس پہلو کو ترجیح دی جائے گی جس میں فقراء کا فائدہ ہو، چنانچہ امام سرخسی Ã کا بیان ہے:

"لابد فی اعتبار منفعة الفقراء عند التقویم لاداء الزکوٰة فیقومها بأنفع النقدین." 1

D: "زکوٰۃ کی ادائیگی قیمت سے کرنے کی صورت میں فقراء کی منفعت کا خیال رکھنا ضروری ہے، لہٰذا قیمت لگانے میں نقدین (سونا و چاندی) میں سے اس کا اعتبار کیا جائے گا جس میں فقراء کا زیادہ نفع ہو۔"

بیوی کا مہر، زکوٰۃ واجب ہونے میں مانع نہیں

مقدار نصاب کا مالک ہونے کے بعد زکوٰۃ اسی وقت واجب ہوتی ہے جب آدمی پر اتنا زیادہ قرض نہ ہو کہ اس کے ادا کرنے میں نصاب زکوٰۃ باقی نہ رہ سکے۔ اس قرض سے حقوق اللہ مستثنیٰ ہیں یعنی بندوں پر اللہ تعالیٰ کے جو قرض ہیں مثلاً کفارہ، صدقہ فطر، سفر حج وغیرہ، ان کے اخراجات منہا کرنے کے بعد اگر مال اتنا نہ رہتا ہو کہ زکوٰۃ واجب ہو سکے تو بھی زکوٰۃ واجب ہوگی اور یہ حقوق اللہ زکوٰۃ واجب ہونے میں رکاوٹ نہیں بنیں گے۔2

البتہ بندوں کے جو حقوق ہوں ان کی ادائیگی کے بعد اگر نصاب باقی نہ رہتا ہو تو زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اس کا تقاضا ہے کہ بیوی کے مہر کی رقم وضع کرنے کے بعد اگر نصاب باقی نہ رہ پاتا ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہو۔ مگر عملاً چوں کہ ہمارے زمانے میں لوگ مہر سے بہت غافل ہو چکے ہیں اور بیویاں عموماً اسے معاف کر دیتی ہیں اس لئے اس قرض کی وجہ سے زکوٰۃ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور زکوٰۃ واجب ہوگی...... فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"قال مشائخنا فی رجل علیه مهر مؤجل لا مرأته وهو لا یرید أدائه لا یجعل

q الدر المختار علی هامش الرد: ۲/۲۵ w فتح القدیر: ۲/۷

— B

مانعا من الزکوٰۃ.'' 3

D: اگر مرد کے ذمہ مہر موَجل ہو اور وہ اس کی ادائیگی کا ارادہ نہ رکھتا ہو تو یہ قرض وجوبِ زکوٰۃ کے لئے رکاوٹ نہیں ہوگا۔

زکوٰۃ اور ٹیکس

ٹیکس کی ادائیگی کو زکوٰۃ کے لئے کافی سمجھ لینا یا زکوٰۃ کی کچھ رقم کا بطور ٹیکس ادا کر دینا نہ درست ہے اور نہ کافی۔ زکوٰۃ اور ٹیکس کے درمیان بڑا بنیادی اور جوہری فرق ہے۔ زکوٰۃ ایک عبادت ہے۔ اسی لئے اس میں نیت اور ارادہ ضروری ہے۔ اخلاص و خدا ترسی مطلوب ہے۔ اس کے لئے متعین مصارف ہیں، ان ہی پر ان کو خرچ کیا جاسکتا ہے۔ غیر مسلموں اور عام رفاہی کاموں میں اس کا استعمال جائز نہیں ہے۔ اس کی ایک مقدار اور تناسب متعین ہے، واجب ہونے کے لئے دولت کی ایک حد مقرر ہے۔ پھر اس کی ادائیگی کے لئے ایک سال کی مدّت ہے۔ بعض خصوصی اموال ہی ہیں جن میں زکواۃ واجب ہوتی ہے، ہر مال پر واجب نہیں ہوتی۔ یہ سارے احکام کتاب و سنّت سے ثابت ہیں۔ اس میں ادنی تبدیلی اور تغیر کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اس کے برخلاف ٹیکس عبادت نہیں ہے بلکہ حکومت کی اعانت یا اس سے پہنچنے والے فائدہ کا معاوضہ ہے، نہ اس کے لئے کوئی متعین تناسب اور مقدار ہے نہ کسی مال کی تعیین ہے، نہ اس کے لئے نیت و ارادہ کا کوئی سوال ہے، نہ اس کے مصارف وہ ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں اور نہ اس کے لئے وہ مناسب حدیں ہیں جو شریعت زکوٰۃ کے لئے متعین کرتی ہے بلکہ بسا اوقات یہ ظلم کی سطح تک پہنچ جاتا ہے۔

مساجد اور پلوں وغیرہ کی تعمیر میں زکوٰۃ خرچ کرنا

زکوٰۃ کے کچھ مخصوص مصرف ہیں جس کی خود قرآن مجید میں صراحت موجود ہے۔ صرف ان ہی امور پر یہ رقم خرچ کی جاسکتی ہے (التوبہ۔۶۰) احناف Ã کے یہاں ان تمام صورتوں میں ضروری ہے کہ زکوٰۃ جن کو ادا کی جائے وہ مالک بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ مسجد یا پلوں کی تعمیر وغیرہ میں یہ رقم خرچ کی جاتی ہے تو صرف یہ رقم خرچ ہوجاتی ہے کوئی خاص آدمی اس کا مالک نہیں بنتا، اس لئے ان دوسرے کاموں کو کرنا تو چاہیے مگر زکوٰۃ کے علاوہ دوسرے عطیات سے، زکوٰۃ ان چیزوں میں نہیں خرچ کی جاسکتی۔

''ولا یجوز ان یبنی بالزکوٰۃ المسجد و کذا القناطیر والسقایات واصلاح الطرقات و کری الانہار والحج والجہاد و کل مالا تملیک فیہ.'' 1

q ردالمحتار: ۲/۷ w ردالمحتار: ۲/۲ e البحر الرائق: ۱۸/۲ نیز ملاحظہ ہو در مختار علی هامش الرد: ۲/۷

B

D: ''زکوٰۃ مسجد، پل اور سرائے کی تعمیر، سڑکوں کی مرمت، نہروں کی کھدائی، حج، جہاد اور ایسی کسی چیز میں بھی خرچ نہیں کی جاسکتی جس میں مالک بنانے کی بات نہ پائی جاتی ہو۔''

نوٹوں سے زکوٰۃ کی ادائیگی

نوٹ یعنی رائج الوقت سکّہ اگر اتنی مقدار میں ہو کہ اس سے نصاب زکوٰۃ کے برابر سونا یا چاندی خرید کیا جاسکے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر اتنی رقم نہ ہو، کچھ پیسے اور کچھ سونا و چاندی ہو اور دونوں مل کر چاندی یا سونے کسی کا نصاب مکمل کردیتے ہوں تو ان پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی، اس پر تو سب کا اتفاق ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ان کاغذی نوٹوں کی حیثیت بجائے خود ''ثمن'' کی ہے یا یہ محض مال کے لئے وثیقہ اور سند ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی، مفتی محمد شفیع صاحب Ç اور بہت سے علماء کی رائے ہے کہ ان کی حیثیت محض وثیقہ اور قرض کے سند کی ہے اور یہ گویا اس بات کا ایک کاغذی ثبوت ہے کہ روپیہ والے کا اتنا مال حکومت کے ذمہ قرض ہے۔ اس کے برخلاف مولانا عبدالحئی صاحب لکھنوی Ã کے بعض فتاویٰ سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اس کو قیمت اور مستقل مال کی حیثیت دیتے ہیں۔[1]

پہلی رائے کے مطابق زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے صرف نوٹوں کا دینا کافی نہ ہوگا بلکہ اس سے مال خرید کر کے دینا ہوگا۔ مثلاً اگر کسی کو بطور زکوٰۃ نوٹ دے دیئے اور یہ روپئے اس سے گم ہو گئے تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی...... اسی طرح اگر نوٹ بطور زکوٰۃ دے دیئے اور ایک مدّت کے بعد وہ رقم استعمال میں لائی گئی جیسا کہ عموماً دینی مدارس میں ہوا کرتا ہے اور اس وقت تک روپیہ کی قیمت کم ہوگئی تھی تو زکوٰۃ کی ادائیگی میں نقص باقی رہ گیا...... جب کہ دوسری رائے کے مطابق نوٹ کی حیثیت بجائے خود مال کی ہوگی اس کا ادا کردینا زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے کافی ہوگا اور آدمی اپنی ذمہ داری سے بری ہوجائے گا۔

آج کل کاغذی نوٹوں کا استعمال جس قدر بڑھ گیا ہے اس کے پیش نظر راقم الحروف کی رائے وہی ہے جو علامہ لکھنوی Ã کی ہے اور میرے خیال میں اس کی حیثیت فلوس نافقہ اور مستقل مال کی ہے۔ واللّٰہ اعلم بالصواب

دینی مدارس کو زکوٰۃ کی ادائیگی

دینی مدارس کی حیثیت دراصل دین کے مضبوط قلعوں اور الحاد و دھریت کے سمندر میں محفوظ جزیروں کی ہے۔ مسلمانوں کے سیاسی زوال اور اس کے بعد سے اسلام کو مٹانے کی پیہم کوششوں کے باوجود ہمارے ملک میں اسلام کا

---

q مراقی الفلاح، هندیه: ۱/۱۸۰

محفوظ رہنا بلکہ یہاں کی مذہبی حالت کا عالم اسلام سے بھی بہتر ہونا بڑی حد تک ان ہی مدارس کا فیض ہے۔ اللہ تعالیٰ اس نظام کو جاری وساری رکھے۔

اسلام نے زکوٰۃ کے جو مصارف بتائے ہیں ان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کا مقصد صرف غرباء اور مستحقین کی مدد ہی نہیں ہے بلکہ اسلام کا تحفظ بھی ہے۔ چنانچہ ''فـــــــی سبیـــــــل اللہ'' سے اکثر فقہاء کے نزدیک مجاہدین کی مدد مراد ہے جو اسلامی سرحدوں کی حفاظت کرتے ہیں اور ''مولفۃ القلوب'' سے نومسلموں یا ان غیر مسلموں کا تعاون مراد ہے جن سے شر کا اندیشہ ہو۔ ظاہر ہے زکوٰۃ کے یہ دونوں مصارف ''اسلام کی حفاظت'' ہی کا ایک حصہ ہیں۔

تعلیمی اداروں کی اور اہلِ علم کی مدد بھی دراصل دین ہی کی مدد کا ایک حصہ ہے۔ اسی لئے فقہاء نے ''عالم ضرورت مند'' کو صدقہ دینے کو فضیلت دی ہے۔

''التصدق على العالم الفقير افضل من التصدق على الجاهل.'' 1

D: ''جاہل کو صدقہ دینے سے ضرورت مند عالم کو صدقہ دینا بہتر ہے۔''

امام غزالی Ã نے اس موضوع پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور عبداللہ بن مبارک Ã کا قول نقل کیا ہے کہ وہ بھی اہلِ علم پر خرچ کرنے کو فوقیت دیتے تھے تاکہ علم دین کی خدمت کے لئے وہ فارغ اور بے فکر ہوسکیں2...... اس لئے دینی مدارس میں زکوٰۃ کی رقم نہ صرف یہ کہ دینا درست ہے بلکہ بہتر اور دوہرے اجر کا باعث ہے۔

البتہ دینی مدارس جو زکوٰۃ کی رقم وصول کریں ان کو اس بات کا خیال رکھنا چاہئے کہ یہ رقم یا تو ایسے بالغ بچوں کی ضروریات پر صرف کی جائے جو خود نصاب زکوٰۃ کے مالک نہ ہوں یا ایسے نابالغ بچوں پر جن کے والد اتنے مال کے مالک نہ ہوں کہ ان پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہو۔ ایسے نابالغ بچوں پر اس رقم کا خرچ کرنا درست نہیں جن کے والد پر زکوٰۃ واجب ہو جائے اور نہ اس کو اساتذہ وغیرہ کو بطور اجرت دیا جاسکتا ہے۔

''لايجوز الدفع إلى صغير والده غني و إن كان الابن كبيرا جاز.'' 3

D: ''ایسے نابالغ بچہ کو زکوٰۃ دینی درست نہیں ہے جس کے والد مالدار ہوں اور اگر بچہ بالغ ہو تو اس کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔''

وصولی زکوٰۃ میں نظماء مدارس کی حیثیت

q المبسوط: ۱۹۱/۲ w خلاصة الفتاوى: ۲۴۰/۱ e فتاویٰ عالمگیری: ۱۷۳/۱

اللہ کا شکر ہے کہ ہندو پاک میں دینی مدارس کا ایک غیر معمولی نظام قائم ہے اور اس خطہ میں اسلام کی بقاء اور مسلمانوں کا دینی و ملی وجود اسی نظام کا رہین منت ہے۔ یہ نظم کسی مستقل سرکاری یا غیر سرکاری امداد پر مبنی نہیں ہے، بلکہ عام مسلمانوں کی اعانتوں اور نصرتوں سے ان اخراجات کی تکمیل ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان اعانتوں کا بڑا حصہ زکوٰۃ وصدقات واجبہ کی رقم ہے، مدارس کے نظماء وسفراء زکوٰۃ وصول کرتے ہیں، پھر مدرسہ ان کو طلبہ کے اخراجات پر خرچ کرتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ ذمہ دارانِ مدرسہ کی حیثیت کیا ہے؟ اگر یہ زکوٰۃ ادا کرنے والوں کی طرف سے وکیل ہیں تو جب تک مصارف زکوٰۃ میں خرچ نہ کردیں زکوٰۃ ادا نہ ہو۔ اگر ان سے یہ رقم ضائع ہوجائے تو زکوٰۃ دینے والوں پر دوبارہ زکوٰۃ کی ادائیگی واجب ہوجائے اور اگر ان کو حاجت مند طلبہ کی طرف سے نائب مانا جائے اور ان کا وکیل تصور کیا جائے تو رقم وصول کرتے ہی زکوٰۃ ادا ہوجائے گی، کیوں کہ وکیل کا قبضہ اصل کا قبضہ متصور ہوتا ہے اور فقراء کے وکیل کی حیثیت سے متنوع مصارف میں خرچ کرنے کی اجازت بھی حاصل ہوجائے گی۔

صورت حال یہ ہے کہ جب طلبہ نے مدرسہ میں داخلہ لیا اور اپنی امداد منظور کرائی تو گویا انہوں نے ناظم مدرسہ کو اپنے لئے زکوٰۃ وصول کرنے کا وکیل بنایا۔ اس حیثیت سے وہ طلبہ کا وکیل ہے۔ زکوٰۃ ادا کرنے والوں نے زکوٰۃ حوالہ کی کہ اسے غرباء اور مصارف زکوٰۃ میں خرچ کردیں، اس پہلو سے وہ زکوٰۃ دینے والوں کا وکیل ہے۔ اس لئے بہتر ہے کہ نظماء مدارس کو طلبہ اور زکوٰۃ دہندگان دونوں کا وکیل تصور کیا جائے۔ طلبہ کا وکیل ہونے کی وجہ سے اس کے زکوٰۃ وصول کرتے ہی زکوٰۃ ادا ہوجائے گی اور زکوٰۃ دہندگان کے وکیل ہونے کی حیثیت سے ان پر یہ پابندی ہوگی کہ اس رقم کو مصارف زکوٰۃ ہی میں صرف کریں۔ آج کل دینی درس گاہوں میں پرشکوہ تعمیرات اور دوسری زوائد وتحسینات پر کثیر صرفہ کا جو رجحان پیدا ہوگیا ہے' ان میں زکوٰۃ کی رقم صرف نہ کی جائے کہ ان مدات میں تو خود زکوٰۃ دہندگان بھی اپنی رقم خرچ نہیں کرسکتے۔

علماء ہند میں بعضوں نے نظماء کو طلبہ کا، بعضوں نے زکوٰۃ ادا کرنے والوں کا اور بعضوں نے دونوں کا وکیل تسلیم کیا ہے، اس عاجز کا خیال ہے کہ یہی تیسری رائے زیادہ صحیح قرین صواب اور مبنی بر احتیاط ہے، واللہ اعلم

فدیہ وصدقہ فطر کی مقدار

صدقۃ الفطر اگر گیہوں سے ادا کیا جائے تو امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک اس کی مقدار نصف صاع ہے، نصف صاع کو ہندو پاک کے علماء نے عام طور پر ۱۳۵ تولہ مانا ہے اور ایک تولہ ۶۶۴ء۱۱ کے برابر ہے۔ اس طرح نصف صاع کا وزن ۶۴۰ء۷۴ء۱۵۰۰ (ڈیڑھ کلو، چوہتر گرام اور چھ سو چالیس ملی گرام) ہوتا ہے۔ اتنی مقدار گیہوں

q الفتاویٰ الھندیہ: ۱/۱۸۸

یا اس کی قیمت سے صدقہ ادا کرنا چاہئے۔ اگر گیہوں کے بجائے کسی اور غذا کے ذریعہ صدقۃ الفطر نکالنا چاہے تو اس کی دوہری مقدار میں نکالے۔ گو فقہاء نے لکھا ہے کہ کھجور، کشمش اور جو (جن کے ایک صاع بہ طور صدقۃ الفطر نکالنے کی صراحت ہے) کے علاوہ دوسری غذائی اشیاء کے ذریعہ صدقہ نکالنے کی صورت میں گیہوں کی قیمت معتبر ہوگی۔ نصف صاع گیہوں کی قیمت میں جتنا غلہ آ جائے اتنا نکالے، یہ کافی ہے۔[1] لیکن حدیث کے الفاظ سے بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ گیہوں کے علاوہ کھانے کی جو بھی چیز ہو، اس میں صدقۃ الفطر ایک صاع نکالا جائے؛ چنانچہ ارشاد ہے:

"ألا أن صدقة الفطر واجبة على كل مسلم؛ ذكر أو انثى حر أو عبد، صغير أو كبير مدان من قمح أو سواه، صاع من طعام." [2]

D: "آگاہ رہو کہ صدقۃ الفطر ہر مسلمان مرد و عورت، آزاد و غلام، چھوٹے بڑے پر واجب ہے۔ نصف صاع گیہوں اور اس کے ماسوا کھانے کی چیزوں میں ایک صاع۔"

اس لئے بہتر ہے کہ یا تو گیہوں یا روپیہ کی صورت میں صدقہ ادا کرے اور اگر کسی دوسری خوردنی چیز کے ذریعہ صدقہ نکالے تو بہ مقابلہ گیہوں کے دوہری مقدار میں۔ واللہ اعلم

زکوٰۃ و صدقات میں حیلۂ تملیک

حیلہ کا مقصد اگر خواہ مخواہ بلا ضرورت شریعت کے ایک حکم کو بے معنی بنا دینا اور اپنی خواہشات کی تکمیل اور نفع کی تحصیل ہو تو ظاہر ہے یہ ناجائز اور نادرست ہوگا اور عند اللہ اس کی باز پرس ہوگی۔ لیکن اگر کسی واقعی دینی مصلحت کے پیش نظر ایسا کرنا ناگزیر ہو جائے تو اجازت ہے۔ مثلاً مدرسہ میں اساتذہ کی تنخواہ کے لئے کوئی دوسری رقم موجود نہ ہو یا مسجد کی ضروریات پر خرچ کرنا پڑے اور کوئی دوسرا ذریعہ نہ ہو جس سے ضرورت کی تکمیل ہو سکے تو ایسی صورت میں آخری درجہ مجبوری کے وقت یہ حیلہ اختیار کیا جا سکتا ہے کہ زکوٰۃ کی رقم کسی مستحق شخص کو دے دی جائے۔ پھر وہ شخص کچھ لے کر یا پوری رقم مدرسہ و مسجد کے انتظامی ذمہ داروں کو بطور عطیہ دے دے اور اس طرح یہ رقم مذکورہ مدات میں خرچ کی جائے۔

چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں:

"إذا أراد أن يكفن ميتا عن زكوٰة ماله لا يجوز (والحيلة فيه أن يتصدق بها على فقير من اهل الميت) ثم هو يكفن به الميت فيكون له ثواب الصدقة ولأهل الميت ثواب التكفين وكذالك في جميع أبواب البر التي لا يقع بها

---

q ملاحظہ ہو مجموعة الفتاویٰ علی هامش خلاصته الفتاوی، کتاب البیوع نرخ دربیع سلم، سلم در فلوس رائجه

w التوبه: ٦٠

التملیک کعمارۃ المسجد وبناء القنا طرو الرباطات.'' 1

D: ''اپنے مال کی زکوٰۃ میں سے کسی میت کی تکفین درست نہیں ہے اور اس کا جواز پیدا کرنے کے لئے حیلہ یہ ہے کہ میت کے اہل وعیال میں سے کسی محتاج پر صدقہ کر دیا جائے، وہ اس سے مردہ کو کفنا دے۔ لہٰذا اس شخص کو صدقہ کا اور میت کے اس فرد خاندان کو تکفین کا اجر حاصل ہوگا۔ یہی حکم کار خیر کے تمام ایسے مدات میں ہے جس میں تملیک نہیں ہو پاتی۔ مثلاً مسجدوں، پلوں اور مسافر خانوں کی تعمیر۔''

سادات اور بنو ہاشم کو زکوٰۃ

سادات کو زکوٰۃ دینی درست نہیں ہے۔ سادات سے مراد بنو ہاشم یعنی حضرت علی، حضرت عباس، حضرت جعفر، حضرت عقیل 1 اور حضرت حارث ؓ کی اولاد ہیں۔ البتہ ان کو عطیہ اور صدقاتِ نافلہ دے سکتے ہیں۔ سادات کے لئے مالِ زکوٰۃ کی حرمت خود حدیث نبوی § سے ثابت ہے۔ البتہ اسلامی حکومت میں اموالِ غنیمت اور معدنیات کے خمس (۱/۵) جو بیت المال میں جمع ہوا کرتے تھے ان میں سے بنو ہاشم کا خصوصی تعاون کیا جاتا ہے۔ موجودہ دور میں یہ بات باقی نہیں رہی۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ایک طرف خاندانِ نبوت کو اس ہتک سے بچاتے ہیں کہ وہ زکوٰۃ کا مال لیں۔ دوسری طرف عملا اس بات کو گوارہ کرتے ہیں کہ وہ دریوزہ گری کریں۔ یا اپنی ناداری کی وجہ سے تعلیم سے بھی محروم رہیں۔ اس لئے مناسب ہے کہ ایک ایسی راہِ اعتدال نکالی جائے کہ حدیث پر بھی عمل ہو جائے اور بنو ہاشم کی مدد کا موقع بھی نکل آئے۔ اس کی صورت وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ کسی غیر ہاشمی مستحق کو زکوٰۃ کی رقم دی جائے۔ وہ یا تو خود دینے والے کو ہبہ کر دے اور پھر یہ ''ہاشمی ضرورت مندوں'' کو یا خود وہ غیر ہاشمی دوسرے ہاشمی کو اس کا مالک بنا دے۔

کیا ہندوستان کی زمینیں عشری ہیں؟

زمینیں دو قسم کی ہوتی ہیں۔ عشری اور خراجی۔

وہ زمینیں عشری کہلاتی ہیں جن پر مسلمان فوج نے قبضہ کیا ہو اور پھر مسلمانوں میں تقسیم کر دی ہوں یا اس جگہ کے تمام باشندے از خود مسلمان ہو گئے ہوں، جیسے کہ مدینہ منورہ یا جس غیر مزروعہ زمین کو مسلمانوں ہی نے پہلے پہل آباد کیا ہو۔ یہ سب زمینیں عشری ہوں گی اور ان میں عشر واجب ہوگا۔

اس کے برخلاف وہ زمینیں جن کو مسلمانوں نے بذریعہ جنگ فتح کیا ہو، وہاں کے مقامی باشندے ایمان نہ لائے ہوں اور ان ہی کے قبضہ میں یہ زمین رہنے دی گئی ہو تو اس میں خراج واجب ہوگا۔ اسی طرح وہ زمین بھی خراجی

q الفتاویٰ الهندیه: ۱/۱۸۷. الباب السابع فی المصارف w احیاء علوم الدین: ج ۱، کتاب الزکواۃ: ص ۲۲۱
e خلاصته الفتاوی: ۱/۲۴۲

ہوگی جہاں کے غیر مسلم باشندوں نے از خود صلح کر لی ہو اور جزیہ دینا قبول کر لیا ہو اور وہ غیر آباد زمین بھی جو پہلے پہل غیر مسلموں نے مسلمان امیر کی اجازت سے آباد کی ہو خراجی ہو جائے گی۔

پھر احناف Ã کے یہاں جو زمین ایک دفعہ خراجی ہوگئی وہ ہمیشہ کے لئے خراجی رہے گی۔ یعنی آئندہ اگر کوئی مسلمان بھی اس زمین کو خرید لے تو خراج ہی ادا کرنا ہوگا۔ عشر واجب نہ ہوگا۔ اسی سے یہ بات معلوم ہوئی کہ عشری اور خراجی زمین جو وراثت میں منتقل ہو وہ عشری اور خراجی ہی برقرار رہے گی۔[2]

اسی بناء پر عام علماء ہند کا فتویٰ ہے کہ ہندوستان میں جو زمینیں مسلمانوں کے قبضے میں ہیں اور وراثۃً مسلمانوں ہی کے قبضے میں آ رہی ہیں، ان میں عشر واجب ہوگا...... مولانا عبدالصمد صاحب رحمانی Ã نے بہت تحقیق وجستجو کے بعد دس صورتیں ذکر کی ہیں اور وہ یہ ہیں:

1 بادشاہوں کے وقت سے موروثی ہیں۔

2 باشاہانِ اسلام کے وقت سے موقوفہ ہیں۔

3 موروثی زمینیں ہیں مگر شاہی وقت سے نہیں۔ لیکن یہ بھی نہیں معلوم کہ کس طرح قبضہ میں آگئی ہیں۔

4 جو زمینیں مسلمانوں نے خریدی ہیں یا بطریق ہبہ یا بذریعہ وصیت ان کو ملی ہیں اور جس نے فروخت کیا یا ہبہ کیا یا وصیت کی اس نے بھی کسی مسلمان ہی سے حاصل کی تھی، اسی طرح برابر سلسلہ جاری ہے۔

5 جو زمین مسلمانوں کے قبضے میں مسلمانوں سے خرید وفروخت کے ذریعہ سے آئی ہیں اور اوپر جا کر یہ معلوم ہوا کہ بادشاہ اسلام نے دی تھی۔

6 مسلمانوں کے قبضے میں وراثۃً یا خرید وفروخت کے ذریعہ سے ہے لیکن اوپر کا حال معلوم نہیں کہ پہلے لوگوں نے کس طرح حاصل کی تھی۔

7 انگریزی حکومت نے بطور معافی اس زمین کو دیا جو پہلے سے مسلمانوں کی ملکیت تھی۔

8 انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بطریقِ معافی زمین دی مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ زمین پہلے کس کی تھی۔

9 مسلمانوں نے غیر مزروعہ زمین جو کسی کے قبضے میں نہ تھی آباد کی ہے اور وہ عشری زمین کے قریب ہے، یا آسمانی یا دریائی پانی یا اپنے کنویں سے سیراب ہوتی ہے۔

0 مسلمانوں نے اپنے سکونتی مکانات کو مزروعہ بنایا۔[1]

لیز اور پٹے کی زمین پر عشر وخراج کا حکم

---

q دیکھئے در مختار اور ردالمحتار: ۷۶/۲ w ترمذی، باب ماجاء فی صدقة الفطر: ۲۰/۳، ط؛ بیروت

ہندوستان میں مسلمان جو زمین حکومت سے پٹہ اور لیز پر ایک مخصوص مدّت کے لئے حاصل کریں۔ سوال یہ ہے کہ اس میں عشر واجب ہوگا یا نہیں؟ اس سوال کے جواب کو سمجھنے کے لئے دو اصولی باتیں سمجھ لینی چاہئیں۔

اول یہ کہ امام ابوحنیفہ Ã کے یہاں ایسی زمینوں میں پیداوار کا عشر یا خراج ان لوگوں پر واجب ہوگا جو زمین کرایہ پر حاصل کر کے کھیتی کریں، اصل زمین والے پر کچھ واجب نہ ہوگا۔ دوسرے فقہاء کی رائے اس کے خلاف ہے[2] دوسرے یہ کہ ہندوستان کی سیکولر حکومت کو مکمل طور پر ''حکومت کافرہ'' بھی نہیں کہا جاسکتا، اس لئے کہ ارکان منتظمہ کی وساطت سے خود عوام حکومت کرتے ہیں اور عوام میں کافروں کے ساتھ مسلمان بھی ہیں، بلکہ کہیں کہیں ان کی اکثریت بھی ہے اور اس کو ظاہر ہے مسلمانوں کی حکومت بھی نہیں کہہ سکتے۔ اگر اس حکومت کو اہلِ کفر کی حکومت کہا جاسکتا تو خراج واجب ہوتا، اس لئے کہ اہل کفر کی ملکیت میں خراج ہی واجب ہوگا اور اگر اہل اسلام کی حکومت ہوتی تو عشر واجب ہوتا اس لئے کہ مسلم حکومت کی طرف سے جو زمین مسلمانوں کو دی جائے، وہ عشری ہوتی ہے۔ لہٰذا اصولی طور پر اس زمین کو خراجی بھی کہنا مشکل ہے اور عشری بھی۔

لیکن مسلمانوں کے حق میں چوں کہ اصل ''عشر'' ہے، اس لئے ایسی زمینوں کو عشری ہی سمجھنا چاہئے اور عشر ادا کرنا چاہئے۔

کیا زراعتی اخراجات عشر سے مستثنیٰ ہوں گے؟

موجودہ دور میں کاشت کے اخراجات کافی بڑھ جاتے ہیں، اس پس منظر میں یہ سوال قائم ہوتا ہے کہ کیا زمینی پیداوار کی زکوٰۃ یعنی عشر میں سے کاشت کے اخراجات منہا کئے جاسکتے ہیں اور اگر ایسا نہیں کیا جاسکتا تو کیا شریعت نے جس طرح آسمانی پانی سے سیراب ہونے والی زمین اور اخراجات برداشت کر کے کسی اور ذریعہ سے سیراب کی جانے والی زمین کی پیداوار میں شرح زکوٰۃ الگ الگ متعین فرمائی ہے، پہلی صورت میں دس فیصد اور دوسری صورت میں پانچ فیصد زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، تو کیا اسی طرح کھاد وغیرہ میں زر کثیر خرچ ہونے کی وجہ سے حاصل ہونے والی پیداوار میں پانچ فیصد کی شرح سے زکوٰۃ واجب قرار دی جاسکتی ہے؟

شریعت کے اصول اور فقہاء کی آراء کو ملحوظ رکھا جائے تو خیال ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی رعایت کی گنجائش نہیں...... رسول اللہ § نے قدرتی پانی سے سیرابی کے لئے ۱۰٪ فی صد اور دوسری صورت میں ۵٪ فی صد کی شرح مقرر کر دی ہے، اگر اخراجات کا استثناء مقصود ہوتا تو اس فرق کی ضرورت نہیں تھی، بہر صورت ۱۰٪ فی صد واجب ہوتا اور اخراجات کی منہائی کا حکم دے دیا جاتا، مگر دو ہی شرحوں کی تحدید اس بات کو بتلاتی ہے کہ عشر کے حکم میں

q الفتاویٰ الهندیه: ۶/ ۳۹۲ کتاب الحیل

شریعت نے بہ مقابلہ دوسرے اموال زکوٰۃ کے ایک گونہ تنگی رکھی ہے اور اخراجات کی منہائی ملحوظ نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ کی اس صورت میں نہ مال پر سال گذرنے کی شرط ہے، نہ دیون ومطالبات سے فارغ ہونے کی اور نہ حاجات اصلیہ کا استثناء ہے۔

جہاں تک کھاد وغیرہ کے اخراجات کی بات ہے اس کو پانی کے مسئلہ پر قیاس نہیں کرنا چاہئے، پانی سے زمین کی قوت کاشت نہیں بڑھتی ہے، کاشت تقریباً اتنی ہی ہوتی ہے، جتنی بارش کے پانی سے ہوتی ہے بخلاف کھاد وغیرہ کے کہ اس سے زمین کی پیداواری صلاحیت بھی بڑھ جاتی ہے، اس لئے یہ پیداواری اضافہ بذاتِ خود زائد اخراجات کا بدل ہے۔

فقہاء کی تصریحات بھی اس جانب اشارہ کرتی ہیں، چنانچہ علامہ کاسانی Ã کا بیان ہے:

"ولا يحتسب لصاحب الارض ما أنفق على الغلة من سقى أو عمارة أو أجر الحافظ أو أجر العمال أو نفقة البقرة." [1]

D: "صاحب زمین کے لئے کاشت کے اخراجات، یعنی آبیاری، آبادکاری، محافظ اور کام کرنے والوں کی اجرت یا بیل کے اخراجات کا حساب نہیں کیا جائے گا، یعنی اخراجات کا استثناء نہیں ہوگا۔"

پس عام اصول کے مطابق کثیر اخراجات کے ذریعہ حاصل شدہ پیداوار میں بھی عشر واجب ہوگا اور اخراجات نہ منہا کئے جائیں گے اور نہ اس کی وجہ سے شرح زکوٰۃ میں کوئی تخفیف ہوگی۔

ایندھن کی لکڑی وغیرہ میں عشر

قدیم فقہاء جلاون کی لکڑی اور گھاس بانس وغیرہ میں عشر واجب قرار نہیں دیتے تھے، کیوں کہ اس زمانہ میں ان چیزوں کی باضابطہ کاشت نہیں کی جاتی تھی، موجودہ زمانہ میں ان چیزوں کی باضابطہ کاشت کی جاتی ہے، اسی لئے ان تمام لکڑیوں میں عشر واجب ہوگا چنانچہ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

"اما الحطب والقصب والحشيش لا تنبت في الجنان عادة، بل تنقى عنها حتى لو اتخذها مقصبة او مشجرة او منبتا للحشيش يجب فيها العشر." [2]

D: "ایندھن کی لکڑی، بانس اور گھاس کی باغات میں کاشت نہیں کی جاتی، بلکہ ان سے صفائی کی جاتی ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بانس کی کوٹھی بنائے، یا درختوں اور گھاس کی کاشت کرے تو اس میں

q الفتاویٰ الهندیه: ۱/۸۸ wI ملخص و مستفاداز: فتعلوﷺمگیری۲۳۷/۱ الباب السابع في العشر و الخراج و ردالمحتار كتاب السير باب العشر و الخراج

عشر واجب ہوگا۔"

مکھانے اور سنگھارے میں زکوٰۃ

مکھانا اور سنگھارا بنیادی طور پر پودا ہے، گو ان پودوں کی نشو ونما کے لئے پانی کی کافی مقدار ضروری ہے، مگر اس کی جڑیں زمین ہی میں پیوست ہوتی ہیں، اس لئے حنفیہ کے مسلک پر اس میں بھی عشر واجب ہوگا، اس وقت اس کی کھیتی سے خاصی منفعت متعلق ہوگئی ہے، اس کا بھی تقاضا ہے کہ غرباء کو ان کے حق سے محروم نہ رکھا جائے۔

بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟

بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں یہ اصول یاد رکھنا چاہئے کہ عشر واجب ہونے کا تعلق زمین کی ملکیت سے نہیں ہے بلکہ پیداوار کی ملکیت سے ہے، بقول علامہ کاسانی Ã:

"ملک الارض لیس بشرط لو جوب العشر، وانما الشرط ملک الخارج." 1

D: "زمین کا مالک ہونا عشر واجب ہونے کے لئے شرط نہیں، بلکہ پیداوار کا مالک ہونا شرط ہے۔"

لہٰذا مالک زمین اور بٹائی دار دونوں اپنے اپنے حصہ پیداوار میں عشر ادا کریں گے:

"ولو دفعها مزارعة فاما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب في الخارج بينهما فيجب العشر عليهما." 2

D: "اگر بٹائی پر زمین دی تو صاحبین È کے مذہب پر بٹائی داری جائز ہے اور پیداوار میں عشر واجب ہے، پیداوار دونوں میں تقسیم ہوگی اور دونوں پر عشر واجب ہوگا۔"

ریشم میں زکوٰۃ

آج کل شہتوت کے ذریعہ ریشم کے کیڑوں کی پرورش کی جاتی ہے اور اس سے ریشم حاصل کیا جاتا ہے، اب گو ریشم کی پیدائش زمین سے نہیں ہوتی، شہتوت سے ہوتی ہے مگر چوں کہ خود شہتوت حنفیہ Ã کے یہاں عشری اموال کی فہرست میں داخل ہے۔ اس کے ذریعہ جن کیڑوں کی پرورش ہو اور ان سے ریشم حاصل ہو، ان میں بھی عشر واجب ہوگا اس کی نظیر شہد ہے۔

حنفیہ کا مسلک ہے کہ:

q کتاب العشر والزکوٰۃ: تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: راقم الحروف کی تالیف "اسلام کا نظام عشر و زکوٰۃ" ومقالہ مجلّہ فقہ اسلامی: ۳۲۱ چھٹا فقہی سمینار w بدایة المجتهد: ۱/ ۴۷

”العشر واجب فی العسل ان کان فی ارض العشر.“ 3

D: ”شہد اگر عشری زمین میں ہوتو اس پر عشر واجب ہے۔“

شہد بھی زمین سے براہ راست پیدا نہیں ہوتا، بلکہ زمینی نباتات سے کیڑے غذا حاصل کرتے ہیں اور اسی سے شہد نکلتا ہے۔ ریشم کی نوعیت بھی بالکل یہی ہے کہ ریشم کے کیڑے زمینی پودوں سے غذا حاصل کرتے ہیں اور بالواسطہ طور پر ان کے ذریعہ ریشم تیار ہوتا ہے۔

Š

B –

حج

اہلِ ہند کے لئے میقات

مکہ معظّمہ سے تھوڑے فاصلہ پر پانچ مقامات ہیں جہاں پہنچ کر زائرِ حرم کو احرام باندھنا ہوتا ہے۔ احرام باندھے بغیر ان مقامات سے آگے بڑھنا جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ Ã کے یہاں یہ حکم ان تمام لوگوں کے لئے ہے جو کسی بھی مقصد کے تحت مکہ معظّمہ کو جانا چاہتے ہوں[1]...... ان مقامات کو ''میقات'' کہتے ہیں اور ان کے باہر جو لوگ ہوں ان کو ''آفاقی'' کہتے ہیں۔

ان میں ایک ذوالحلیفہ نامی جگہ ہے جو مدینہ اور اس طرف سے آنے والے لوگوں کا میقات ہے، آج کل یہ جگہ ''بئرِ علی'' سے موسوم ہے اور اس مقام پر نہایت عظیم الشان مسجد تعمیر کردی گئی ہے، اہلِ شام کے لئے جحفہ نامی گاؤں، نجد و یمن والوں کے لئے ''قرن المنازل'' نامی پہاڑ، اہلِ عراق کے لئے ''ذات عرق'' نامی گاؤں اور اہلِ تہامہ کے لئے ''کوہِ یلملم'' میقات ہے۔ چوں کہ ہندو پاک اور انڈونیشیا کے حجاج بھی یلملم ہی کے سامنے سے گزرتے ہیں اس لئے ان کے لئے بھی یہی میقات ہے۔

یہاں یہ تو ظاہر ہے کہ جو لوگ خاص میقات سے نہ گزرتے ہوں ان کو اس جگہ سے احرام باندھنا چاہئے جو میقات کے مقابل میں پڑتا ہو یعنی حاجی جب وہاں پر پہنچے تو ٹھیک اس کے دائیں یا بائیں میقات پڑے۔ میقات سے آگے حدودِ حرم میں بلا احرام کے بڑھنا درست نہیں ہے۔ البتہ اگر حدودِ حرم سے باہر ہی دوسری سمت میں بلا احرام کے سفر کرے تو کچھ مضائقہ نہیں[2]۔

ہندوستان کے موجودہ حجاج کے ساتھ صورتِ حال یہ ہے کہ سمندری سفر میں ان کا رخ یلملم کے بعد حرم کی بجائے جدّہ کی طرف ہوتا ہے جو حدودِ حرم میں داخل نہیں ہے۔ لہٰذا اس فقہی اصول کا تقاضا یہ ٹھہرا کہ یلملم کے بعد بھی وہ بلا احرام گزر سکتے ہیں۔ آگے پھر جہاں وہ میقات کے مقابل اور برابر میں آجائیں وہاں سے احرام باندھ لیں۔ سمندر کے حدود سے گزر کر جب وہ جدّہ پہنچیں گے تو پھر وہ یلملم کے مقابلہ میں آجائیں گے۔ فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے اور مکہ سے جدہ اور یلملم کی مسافت قریب قریب یکساں قرار دی گئی ہے۔ لیکن اس مسئلہ پر علماء کا اتفاق نہیں، مثلاً شیخ عبداللہ بن باز[3] حفظہ اللہ اور مولانا محمد یوسف بنوری È کو بھی اس سے اختلاف ہے۔ وہ یلملم سے

q بدائع الصنائع: ۶۲/۲ w هداية: ۱۸۱/۱ باب زكوة الزروع و الثمار

احرام باندھ کر گزرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اور اگر ایسا نہ کرے تو کہتے ہیں کہ دم واجب ہوگا ......اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ یلملم ہی سے احرام باندھا جائے جیسا کہ آج کل معمول بھی ہے۔

ہوائی جہاز سے حج کرنے والے کا احرام

حدودِ میقات کے باہر سے جو شخص بھی براہ راست مکّہ مکرمہ کا سفر کرے، اس کے لئے میقات سے احرام باندھ کر آگے بڑھنا ضروری ہے، اب چوں کہ ہوائی جہاز ہی کا سفر ہوتا ہے اور غالباً جہاز ''قرن منازل'' اور ''یلملم'' دونوں مقامات سے گزرتا ہے، اور یہ دونوں ہی میقات ہیں، جہاز کس وقت میقات کے مقابل آیا، اس کا صحیح اندازہ دشوار ہے، لہٰذا ہندو پاک اور مشرق کے حجاج کو چاہئے کہ آغاز سفر میں ہی احرام باندھ لیں۔

البتہ جو حجاج پہلے مدینہ جانا چاہیں، وہ احرام نہ باندھیں، کیوں کہ میقات سے ان کا سفر حرم کی طرف نہ ہوگا اور احرام ان لوگوں کے لئے ضروری ہے جو میقات سے حرم کی طرف جا رہے ہوں، اسی طرح اگر بمبئی وغیرہ سے حالتِ احرام میں رہنا دشوار ہو، تو ایسا کیا جاسکتا ہے کہ ابتداءِ سفر میں جدّہ کا قصد کیا جائے اور جدّہ پہنچ کر احرام باندھ لیا جائے فقہاء نے ایسے حیلہ کی اجازت دی ہے، جس سے ضرورت کے مواقع پر فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے[2] ......لیکن ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اجر و ثواب بھی کم ہوگا۔

جدہ سے احرام

مختلف ممالک سے جو لوگ حجاز مقدس جاتے ہیں، یا خود حج و عمرہ کی نیت سے حجاز کا سفر کرتے ہیں، ان کو بعض دفع کئی کئی گھنٹہ ائر پورٹ پر ٹھہرنا ہوتا ہے، بعض لوگ جن کے اعزہ جدّہ وغیرہ میں مقیم ہوتے ہیں وہ تو ایک دو دن اپنے عزیزوں کے یہاں قیام کرکے پھر مکّہ جانا چاہتے ہیں، حالتِ احرام میں اتنا طویل وقت گزارنا بالخصوص ٹھنڈک کے موسم میں بوڑھے اور کمزور لوگوں کے لئے مشکل ہوجاتا ہے۔

ایسی صورت میں بمبئی وغیرہ سے احرام باندھنے کے بجائے ایسا کیا جاسکتا ہے کہ یہاں سے جاتے ہوئے جدّہ کی نیت کی جائے اور جدّہ اتر کر احرام باندھ کر مکہ مکرمہ جایا جائے، چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے:

''الحیلة لمن أرادمن الأفاقی دخوله بغیر إحرام أن یقصد بستان بنی عامر أوغیره من الحل، فلایجب الاحرام.'' [3]

D: ''آفاقی کے بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کا حیلہ یہ ہے کہ ''بستان بنی عامر'' یا حل کے کسی اور مقام کا ارادہ کرے کہ اب احرام واجب نہ ہوگا۔''

q بدائع الصنائع: ۵۶/۲ w حوالہ سابق e تاتار خانیہ: ۳۲۵/۱

B

ہوائی جہاز سے محرم کے بغیر سفر

شریعت میں عورتوں کے لئے اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ تین دنوں کی مسافت کا سفر شوہر یا محرم رشتہ داروں کے بغیر کریں۔ چنانچہ حج ان پر واجب ہی اس وقت ہوتا ہے جب یہ سہولت بھی فراہم ہو۔

لیکن آج کل ہوائی سفر کی سہولت کی وجہ سے ایسی صورتِ حال پیش آتی ہے کہ مثلاً ایک شخص اپنی ماں کو بمبئی ہوائی جہاز پر چڑھائے اور جدّہ میں ان خاتون کا دوسرا بیٹا استقبال کو موجود رہے۔ اس طرح ہوائی جہاز پر صرف چند گھنٹے ایسے گزرتے ہیں جن میں کوئی محرم ساتھ نہیں ہوتا۔ آیا یہ صورت جائز ہوگی؟

اس سلسلہ میں اصولی طور پر یہ بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ فقہاء کے نزدیک سفرِ شرعی کے لئے تین دنوں کی مدت مطلوب نہیں ہے بلکہ اتنی مسافت مطلوب ہے جس کو انسان پیادہ رفتار میں تین دنوں میں طے کر سکے۔ اس طرح ظاہر ہے کہ ہوائی جہاز کا یہ سفر گو کہ چند گھنٹوں کا ہے مگر وہ ہوگا سفرِ شرعی۔ یہی وجہ ہے کہ اس مختصر وقت میں بھی نمازوں میں قصر کیا جائے گا اور رمضان المبارک میں روزہ افطار کرنا جائز ہوگا۔ اس قلیل عرصہ میں بھی خواتین کے لئے شوہر یا محرم کے بغیر سفر درست نہیں۔ فقہاء نے مسافت ہی پر حکم کی بنیاد رکھی ہے:

''ومعتبر فی حق المرأة ان یکون لها محرم یحج بها أوزوج ولا یجوز لها أن تحج بغیر هما اذا کان بینها وبین مکة مسیرة ثلثة ایام فصا عدا.'' 1

D: ''اور عورت کے حق میں یہ شرط بھی معتبر ہے کہ اس کے ساتھ کوئی محرم یا شوہر ہو جو شریک حج ہو، ان دونوں کے بغیر اس کے لئے سفر حج درست نہیں۔ اگر اس کے اور مکہ کے درمیان تین دن یا اس سے زیادہ کی مسافت ہو۔''

حاجیوں کی خرید وفروخت اور تجارت

آج کل جو حجاج حج کو جاتے ہیں وہ عموماً اشیاء کی خرید وفروخت بہت زیادہ کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا حج کے درمیان تجارت کی جاسکتی ہے؟ قرآن مجید کا اس بارے میں ارشاد ہے:

﴿لیس علیکم جناح أن تبتغوا فضلا من ربکم فاذا أفضتم من عرفات فاذکروا الله عندالمشعر الحرام.﴾ 2

D: ''تمہارے لئے اپنے رب کا رزق تلاش کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ پھر جب تم عرفات سے چلو تو مشعر حرام (مزدلفہ) میں اللہ کا ذکر کرو۔''

q الفتاویٰ الهندیه: ۱/۲۱۴ w ابن حجر مکی: تحفة المحتاج: ۴/۱۴e الحج و العمرة و الزیارة

اس آیت کے نزول کا پس منظر یہ ہے کہ اسلام سے پہلے جاہلیت میں لوگوں نے حج میں تجارت کو مستقل مقصود بنالیا تھا۔ منیٰ میں بازار اور نمائش قائم ہوتی تھی اور مارکٹنگ کا سلسلہ چلتا تھا۔ اسلام نے جب حج میں آمیزش کی ہوئی جاہلانہ رسموں کو مٹایا تو صحابہ [1] نے سوچا کہ شاید یہ چیز بھی کلیتہً ممنوع ہوگی۔ اس موقعہ پر یہ آیت نازل ہوئی۔ اس میں لیــــس عــلیــکم سے اس حقیقت کی طرف اشارہ کردیا گیا کہ بہتر یہی ہے کہ اس سے بچا جائے۔ مگر اگر مقصد بنائے بغیر ضمنی طور پر یہ بھی کرلیا تو اجازت ہے۔

غرض اس کا مدار نیت پر ہے۔ تجارت اور خرید وفروخت کو مقصود بنالینا، یا اس میں اس قدر مصروف ہوجانا کہ حرم شریف کی عبادتوں اور وہاں کی برکتوں سے فائدہ اٹھانے میں خلل پیدا ہوجائے مناسب نہیں، نہ یہ درست ہے کہ وہاں سے غیر قانونی طور پر سامان لائے جائیں یا کسٹم میں دھوکا دیا جائے۔ اس طرح حج اور حاجیوں کی حرمت متاثر ہوتی ہے اور بذات خود بھی یہ عمل درست نہیں۔ البتہ ان چیزوں کے بغیر کچھ خرید وفروخت کرلے تو کرسکتا ہے۔

حرام روپیہ سے حج

حرام روپیہ (جس میں بینک کا سود، انشورنس کا سود اور ان محکموں کی بعض خاص ملازمتوں کی تنخواہ سب ہی داخل ہیں) کا کسی عبادت میں خالصۃً استعمال درست نہیں۔ اسی لئے علماء نے لکھا ہے کہ ایسی رقمیں بلانیت صدقہ کسی ضرورت مند کو دے دینی چاہئیں۔ اس لئے ظاہر ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس صرف ایسی رقمیں ہوں تو اس پر حج واجب نہ ہوگا کہ یہ مالِ حرام ہے اور مالِ حرام سے عبادت درست نہیں اور نہ آدمی شرعی نقطۂ نظر سے اس مال کا مالک ہوتا ہے۔ البتہ اگر اس کے ساتھ کچھ مال حلال بھی ہو تو قاعدہ یہ ہے کہ مالِ حرام کو جب مالِ حلال کے ساتھ ملا دیا جائے اور وہ مخلوط ہوجائے تو اب وہ آدمی کی ملکیت میں داخل ہوجاتے ہیں۔ ان کا حکم عام مالوں کی طرح ہوتا ہے اور ان میں زکوٰۃ بھی واجب ہوتی ہے اور حج بھی۔ لہٰذا ایسی صورت میں اس پر حج بھی واجب ہوگا اور اس رقم سے حج کی ادائیگی بھی درست ہوگی [1]

ممسک حیض ادویہ

حج کے ایام میں تمام افعال حج کو معمول اور اپنے مقررہ اوقات پر انجام دینے کے لئے اگر خواتین ایسی ادویہ استعمال کریں جو وقتی طور پر حیض کے خون کو روک دیں تو کوئی قباحت نہیں تاکہ افعال حج کو مقررہ وقت کے اندر ادا کرسکیں۔

q مولانا مفتی محمد شفیع: الیواقیت فی احکام المواقیت: ص ۲۴

w البحر الرائق: ۲/۳۱۸ e عنایہ علی الھدایہ لبابرتی: ۲/۴۲۹

مضافات حرم میں مقیم غیر ملکی آفاقی ہیں یا میقاتی؟

حج کے بعض احکام میں مکہ کا باشندہ اور بیرونی باشندوں کے درمیان فرق کیا گیا ہے، چنانچہ اہلِ مکہ اور ان لوگوں کے لئے جو حدود میقات کے اندر رہنے والے ہوں حج افراد کا حکم ہے، ان کے لئے تمتع اور قران مکروہ ہے، اسی طرح بیرونی حجاج کے لئے طواف وداع واجب ہے، اہلِ مکہ کے لئے واجب نہیں۔ پس سوال یہ ہے کہ جو لوگ مکہ اور اس کے اطراف میں طویل عرصہ سے قیام پذیر ہیں اور ان کا ارادہ وہیں رہنے کا ہے، ان کا شمار باشندگانِ حرم میں ہوگا یا نہیں؟ اور ان کے لئے حج تمتع جائز اور طواف وداع واجب سمجھا جائے گا یا نہیں؟ اس وقت جدہ اور طائف وغیرہ میں جو لوگ طویل مدّت سے مقیم ہیں وہ اس مسئلہ سے دوچار ہیں۔

"وفي اللباب انه لا يسقط بنية الاقامة ولو سنين ويسقط بنية الا ستيطان بمكة او بما حولها." 1

D: "لباب میں ہے کہ طواف وداع اقامت کی نیت سے ساقط نہیں ہوگا گو کئی سال کی اقامت ہو۔ ہاں مکہ اور اس کے مضافات میں توطن کی نیت سے طواف وداع ساقط ہو جائے گا۔"

لیکن فی زمانہ قانونی طور پر کسی بھی ملک میں محض کسی آدمی کا ارادۂ سکونت شہریت کے لئے کافی نہیں مانا جاتا ہے اور وہ کسی بھی وقت وہاں سے شہر بدر کیا جا سکتا ہے، اس لئے جب تک حکومت وقت کسی شخص کو شہریت نہ دے دے اس وقت تک وہ بیرونی باشندہ سمجھا جائے گا اور وہ اہلِ مکہ کے حکم میں نہ ہوگا، لہٰذا اس کے لئے حج تمتع اور حج قران درست ہوگا اور طواف وداع اس پر واجب ہوگا...... شہریت کے لئے قانونِ ملکی کی اجازت مشروط ہونے پر فقہاء کے اس جزئیہ سے استدلال کیا جا سکتا ہے جس میں فوجیوں کے لئے سپہ سالار لشکر کی نیت کے بغیر اقامت کی نیت کو غیر مؤثر سمجھا گیا ہے اور ان کو مسافر ہی کے حکم میں مانا گیا ہے[2]...... **واللہ اعلم**

خوشبودار مشروبات اور خوردنی اشیاء کا حکم

آج کل بہت سی ایسی مشروبات ایجاد ہو چکی ہیں جو خوشبودار ہوتی ہیں، اسی طرح غذاؤں میں ایسی چیزیں بھی استعمال کی جاتی ہیں جن میں خوشبو ہوتی ہے جیسے زعفران، گلاب وغیرہ۔ ان چیزوں کے کھانے پینے کا کیا حکم ہوگا؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی درج ذیل تفصیلات کو سامنے رکھنا چاہئے۔

1 جو چیزیں ہوں ہی خوشبو کے لئے، اگر ان کو اپنی اصل حالت میں بغیر پکائے اور خالص طور پر استعمال کیا جائے تو یہ ناجائز ہے اور اس کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا، چاہے اس کا استعمال دوا کے طور پر ہو یا غذا کے طور پر۔

q مختصر القدوری: ص ۵۶ w البقرہ: ۱۹۸

"نوع هو طيب محض معدللتطيب كالمسك والكافور، والعنبرو غير ذلك وتجب به الكفارة على أى وجه أستعمل حتى قالوا لوداوىٰ عينه بطيب تجب عليه الكفارة." 1

D: "ایک قسم خالص خوشبو کی ہے جو خوشبو ہی کے لئے تیار کی گئی ہے۔ جیسے مشک، کافور، عنبر وغیرہ اس کو جس طرح بھی استعمال کیا جائے اس کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا، یہاں تک کہ فقہاء نے کہا ہے کہ آنکھ میں خوشبودار دوا ڈالے تو اس سے بھی کفارہ واجب ہو جائے گا۔"

2 اگر خالص خوشبودار چیز کو بھی پکا لیا جائے تو اب وہ خوشبودار کے حکم میں نہیں رہتا اور محرم اسے کھا پی سکتا ہے، علامہ ابن الہمام Ã کا بیان ہے:

"فإن جعله فى طعام قد طبخ كالزعفران والفواكه من الزنجبيل والدار صيني يجعل فى الطعام فلا شئ عليه فعن ابن عمر رضى الله تعالىٰ عنه أنه كان ياكل السكباج الا صفر وهو محرم." 2

D: "اگر کھانے میں خوشبو رکھ کر اس کو پکا دیا جائے جیسے زعفران اور زنجبیل (سونٹھ) و دار چینی کھانے میں رکھی جائے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا حضرت عبداللہ ابن عمر « سے مروی ہے کہ وہ حالتِ احرام میں ایسا سالن جو سرکہ گوشت اور خوشبودار مصالحہ سے تیار کیا جاتا تھا، تناول فرماتے تھے۔"

3 اگر ایسی خالص خوشبودار چیز کسی اور چیز کے ساتھ مخلوط کر کے کھائی جائے تو غلبہ کا اعتبار ہوگا، اگر خوشبودار اجزاء مقدار میں غالب ہوں تو ان کا کھانا جائز نہیں، اور غیر خوشبودار اجزاء غالب ہوں لیکن خوشبو موجود ہو تو کراہت کے ساتھ کھانا جائز ہے اور خوشبو بھی ختم ہو گئی ہو تو بلا کراہت کھانا جائز ہے۔

"و إن لم يطبخ بل خلطه بما يوكل بلا طبخ كالملح وغيره فإن كانت رائحته موجودة كره ولا شيء عليه إذا كان مغلوبا فإنه كالمستهلك أما إذا كان غالبا فهو كالزعفران الخالص." 3

D: "اگر خوشبو پکائی نہ جائے بلکہ اس کو ایسی چیز کے ساتھ ملایا جائے جو بلا پکائے کھائی جاتی ہے جیسے نمک وغیرہ تو اگر اس کی بو موجود ہو تو مکروہ ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، بشرطیکہ خوشبو مغلوب ہو گویا وہ اپنے وجود کو کھو چکا ہے اور اگر خوشبو غالب ہو تو وہ خالص زعفران کے حکم میں ہے۔"

4 اگر مشروب میں خالص خوشبودار چیز ڈالی گئی تو وہ گو مقدار و اجزاء کے اعتبار سے مغلوب ہو پھر بھی بار بار پینے

q ردالمحتار: ۱۴۰/۲

B

میں دم واجب ہو جاتا ہے:

''ولو خلطه بمشروب وهو غالب فعليه دم وان كان مغلوبا فصدقة الا ان يشرب مرارا فدم.'' 1

D: ''اگر خوشبو کو مشروب میں ملا دے اور خوشبو غالب ہو تو اس میں دم واجب ہے اور اگر مغلوب ہو تو صدقہ واجب ہے، سوائے اس کے کہ بار بار پئے کہ اس صورت میں دم واجب ہے۔''

5 جو چیز اصل میں خوشبو کے لئے نہ ہو بلکہ غذا یا کسی اور مقصد کے لئے ہو مگر اس میں خوشبو بھی ہو اور کبھی اس کا استعمال خوشبو کے لئے ہوتا ہو کبھی غذا کے لئے جیسے تل وغیرہ، ایسی چیزوں کے استعمال میں طریق استعمال معتبر ہوگا، اگر جسم میں مالش کے طور پر استعمال کیا جائے تو اس کا حکم خوشبو دار چیز کا ہے اور غذا میں استعمال کیا گیا یا دوا کے طور پر استعمال ہو تو خوشبو کا حکم نہیں لگے گا، چنانچہ علامہ کاسانی Ã کہتے ہیں:

''ونوع ليس بطيب بنفسه لكنه أصل الطيب يستعمل على وجه الطيب ويستعمل على وجه الادام كالزيت والشيرج فيعتبر فيه الإستعمال فإن استعمل الادهان فى البدن يعطى له حكم الطيب و إن استعمل فى ماكول أو شقاق رجل لا يعطى له حكم الطيب كالشحم.'' 2

D: ''ایک قسم ایسی خوشبو کی ہے جو خود خوشبو نہیں ہے لیکن خوشبو کی اصل ہے جو خوشبو کے طور پر بھی استعمال کی جاتی ہے اور سالن کے طور پر بھی، جیسے زیتون اور تل کا تیل، تو ایسی چیزوں میں استعمال معتبر ہوگا اگر جسم میں مالش کے طور پر استعمال کیا جائے تو خوشبو کے حکم میں ہے اور اگر کھائی جانے والی شئی میں یا پاؤں کے پھٹن میں استعمال ہو تو چربی کی طرح وہ خوشبو کے حکم میں نہیں ہوگا۔''

ان تفصیلات کی روشنی میں کہا جا سکتا ہے کہ:

1 آم، سنترہ، سیب وغیرہ چوں کہ اصل میں غذائی اشیاء ہیں اس لئے حالتِ احرام میں ان کا رس پینا جائز اور درست ہے۔

2 اگر پکوان میں خوشبو دار چیز کا استعمال کیا گیا ہو جیسے زعفران وغیرہ اور اسے پکا دیا جائے تو اس میں بھی مضائقہ نہیں۔

3 ایسی دوائیں جن میں خوشبو دار اشیاء ملا دی گئی ہوں خوشبو دار شئی کے حکم میں نہیں ہیں اور حالتِ احرام میں ان کا استعمال درست ہے۔

q ردالمحتار: ۱۸۶/۲ w دیکھئے ہدایہ: ۱۴۶/۱

محرم کے لئے حجر اسود کے بوسہ کا مسئلہ

عام طور پر حجر اسود پر کثرت سے عطر لگا دیا جاتا ہے اور یہ ضروری بھی ہے کیوں کہ بوسہ لینے والوں کے تھوک کی وجہ سے خاصی بو پیدا ہو جاتی ہے اور حجر اسود کے بوسہ لینے یا استلام کرنے کی صورت ہاتھ اور لب پر خوشبو لگنی یقینی ہے، سوال یہ ہے کہ حالت احرام میں حجر اسود کے بوسہ لینے کا کیا حکم ہے؟

اس سلسلہ میں شریعت کے عام اصول وقواعد اور فقہی صراحتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حالتِ احرام میں ایسی صورت میں حجر اسود کے بوسہ سے اجتناب کرنا چاہئے۔ کیوں کہ رسول اللہ § نے حالتِ احرام میں خوشبو کے استعمال سے منع فرمایا ہے فقہاء کا اصول ہے کہ اگر کسی مستحب پر عمل کرنے کی وجہ سے کسی ممنوع بات کا ارتکاب لازم آتا ہو تو ایسے مستحب کو ترک کر دیا جائے کہ درء المفاسد اولی من جلب المصالح ۔

چنانچہ علامہ کاسانی Ã کا بیان ہے:

''وقالوا فيمن استلم الحجر فأصاب يده من طيبه أن عليه الكفارة لأنه استعمل الطيب و إن لم يقصد به التطيب ووجوب الكفارة لايقف على القصد.'' [1]

D: ''فقہاء نے کہا ہے کہ جو شخص حجر اسود کا استلام کرے اور اس کے ہاتھ میں خوشبو لگ جائے تو اس پر کفارہ واجب ہے، اس لئے کہ اس نے خوشبو استعمال کی ہے گو ایسا غیر ارادی طور پر ہوا ہے لیکن کفارہ کا واجب ہونا قصد وارادہ پر موقوف نہیں۔''

سلے ہوئے بیگ اور سلی ہوئی چادر وغیرہ کا استعمال

سونے کے لئے جو تکیہ استعمال کیا جاتا ہے اس کے غلاف سلے ہوئے ہوتے ہیں اسی طرح سلی ہوئی چادر اوڑھی جاتی ہے بیگ ساتھ ہوتا ہے وہ سلا ہوا ہوتا ہے، بیلٹ (Belt) سلا ہوا کمر میں باندھا جاتا ہے اور حالتِ احرام میں سلے ہوئے کپڑوں کے استعمال سے منع فرمایا گیا ہے، حجاج کو یہ شبہ پیش آتا ہے کہ ان کے لئے ان اشیاء کا استعمال جائز ہوگا یا نہیں؟

فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے استعمال میں کوئی قباحت نہیں ہے، اصل میں ممانعت پہننے کی ہے، ایسی تمام صورتیں جن پر پہننے کا اطلاق نہ ہو بلکہ وہ باندھنا یا اوڑھنا کہلاتا ہو اور اس کو لباس نہ سمجھا جاتا ہو تو یہ جائز ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ Ã کا بیان ہے:

q بدائع: ۲/ ۱۹۰ w فتح القدیر: ۳/ ۲۷ e فتح القدیر: ۳/ ۲۷

"ولو ارتدى بالقميص أو اتشح به أواتزر بالسراويل فلا باس به لانه لم يلبسه لبس المخيط." 1

D: "اگر قمیص کو بہ طور چادر استعمال کیا یا اس کو لپیٹ لیا یا پائجامہ کا تہ بند بنالیا تو کوئی مضائقہ نہیں۔"

مکہ اور حدود میقات کے اندر رہنے والوں کے لئے میقات سے باہر جا کر واپسی میں احرام کا حکم

جولوگ ہندوستان یا حدود میقات سے باہر ہوں اور ملازمت کے سلسلہ میں مکّہ میں مقیم ہوں۔ اگر وہ میقات سے باہر کا سفر کریں تو ان پر مکّہ آتے ہوئے امام اعظم ابوحنیفہ Ã کے نزدیک احرام باندھ کر آنا ضروری ہوگا اور مکّہ آکر عمرہ کرنا ہوگا۔ فقہاء نے خود اس شخص کیلئے بھی یہی حکم بیان کیا ہے جو مکّہ کا متوطن ہو، چنانچہ علامہ ابن نجیم Ã کا بیان ہے:

"المكى إذا خرج من الحرم لحاجة له أن يدخل مكة بغير احرام بشرط أن لايكون جاوزالميقات كالآ فاقي، فان جاوزه فليس له أن يدخل مكة من غير إحرام لأنه صار آفاقيا." 2

D: "مکّی کسی حاجت کے تحت حرم سے نکلے تو وہ بلا احرام مکّہ میں داخل ہوسکتا ہے بشرطیکہ میقات سے تجاوز نہ کرے جیسا کہ آفاقی کا حکم ہے، اگر حدود میقات سے آگے بڑھ جائے تو بلا اِحرام مکّہ میں داخل نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ اب وہ آفاقی ہوگیا۔"

البتہ فقہاء نے ایسے شخص کے لئے یہ حیلہ بتایا ہے کہ وہ میقات کے بجائے مکّہ مکرمہ کے حدود میقات کے اندر کسی اور جگہ کا ارادہ کرلے اور وہاں پہنچ کر پھر وہاں سے مکّہ آجائے ایسی صورت میں اس پر احرام باندھنا ضروری نہ ہوگا، چنانچہ علامہ بابرتی Ã لکھتے ہیں:

"الحيلة لمن أراد من الافاقي دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بني عامر أو غيره من الحل فلا يجب الاحرام" 1

D: "جو آفاقی بلا احرام مکہ میں داخل ہونا چاہے اس کے لیے یہ حیلہ ہے کہ بستان بنی عامر یا حل کی کسی اور جگہ کا ارادہ کرلے تا کہ احرام واجب نہ ہو۔"

یہ تفصیل حنفیہ Ã کے مسلک پر ہے۔ مالکیہ Ã، شوافع اور حنابلہ È کے نزدیک

q حواله سابق w بدائع الصنائع: ۲/۷۹. ۱۹۲

احرام اسی شخص پر واجب ہوتا ہے جو عبادت کی نیت سے آئے، اگر حج یا عمرہ کا ارادہ نہ ہو تو احرام باندھنے کی ضرورت نہیں۔

’’و إذا دخل العسكر أرض الحرب فنووا الاقامة بها قصروا وكذا إذا حاصروا فيها مدينة أو حصنا لان الداخل بين أن يهزم فيفروا و بين أن لا يهزم فيقروا، فلم تكن دار اقامة‘‘ 2

D: ’’اور جب فوج سرزمین دارالحرب میں داخل ہو، اور وہاں اقامت کی نیت کرے، تو بھی پوری فوج قصر کرے گی، یہی حکم اس وقت ہے جب کہ کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کرے، کیوں کہ اس کا احتمال موجود ہے کہ شکست کھا جائے اور راہ فرار اختیار کرنی پڑے، یا کامیابی حاصل ہو اور ٹھہر جائے، لہٰذا فوج مقیم نہیں ہو سکے گی، اس لئے قصر کرے گی۔‘‘

لہٰذا:

1 جو لوگ حدودِ میقات کے اندر ملازمت یا کسی اور غرض سے رکے ہوئے ہوں اور وہیں طویل قیام یا ہمیشہ کے لئے قیام پذیر ہو جانے کا ارادہ ہو، تب بھی وہ آفاقی ہی متصور ہوں گے۔

2 ان حضرات پر طواف وداع واجب ہوگا، علامہ شامی نے صراحۃً لکھا ہے:

’’وفي اللباب أنه لا يسقط بنية الاقامة ولو سنين ويسقط بنية الاستيطان بمكة أو بما حولها قبل حل النفر.‘‘ 3

D: ’’طواف وداع اقامت کی نیت سے ساقط نہیں ہوگا گو کئی سال تک اقامت اختیار کئے رہے، ہاں اگر مکہ سے نکلنے سے پہلے پہلے مکہ یا اس کے گرد و پیش کو وطن بنانے کی نیت کر لے تو طواف وداع واجب ہوگا۔‘‘

3 وہ حج افراد بھی کر سکتا ہے اور حج تمتع و قران بھی۔

4 اگر ایسا شخص حدود میقات سے باہر جائے اور پھر میقات پر واپس آئے اور مکہ جانے کا ارادہ ہو تو اس پر احرام باندھنا ضروری ہے، سوائے اس کے کہ وہ مکّہ کے بجائے حدود میقات کے اندر کسی اور جگہ جانے کا ارادہ رکھتا ہو۔

مکہ آنے کے بعد حج سے روک دیا جائے

بعض دفعہ ہند و پاک اور دوسرے ممالک کے لوگ ملازمت کے سلسلہ میں مکّہ یا اس کے مضافات میں مقیم

q بدائع الصنائع: ۱۹۱/۲

B

ہوتے ہیں لیکن حج کے ایام میں کام بڑھ جاتا ہے اوران کو حج کے لئے کمپنی کی طرف سے چھٹی نہیں ملتی، ان حالات میں کیا یہ بات جائز ہوگی کہ وہ اس سال حج سے رک جائے اور آئندہ سال حج کرلیں؟ بہت سے ملازمت پیشہ لوگ ہیں جو مکہ میں ان حالات سے دوچار ہیں۔

اس سلسلہ میں چند باتیں ملحوظ رکھنی چاہئیں۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے حج کی فرضیت کے لئے "مـــن استـــطـــاع الیــــــه "سبیلاً کی شرط لگائی ہے، یہ نہایت جامع لفظ ہے اوراس میں ہر طرح کی جانی، مالی اور قانونی استطاعت داخل ہے، ایک شخص جو ملازمت پر اس شرط کے ساتھ گیا ہے کہ وہ اتنی مدّت تک چھٹی نہ لے گا اور زمانہ حج میں بھی کام کرے گا وہ مکّہ میں قیام کرنے کے باوجود حج کی قانونی استطاعت سے محروم ہوگا، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ خود مکّہ میں رہتے ہوئے بھی احصار کا تحقق ہوسکتا ہے۔

"ومــن أحــصــر بــمــكة وهــو مــمــنــوع عــن الـطـواف والـو قـوف فهـو مـحـصـر لانـه تـعـذر عليه الاتمام فصار كما إذا أحصر فى الحل." 2

D: "جس شخص کو مکّہ میں احصار پیش آجائے اور وہ طواف اور وقوف عرفہ سے روک دیا گیا ہو وہ "محصر" ہے، اس لئے کہ اس کے لئے حج کی تکمیل دشوار ہے تو اس کی کیفیت اس شخص کی جیسی ہوگئی جس کو حل میں احصار پیش آیا ہو۔"

اورعلامہ ابن ہمام A نے لکھا ہے کہ مکہ میں احصار کی کیفیت ضروری نہیں ہے کہ دشمن ہی کی وجہ سے ہو، بیماری کی بھی صورت ہوسکتی ہے[3] لہٰذا اس صورت میں ایسے ملازمین کو اول تو اپنی کمپنی سے پوری پوری کوشش کرنی چاہئے کہ حج کی اجازت مل جائے خواہ رخصت بلاتنخواہ کے ذریعہ ہو، لیکن ایسی صورت نہ بن پائے اور بظاہر حال آئندہ سال تک قیام کا قوی امکان اور غالب گمان ہو تو پہلے سال حج ترک کردینا جائز اور درست ہے۔

مکہ کے چیک پوسٹ سے واپس کردیئے جانے کا خطرہ ہو تو کیا کیا جائے؟

حکومت سعودیہ عربیہ نے سعودیہ میں مقیم بیرونی حضرات کے لئے یہ قانون بنایا ہے کہ ایک حج کے بعد پانچ سال تک دوسرا حج نہ کرے، گو بہت سے لوگ اس قانون کی خلاف ورزی کرتے ہوئے حج کرتے ہیں اور یہ اندیشہ بھی لگا رہتا ہے کہ حدودِ حرم کے پاس سے ان کو واپس کردیا جائے بلکہ بعض دفعہ ایسے واقعات پیش بھی آتے ہیں، اس سلسلہ میں چند باتیں پیش نظر رکھنی چاہئیں۔

1 حکومت سعودیہ کا یہ قانون اپنی روح کے اعتبار سے درست اور جائز ہے، حج میں ہجوم وازدحام بڑھتا جاتا ہے

q ہدایہ مع الفتح: ۳۰/۳ w البحر الرائق: ۳۱۹/۲

باہر سے لوگ تو آتے ہی ہیں، ایک بہت بڑی تعداد مقامی حجاج کی ہوتی ہے جس کی وجہ سے نظم ونسق بے قابو ہو جاتا ہے اور حجاج کو بڑی دقتیں اٹھانی پڑتی ہیں، شریعت میں حدودِ میقات کے اندر رہنے والے حجاج کو تمتع وقران یعنی زمانۂ حج میں عمرہ سے روکا گیا ہے، اس کی حکمت یہی ہے، اس لئے بنیادی طور پر یہ قانون شریعت کی روح کے مطابق ہے اور لوگوں کو اس کی پابندی کرنی چاہئے۔

2 تاہم اس کے باوجود حج کے لئے نکل ہی جائیں تو چاہئے کہ غسل کر کے احرام کا کپڑا پہن لیں، تفتیش کی چوکی کا انتظار کریں، اگر وہاں سے جانے کی اجازت مل جائے تو پھر تلبیہ پڑھیں اور حج کی نیت کر لیں، اس طرح وہیں سے ان کا احرام شمار کیا جائے گا اور واپس کر دیا گیا تو دم واجب نہ ہوگا۔

3 اگر اپنے مقام ہی سے حج کی نیت کر لی تو اب روک دیئے جانے کی صورت میں اس پر دم واجب ہوگا اور ضروری ہوگا کہ کسی حاجی کو پیسے دے دے اور وقت اور تاریخ متعین کر دے تا کہ مقررہ وقت وتاریخ پر اس کی طرف سے قربانی کر دی جائے اس کے بعد ہی وہ حلال ہو سکے گا، اور آئندہ سال اس کو اس حج کی قضا کرنی پڑے گی، نیز ضروری ہے کہ اس جانور کی قربانی حدودِ حرم کے اندر ہو۔[1]

4 یہ تفصیل حنفیہ Ā کے مسلک پر ہے، امام شافعی اور امام مالک Ç کے نزدیک حج نفل میں احصار کی صورت پیش آجائے تو قضاء واجب نہ ہوگی، چنانچہ رحمۃ الامۃ میں ہے:

''ولا قضاء علی من کان نسکہ تطوعا عند مالک والشافعی وقال ابو حنیفۃ بوجوب القضاء بکل حال فرضا کان او تطوعا وعن احمد روایتان کالمذهبین.''[2]

D: ''جس کا حج بہ طور نفل ہو امام مالک وشافعی Ç کے نزدیک اس پر اس کی قضاء واجب نہیں، امام ابوحنیفہ Ā کے نزدیک قضاء ہر حال میں واجب ہوگی، فرض ہو یا نفل۔ امام احمد Ā سے دونوں طرح کی رائیں منقول ہیں۔''

تاہم امام احمد Ā کے نزدیک اگر کوئی شخص احرام باندھنے کے وقت یہ شرط لگا دے کہ جہاں کوئی رکاوٹ پیش آجائے وہیں احرام کھول لوں گا تو ایسی صورت میں اس کے لئے احرام کھول لینا جائز ہوگا اور دم بھی واجب نہ ہوگا۔

''یستحب لمن أحرم بنسک أن یشترط عندا حرامہ فیقول إن حبسنی حابس فمحلی حیث حبستنی، ویفید هذا الشرط شیئین احدهما أنہ إذا عاقہ عائق من عدو أو مرض أوذهاب نفقۃ ونحوہ أن لہ التحلل والثانی، أنہ متی حل

---

q عنایہ علی الهدایہ لبابرتی: ۴۲۹/۲ w هدایہ: ۱/ e ردالمحتا: ۱۸۶/۲

بذلک فلا دم علیه ولا صوم." 1

D: "حج کا احرام باندھنے والے کے لئے مستحب ہے کہ احرام کے وقت شرط لگالے اور کہے کہ اگر مجھے کوئی رکاوٹ پیش آ جائے تو جہاں آپ نے روکا وہیں میرے حلال ہونے کی جگہ ہوگی، اس شرط سے دو فائدے ہوں گے، ایک یہ کہ اگر اس کو کوئی رکاوٹ پیش آ جائے جیسے دشمن، بیماری یا نفقہ کا ختم ہو جانا وغیرہ تو اس کے لئے حلال ہو جانے کی گنجائش ہے، دوسرے یہ کہ اس صورت میں جب بھی وہ حلال ہوگا اس پر نہ دم واجب ہوگا نہ روزہ۔"

حنابلہ Ã کے پیش نظر سیدنا عائشہ ° کی روایت ہے کہ رسول اللہ § حضرت ضباعہ بنت زبیر ° کے پاس تشریف لائے، حضرت ضباعہ ° نے عرض کیا کہ حج کا ارادہ ہے اور بیمار ہوں، آپ § نے فرمایا حج کرو اور شرط لگادو کہ جہاں آپ روک لیں وہیں میرے احرام کھولنے کی جگہ ہے "حجی واشترطی أن محلی حیث حبستنی." 2

کیا اشہر حج میں مکہ پہنچ جائے تو حج فرض ہو جائے گا؟

بعض اوقات لوگ شوال، ذوقعدہ میں مکہ مکرمہ آ جاتے ہیں حج ان پر فرض ہوتا ہے، لیکن ان کا ویزا زمانہ حج تک کا نہیں ہوتا ہے اور قانونی اعتبار سے وہ حج تک نہیں رک سکتے، ایسی صورت میں اگر ان پر حج فرض باقی ہو تب تو ان کو پوری پوری کوشش کرنی چاہئے کہ کسی طرح وہ حج کر لیں، کیوں کہ مکہ پہنچنے کے بعد اخراجات سفر کی شرط ختم ہو جاتی ہے اور حج واجب ہو جاتا ہے۔

"ولیس من شرط الوجوب علی أهل مكة ومن حولهم الراحلة لاتلحقهم مشقة زائدة فی الاداء فأشبه السعی إلی الجمعة." 1

D: "مکہ اور مکہ کے گرد و پیش والوں پر حج فرض ہونے کے لئے سواری شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وہ حج کی ادائیگی میں کچھ زیادہ مشقت سے دوچار نہیں ہیں تو یہ جمعہ کے لئے سعی کے مشابہ ہو گیا۔"

لیکن اگر قانونی مجبوری کے تحت حج تک اس کا قیام ممکن نہ ہو تو پھر حج اس پر فرض نہیں ہوگا، اس لئے کہ "استطاعت سبیل"، جس کو قرآن نے حج فرض ہونے کے لئے شرط قرار دیا ہے اس کے حق میں مفقود ہے۔ نیز بعض حضرات کی غلط فہمی کے پیش نظر عرض ہے کہ سمجھ لینا چاہئے کہ جو لوگ حج فرض ادا کر چکے ہیں ان پر حج کے زمانہ میں عمرہ کرنے کی وجہ سے دوبارہ حج فرض نہیں ہو جاتا۔

q آل عمران: ۹۷ w ھدایه مع الفتح: ۱۳۴/۳ e دیکھئے فتح القدیر: ۱۳۵/۳

طوافِ وداع کا تعلق حج سے ہے

جو حضرات مکّہ یا جدّہ میں ملازمت یا کسی اور کام سے مقیم ہوں، وہ اپنے وطن واپس جانا چاہیں تو ان پر طواف و داع واجب نہیں، طواف وداع کا تعلق اصل میں حج سے ہے اور یہ انہیں لوگوں پر واجب ہے جو حج کی غرض سے مکّہ مکرمہ آئے ہوں اسی لئے طواف وداع کو واجبات حج میں شمار کیا گیا ہے، چنانچہ علامہ کاسانی Ã کہتے ہیں:

''وأما واجبات الحج فخمسة السعى بين الصفا والمروة، والوقوف بمزدلفة ورمى الجمار والحلق اوالتقيصر وطواف الصدر.'' 2

D: ''واجبات حج پانچ ہیں، صفاومروہ کے درمیان سعی، مزدلفہ میں وقوف رمی جمار، بال مونڈ وانا یا ترشوانا اور طواف صدر۔''

مضافات مکہ کے لوگ براہ راست منٰی آجائیں تو طواف قدوم وطواف وداع کا حکم

جدّہ اور حرم شریف کے اطراف سے جو لوگ حج کے لئے جاتے ہیں وہ عام طور پر سات ذی الحجہ کی شب میں بجائے مکّہ کے سیدھے منٰی چلے جاتے ہیں اور بارہ تاریخ کو حجاج کی واپسی کے موقع پر بھی جدّہ سے جانے والی موٹریں مکّہ جانے کے بجائے منٰی سے براہ راست جدّہ آجاتی ہیں، اس طرح نہ طواف قدوم ہو پاتا ہے اور نہ طواف وداع۔

جہاں تک طواف قدوم کی بات ہے تو ایک تو وہ سنت ہے اور دوسرے انہیں لوگوں کے لئے ہے جو مکّہ میں داخل ہوں جو مکّہ میں داخل ہی نہ ہوں ان کے لئے طواف قدوم نہیں ہے، ہدایہ میں ہے:

''فان لم يدخل المحرم مكة وتوجه الى عرفات ووقف بهاسقط عنه طواف القدوم ولاشئ عليه بتركه لانه سنة.'' 1

D: ''اگر محرم مکّہ میں داخل نہ ہو، سیدھے عرفات جائے اور وہاں وقوف کرلے تو اس سے طواف قدوم ساقط ہو جائے گا اور اس کے ترک کرنے کی وجہ سے کچھ واجب بھی نہ ہوگا، کیوں کہ یہ محض سنت ہے۔''

---

q ہدایہ مع الفتح: ۱۲۶/۳ w رحمۃ الامۃ: ص ۱۴۷

جہاں تک طواف وداع کی بات ہے تو ان لوگوں پر جو حدود میقات کے اندر سکونت پذیر ہوں اور سعودی شہریت کے حامل ہوں واجب نہیں، لیکن جو لوگ حدود میقات سے باہر کے ہوں اور کسی ضرورت سے میقات کے اندر مقیم ہوں، ان پر طواف وداع واجب ہے، اس لئے کہ جب تک میقات کے اندر توطن نہ ہوجائے، چاہے وہ کتنے دن ہی میقات میں رہے آفاقی ہی کے حکم میں ہے، چنانچہ علامہ شامی Ã طواف وداع کے بارے میں لکھتے ہیں:

''وفي اللباب أنه لا يسقط بنية الاقامة ولو سنين.'' 2

D:''''لباب'' میں ہے کہ طواف وداع عارضی اقامت کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا، گو اس طرح کئی سال کیوں نہ گزر جائیں۔''

ہاں یہ صورت اس کے لئے درست ہے کہ ''بارہ'' تاریخ کی شام سے پہلے ہی طواف زیارت کے بعد طواف وداع کر لے، اس لئے کہ طواف وداع کا کوئی وقت متعین نہیں ہے۔ طواف زیارت کے بعد کبھی بھی کرسکتا ہے، ''شرط صحته أن يكون بعد طواف الزيارة3اسی طرح اس نے بارہ کی صبح تک طواف کرلیا ہے تو بارہ کو رمی جمار کے بعد براہ راست اپنے مکان آسکتا ہے۔

طواف وداع کے بغیر ہی جائے رہائش کو لوٹ آیا تو اگر یہ میقات کے اندر ہے تو اس کے لئے احرام کی بھی ضرورت نہیں ہے، اگر حدود میقات کو عبور کر چکا ہو تو دو صورتیں ہیں یا تو دم دے، یا نیا احرام باندھ کر مکّہ آئے اور طواف کر کے واپس ہو۔4

قربانی کا ٹکٹ خرید کر وکالۃً قربانی کا نظم

آج کل قربانی کے سلسلہ میں حکومت کی طرف سے ایسا نظم کیا گیا ہے کہ لوگ ٹکٹ خرید لیتے ہیں اور ان کی طرف سے قربانی کردی جاتی ہے یہ قربانی دس سے تیرہ ذی الحجہ تک ہوتی رہتی ہے، کیوں کہ اکثر فقہاء کے یہاں تیرہ ذی الحجہ تک قربانی کی گنجائش ہے اور ان کے نزدیک رمی، قربانی اور بال مونڈانے کے درمیان ترتیب واجب نہیں ہے، محض مستحب ہے، کیوں کہ رسول اللہ § سے دریافت کیا گیا کہ میں نے قربانی سے پہلے بال مونڈا لیا ہے تو آپ § نے فرمایا''اذبح ولاحرج.'' 1

اس لئے ان حضرات کے نزدیک رمی کے بعد بال مونڈایا جاسکتا ہے، چاہے قربانی بعد میں ہو۔ حنفیہ Ã کے یہاں ایک تو ترتیب واجب ہے، اگر بال پہلے مونڈا لیا قربانی بعد میں کی تو دم واجب ہوتا ہے۔ ان

q المغنی: ۱۲۶/۳ w مسلم: ۳۸۵/۱

حضرات کے نزدیک ''لاحرج'' سے مراد یہ ہے کہ ناواقفیت کی وجہ سے خلافِ ترتیب عمل کرلیا جائے گا تو گناہ نہ ہوگا، گودم واجب ہوگا۔ دوسرے قربانی بارہ ذی الحجہ تک ہوجانی چاہئے۔

لیکن اس سے بڑھ کر ایک دوسری دقت یہ ہے کہ تحقیق پر معلوم ہوا کہ قربانی کی مذکورہ صورت میں قربانی کے وقت ان لوگوں کا نام نہیں لیا جاتا ہے جن کی طرف سے قربانی کی جاتی ہے، اس طرح جانور نامزد نہیں ہوتا ہے کہ کس جانور کی قربانی کس کی جانب سے کی جارہی ہے؟ اور کیف ما اتفق اگر پانچ ہزار آدمیوں نے ٹکٹ لیا ہے تو پانچ ہزار جانور ذبح کردیئے جاتے ہیں، یہ صورت کسی کے یہاں بھی جائز نہیں، اگر قربانی کرنے والے ادارے یہ اہتمام کر لیں کہ جیسے جانور ذبح کرنے کے لئے آدمی رکھے جاتے ہیں، کچھ لوگ اسی لئے رکھے جائیں کہ ان کے پاس قربانی کرنے والوں کے ناموں کی فہرست ہو اور وہ نام پڑھتے جائیں اور ان کی طرف سے نیت کرتے ہوئے جانور ذبح کرتے چلے جائیں تو یہ مسئلہ بآسانی حل ہوسکتا ہے، ورنہ بحالت موجودہ اس کی صحت اور درستگی کافی مشکوک ہے۔

تاہم ادارہ کی طرف سے یہ انتظام ہے کہ اگر قربانی کرنے والے کم سے کم دس آدمیوں کا ایک گروپ بنالیں تو ان کی طرف سے ایک وکیل مسلخ پہنچ کر خود قربانی کرسکتا ہے۔ حجاج کرام کو چاہئے کہ وہ اس سہولت سے فائدہ اٹھائیں اور جب تک قربانی کے نظام میں مذکورہ تبدیلی عمل میں نہ آجائے، خود جانور خرید کر قربانی کیا کریں۔ واللہ اعلم.

حجاج کی گاڑی ۱۲؍ذوالحجہ کو غروب آفتاب تک منیٰ سے نہ نکل پائے

عام طور پر قریبی علاقہ کے حجاج بارہ تاریخ کو منیٰ سے نکل جاتے ہیں، لیکن بارہ کو ٹریفک کا اتنا ہجوم ہوتا ہے کہ بعض دفعہ گاڑی نکلتے نکلتے منیٰ ہی میں غروبِ آفتاب ہوجاتا ہے، چنانچہ لوگ اسی حالت میں منیٰ سے روانہ ہوجاتے ہیں۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد È کے نزدیک ایسی صورت میں تیرھویں تاریخ کا قیام اور رمی واجب ہوجاتا ہے[1]...... امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک غروب آفتاب کے بعد نکل سکتے ہیں، البتہ غروب آفتاب کے بعد نکلنا مکروہ ہے، ہاں اگر تیرہ کی صبح منیٰ میں طلوع ہوگئی تو اب تیرہ تاریخ کی رمی بھی واجب ہوجائے گی اور رمی کئے بغیر نکل جائے تو دم واجب ہوگا:

''(قوله وله النفر قبل طلوع فجر الرابع) ولكن ينفر قبل غروب الشمس اى شمس الثالث فان لم ينفر حتى غربت الشمس يكره له أن ينفر حتى يرمى فى الرابع، ولو نفر من الليل قبل فجر الرابع لا شىء عليه وقد أساء وقيل ليس له أن ينفر بعد الغروب فان نفر لزمه دم ولو نفر بعد طلوع الفجر قبل

q هدایہ: ۴۱۸/۲　　w بدائع: ۱۳۳/۲

B

الرمی لزمه الدم اتفاقا "لباب" ولا فرق فی ذلک بین المکی والا فاقی کما فی البحر." [2]

D: "لیکن تیسرے دن (یعنی ۱۲/ ذوالحجہ) کے غروب آفتاب سے پہلے ہی اسے نکل جانا چاہئے، اگر آفتاب غروب ہوگیا تو چوتھے دن (یعنی ۱۳/ ذوالحجہ) کی رمی سے پہلے نکلنا مکروہ ہے، اگر چوتھے دن کی صبح سے پہلے پہلے شب میں منیٰ سے نکلا تو اس پر کچھ واجب تو نہ ہوا مگر اس نے بہتر نہیں کیا اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ غروب آفتاب کے بعد نکلنا درست نہیں اور نکل گیا تو دم واجب ہوگا، اگر چوتھے دن طلوع صبح کے بعد اور رمی سے پہلے منیٰ سے نکل گیا تو بالاتفاق دم واجب ہوگا، اس مسئلہ میں مکّی اور آفاقی کے درمیان کوئی فرق نہیں۔"

جگہ کی تنگی کے باعث وادی محسر میں قیام

آج کل حجاج کثرت کی وجہ سے منیٰ کا میدان اپنی وسعت کے باوجود ناکافی ہوجاتا ہے اور بہت سے خیمے وادی محسر میں نصب کردیئے جاتے ہیں، حالاں کہ آپ § نے اس وادی میں ٹھہرنے کو پسند نہیں فرمایا، معمول مبارک تھا کہ چلتے ہوئے یہاں سے تیز تیز گزر جاتے۔ [3]

اس لئے وادی محسر میں قیام کرنا مناسب نہیں، ایسا کیا جاسکتا ہے کہ مزدلفہ میں قیام کرلیں اور چوں کہ منیٰ میں شب گزارنا مسنون ہے اس لئے رات کے وقت منیٰ آجایا کریں۔

رمی میں نیابت کا شرعی حکم

حج میں سب سے مشکل مرحلہ "رمی جمار" کا ہوتا ہے، ہجوم اور ازدحام کی وجہ سے قریب قریب ہر سال اچھے خاصے لوگ کچلے بھی جاتے ہیں اور بعض دفعہ بے پردگی کی سی کیفیت ہوجاتی ہے، ان حالات میں ضرورت اس بات کی ہے کہ رمی کے اوقات کی بابت تفصیلات اچھی طرح سمجھ لی جائیں اور وہ یہ ہیں:

1 دس ذی الحجہ

وقت مستحب	:طلوع آفتاب تا زوال آفتاب
بلا کراہت جائز	:زوال آفتاب تا غروب آفتاب
کراہت تنزیہی کے ساتھ جائز	:طلوع فجر تا طلوع آفتاب

q ھدایه مع الفتح: ۲/ ۵۰۸ w ردالمحتار: ۲/ ۱۸۶ e الفقه الاسلامی وادلته: ۲/ ۱۴۲ r فتح القدیر: ۲/ ۵۰۴

غروب آفتاب تا طلوع صبح ۱۱/ ذی الحجہ

مگر یہ کراہت تنزیہی بھی اس وقت ہے جب کہ عذر کی وجہ سے رمی میں تاخیر نہ کی گئی ہو1 ...... موجودہ حالات میں ہجوم کی کثرت اور جان کا خوف بجائے خود رمی میں تاخیر کے لئے ایک معقول عذر کا درجہ رکھتا ہے۔

2 گیارہ اور بارہ ذی الحجہ

وقت مسنون :زوال آفتاب تا غروب آفتاب

وقت جواز :غروب آفتاب تا طلوع صبح

امام ابوحنیفہ Ã کے ایک قول کے مطابق گیارہ اور ۱۲/ ذی الحجہ کو زوال آفتاب سے پہلے بھی رمی کرنی جائز ہے۔2

امام شافعی اور امام احمد Ç کے نزدیک رمی میں عذر کی بناء پر دوسروں کو نائب بھی بنایا جاسکتا ہے چنانچہ ابن اقدامہ Ã کا بیان ہے:

"إذا كان الرجل مريضا أومحبوسا أوله عذر جاز أن يستنيب من يرمى عنه."

D: "جو شخص بیمار ہو یا قید میں ہو یا معذور ہو تو کسی اور کو رمی کے لئے نائب بنا سکتا ہے۔"

پس ان تفصیلات کی روشنی میں خواتین، بوڑھے اور کمزور لوگوں کو وقت کی رعایت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے رات کے وقت رمی کرا دینی چاہئے، اور اگر کوئی حج کرنے والا اتنا معذور اور کمزور ہو کہ رات کے وقت بھی رمی کرنا اس کے لئے ممکن نہ ہو تو پھر فقہاء کے اختلاف سے فائدہ اٹھاتے ہوئے جمہور کی رائے پر عمل کیا جاسکتا ہے اور رمی کے لئے کسی اور شخص کو اپنا نائب بنایا جاسکتا ہے۔

اس سلسلہ میں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ رمی میں نیابت جمہور فقہاء È کے نزدیک تو جائز ہی ہے، بعض فقہاء احناف Ã کے یہاں صراحت ملتی ہے کہ عجز و مجبوری کے وقت نیابۃً رمی کی گنجائش خود احناف کے یہاں بھی ہے، چنانچہ ملک العلماء علامہ کاسانی Ã لکھتے ہیں:

"سواء رمى بنفسه أو بغيره عند عجزه عن الرمى بنفسه كالمريض الذى لا يستطيع الرمى فوضع الحصى فى كفه، فرمى بها أو رمى عنه غيره، لان افعال الحج تجرى فيها النيابة كالطواف والوقوف بعرفة والمزدلفة، والله اعلم." 1

D: "چاہے خود رمی کرے یا خود رمی سے عاجز ہو تو دوسرے سے رمی کرائے، جیسے ایسا مریض جو رمی کی قوت نہ رکھتا ہو تو اس کی ہتھیلی میں کنکری رکھی جائے گی اور اس کو رمی کرائی جائے گی یا اس کی طرف

q بخاری عن عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ۲۳۲/۱

سے کوئی اور رمی کرلے، اس لئے کہ حج کے افعال میں نیابت جاری ہوتی ہے، جیسے طواف، وقوف عرفہ اور وقوف مزدلفہ۔ واللّٰہ اعلم ''

آج کل حرم شریف کے مضافات میں رہنے والے بعض لوگ حج کے معاملہ میں بڑی تن آسانی سے کام لیتے ہیں، دس تاریخ کو آجاتے ہیں اسی دن رمی کرکے چلے جاتے ہیں اور گیارہ بارہ کی کنکری کسی اور کے حوالہ کردیتے ہیں کہ وہ ان کی طرف سے رمی کردے، یہ صورت بالکل درست نہیں اور ایسی صورت میں نیابت کا کوئی اعتبار نہیں، بلکہ ان لوگوں پر دم واجب ہوگا۔

''ومن ترک الرمی بغیر عذر فعلیه دم.'' 2

احرام کی حالت میں تولیہ سے منہ پوچھنے اور خیموں کے کپڑے لگنے کا حکم

احرام کی حالت میں خیموں میں جاتے اور آتے ہوئے چہروں سے کپڑے لگ جاتے ہیں، بعض لوگ چہرہ پوچھتے ہیں یا کپڑا اتر کر کے چہرہ پر پھیرتے ہیں، ان تمام باتوں سے بچنا چاہئے، حالت احرام میں چہرہ اور سر سے کپڑا لگنا مکروہ ہے، البتہ اس کی وجہ سے دم یا صدقہ واجب نہیں ہے، علامہ ابن نجیم مصری Ã لکھتے ہیں:

''لو دخل المحرم ستر الكعبة فإن كان يصيب وجهه ورأسه فهو مكروه لا شيء عليه.'' 1

D: ''محرم غلاف کعبہ میں داخل ہوتو اگر اس کے چہرہ وسر کو لگے تو مکروہ ہے، مگر اس کی وجہ سے کچھ واجب نہیں۔''

نیز علامہ کاسانی Ã کا بیان ہے:

''فان دخل تحت ستر الكعبة حتى غطاه فان كان الستريصيب وجهه ور أسه يكره لـه ذلک لانه يشبه ستروجهه ورأسه بثوب، وان كان متجافيا فلا يكره لانه بمنزلة الدخول تحت ظلة.'' 2

D: ''اگر غلاف کعبہ کے اندر داخل ہو یہاں تک کہ غلاف اس کو ڈھانپ لے تو اگر غلاف اس کے چہرے وسر کو لگ رہا ہو تو اس کے لئے مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ چہرہ وسر کو کپڑے سے ڈھانکنے کے مماثل ہے اور اگر کپڑا چہرہ سے الگ ہو تو مکروہ نہیں اس لئے کہ وہ سایہ میں داخل ہونے کے درجہ میں ہے۔''

---

q رحمة الامة: ۴۵ wl ردالمحتار: ۱۸۵/۲ نعمانیه e ترمذی: ۱۷۷/۱ باب ماجاء ان العرفة کلها موقف

خواتین کے لئے چہرے کا پردہ

عورتوں کے لئے ضروری ہے کہ حالت احرام میں چہرہ پر کپڑے نہ ڈالیں۔ دوسری طرف اس زمانۂ فتنہ میں پردہ بھی ضروری ہے۔ اس لئے مناسب ہے کہ سر سے کوئی ایسی چیز باندھ لیں، جو کسی قدر آگے کو نکلی ہوئی ہو اور اس پر کپڑا اڈال لیں۔ اس سے پردہ بھی ہو جائے گا اور کپڑا بھی چہرہ سے نہیں لگے گا۔ چنانچہ علامہ کاسانی Ã کا بیان ہے:

"و كذا لا بأس أن تسدل على وجهها بثوب تجافيه عن وجهها."[3]

D: "اس میں کوئی حرج نہیں کہ عورتیں چہرے پر پردہ ڈال لیں اور اسے چہرہ سے الگ رکھیں۔"

حج بدل میں تمتع

فقہاء È نے کہا ہے کہ حج بدل میں حج افراد یا حج قران ہی کیا جا سکتا ہے، حج تمتع نہیں کیا جا سکتا ہے۔ مگر فقہاء کی بعض عبارتوں سے "حج تمتع" کا بھی جائز ہونا معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ "درمختار" میں حج بدل کی صورت تمتع کی قربانی کے اخراجات اس شخص کے ذمہ رکھے گئے ہیں جس کی طرف سے حج کیا جا رہا ہو۔

"دم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع."[1]

D: "قران وتمتع اور جنایت کی قربانی، کرنے والے ہی پر ہوگی، گو حج کا حکم دینے والے نے (جس کی طرف سے حج بدل ادا کر رہا ہے) اس کی اجازت دی ہو۔"

اور ماضی قریب کے علماء میں مفتی محمد شفیع صاحب Ã نے بھی بعض شرائط کے ساتھ اجازت دی ہے۔

لیکن اس زمانہ میں حج وعمرہ کرنے میں عام آدمی آزاد نہیں کہ جب اور جس وقت چاہیں جا سکیں اور طویل احرام سے بچنے کے لئے ایام حج سے بالکل قریب سفر کر سکیں۔ ہر طرف حکومتوں کی پابندیاں شدید ہیں۔ اس لئے اگر کسی حج بدل کرنے والے کو وقت سے زیادہ پہلے جانے کی مجبوری ہو اور احرام طویل میں واجبات احرام کی پابندی مشکل نظر آئے تو اس کے لئے تمتع کر لینے کے گنجائش ہے۔[2]

اس لئے موجودہ حالات میں اگر افراد وقران کی وجہ سے اتنے دنوں حالت احرام میں رہنا پڑے کہ حاجی کے لئے اس کو برداشت کرنا دشوار ہو تو حج بدل میں بھی تمتع کی گنجائش ہے۔

Š

q فتح القدير: ۲/ ۵۰۱ w حواله سابق

ذبح و قربانی

موجودہ دور کے اہلِ کتاب کا ذبیحہ

اسلام نے ذبیحہ اور نکاح کے اعتبار سے کافروں کے دو گروہ کئے ہیں: اہلِ کتاب، عام کفار و مشرکین۔

عام کفار و مشرکین کا ذبیحہ حرام اور ان سے رشتہ نکاح جائز نہیں، اہلِ کتاب خواتین سے نکاح جائز اور ان کے مرد و خواتین کا ذبیحہ حلال ہے، حنفیہ Ã کے یہاں اہلِ کتاب کا کوئی بھی طبقہ ہو، مسلم ملک میں رہتا ہو یا غیر مسلم ملک میں، عرب ہو یا غیر عرب، قابو شدہ جانور ذبح کرے یا بے قابو جانور کا شکار ہو، ہر صورت کتابی کا ذبیحہ حلال ہے[3] ......لیکن اس بات کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ وہ واقعۃً اہلِ کتاب میں ہو، اہلِ کتاب سے مراد وہ لوگ ہیں جو کم از کم نزولِ قرآن کے زمانہ میں یہود و نصاریٰ جو عقائد رکھتے تھے، ان کے قائل ہوں، تورات پر ایمان رکھتے ہوں، خدا کے وجود، نبوت، وحی، فرشتوں پر ایمان رکھتے ہوں، خدا کے منکر نہ ہوں، جو لوگ ان امور کے قائل نہ ہوں، خدا کا، نبوت کا، وحی کا مذاق اڑاتے ہوں اور صرف نسلاً عیسائی یا یہودی ہوں، یا انہوں نے مذہب کے خانہ میں اپنا نام یہودی یا عیسائی لکھایا ہو، تو وہ اہلِ کتاب میں نہیں، اسی لئے حضرت علی ؓ نے ان عرب نصاریٰ کے بارے میں جو برائے نام عیسائی تھے، فرمایا کہ ان کا ذبیحہ حلال نہیں کہ سوائے شراب نوشی کے ان کے پاس عیسائیت کا کوئی عمل نہیں[1] ......اور اس پر قریب قریب اتفاق ہے[2] ......لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ان کا بسم اللہ کہنا بھی ضروری ہے؟ اس میں اختلاف ہے، حنفیہ و حنابلہ Ç کے نزدیک اگر قصداً بسم اللہ چھوڑ دیا تو مسلمان کی طرح اہلِ کتاب کا ذبیحہ بھی حرام ہے[3] ...... مالکیہ اور شوافع Ç کے نزدیک اگر وہ ذبح کے وقت غیر اللہ کا نام نہ لیں تو گو بسم اللہ بھی نہ کہیں پھر بھی ان کا ذبیحہ حلال ہوگا[4]

لہٰذا موجودہ دور کے جن یہودیوں یا عیسائیوں کی بابت معلوم ہو کہ وہ ملحد و دہریہ اور مذہب کے منکر نہیں ہیں اور خدا و نبوت کے قائل ہیں، ان کا ذبیحہ حنفیہ Ã کے نزدیک اسی شرط کے ساتھ حلال ہے کہ اس نے ''بسم اللہ'' کہنا قصداً نہ چھوڑا ہو، اور شوافع و مالکیہ Ç کے نزدیک بسم اللہ نہ کہا ہو، تب بھی ذبیحہ حلال ہے۔ تاہم آج کل جہاں مسلمانوں کو مسلمانوں کا ذبیحہ بہ آسانی دستیاب ہو اور اہلِ کتاب کے ذبیحہ کی بابت کوئی مناسب تصدیق و توثیق موجود نہ ہو، بہتر ہے کہ مسلمان اہلِ کتاب کے ذبیحہ سے اجتناب کریں۔

---

q بدائع: ۲/۱۳۷ w المغنی: ۲/۲۵۷

ذبح سے پہلے الیکٹرک شاک

آج کل مسالخ میں مشینی طریقہ پر ذبح کا جو طریقہ مقرر ہے، اس میں ذبح سے پہلے الیکٹرک شاک یا کوئی اور ایسا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے جس سے جانور نیم بے ہوش ہو جاتا ہے، اس سے دو مسئلے متعلق ہیں: اول یہ کہ اس حالت میں جانور ذبح کر دیا جائے تو حلال ہوگا یا نہیں؟ دوسرے خود یہ فعل مناسب ہے یا نہیں؟

جہاں تک جانور کی حرمت وحلت کا تعلق ہے تو یہ زندگی کے باقی رہنے پر موقوف ہے، اگر بے ہوش ہونے کے باوجود جانور کے اندر ''معمول'' کی زندگی باقی ہو اور دوران خون جاری ہو تو ذبیحہ حلال ہو جائے گا، ایسی اضطرابی کیفیت اور حرکت جو عام طور پر موت کے بعد بھی باقی رہتی ہے، اس کا اعتبار نہیں، ایسی حرکت باقی رہتے ہوئے بھی جانور ذبح کر دیا جائے تو یہ مردار ہی کے حکم میں ہے۔[5]

خود اس عمل کی وجہ سے شبہ نہیں کہ جانور کو ایک گونہ تکلیف ہوتی ہے، لیکن چوں کہ یہ تکلیف ذبح کی شدید تر تکلیف کے احساس کو کم کرنے اور آسان بنانے کے لئے ہے، اس لئے محض اس وجہ سے اس کو مکروہ قرار دینا صحیح نظر نہیں آتا، فقہ کا اصول ہے کہ فاعل کے مقصد وارادہ کے لحاظ سے اس کے افعال کا حکم متعین ہوگا: الام
بمق البتہ یہ امر تحقیق طلب ہے کہ کیا بے ہوش کرنے کی وجہ سے جانور کا دوران خون بھی کم ہو جاتا ہے؟ ظاہر ہے کہ ڈاکٹروں ہی سے اس کی تحقیق ہو سکتی ہے، اگر دوران خون میں کوئی کمی واقع نہ ہو تو یہ صورت بلا کراہت جائز ہوگی اور اگر خون کا دوران کم ہو جاتا ہے تو یہ عمل مکروہ ہوگا۔

دوران ذبح گردن الگ ہو جائے

جانور اس طرح ذبح کیا کہ گردن ہی الگ ہوگئی، تو اگر اس نے قصداً اس طرح ذبح کیا ہے تو اس کا یہ عمل مکروہ ہوگا، مگر ذبیحہ حلال ودرست ہوگا:

''ولو ضرب عنق جزور أو بقرة أوشاة وأبانها وسمى، فان كان ضربها من قبل الحلقوم توكل وقد أساء.'' 1

D: ''اگر اونٹ، گائے یا بکری کی گردن ماری اور اس کو علاحدہ کر دیا اور ایسا کرتے ہوئے اللہ کا نام لیا تو اگر اس پر حلق کی جانب سے وار کیا تو ذبیحہ کھایا جائے گا، لیکن اس نے یہ طریقۂ ذبح اختیار کر کے غلطی کی۔''

q البحر الرائق: ۸/۳ w بدائع: ۱۸۶/۲ فصل فی بیان مایحظرہ الاحرام وما لا یحظرہ e بدائع الصنائع: ۱۸۵/۲

مغربی ممالک سے آئے ہوئے گوشت

مسلم ممالک کی صنعتی پسماندگی اور مغربی ممالک کے ارتقاء نے نوبت یہاں تک پہنچادی کہ ہم غذائی طور پر بھی خود مکتفی نہیں ہیں اور اکثر مسلم ممالک کو یورپی اور عیسائی ممالک ذبح شدہ گوشت سپلائی کرتے ہیں، اس بات کی تحقیق کے لئے کہ کیا یہ جانور شرعی طریقہ پر ذبح کئے گئے ہیں؟ مسلم ملکوں کی طرف سے ''مراقب'' متعین ہیں، وہ پورے نظام کی نگرانی کرتے ہیں اور ذبیحہ کے پیکٹ پر ''ذبح علی طریق شرعی'' کی مہر لگادیتے ہیں۔

اصولی طور پر ان کا کھانا حلال وجائز ہے، اس لئے کہ فقہاء نے ان امور میں غیر مسلموں کی ایسی اطلاع کو بھی معتبر مانا ہے جس کو جھٹلانے کے لئے کوئی واضح سبب موجود نہ ہو، عالمگیری میں ہے:

''من أرسل أجیراله مجوسیا أو خادما فاشتری لحما، فقال اشتریت من یهودی أو نصرانی أو مسلم وسعه اکله.'' 1

D: ''جس نے اپنے مجوسی ملازم یا خادم کو بھیجا، اس نے گوشت خریدا اور کہا کہ میں نے یہودی، نصرانی یا مسلمان سے خرید کیا ہے تو اس کو کھانے کی گنجائش ہے۔''

ہاں، اگر دوسرے قرائن اور معتبر ومعقول ذرائع سے اس بات کا غالب گمان ہوجائے کہ یہ بس یونہی لکھ دیا گیا ہے، حقیقی معنوں میں شرعی طریقہ کی رعایت نہیں کی گئی ہے تو اب اس کا کھانا درست نہ ہوگا، اس پر فقہاء کی اس تصریح سے روشنی پڑتی ہے:

''رجل اشتری لحما فلما قبضه فأخبره مسلم ثقة أنه قد خالطه لحم الخنزیر لم یسعه أن یاکل.'' 2

D: ''کسی شخص نے گوشت خرید کیا اور جب گوشت اپنے قبضہ میں لیا تو کسی قابل اعتماد مسلمان نے اطلاع دی کہ اس سے خنزیر کا گوشت ملا ہوا تھا، تو اب اس کے لئے کھانے کی گنجائش نہیں۔''

قربانی گاؤ کا مسئلہ

گائے کے سلسلہ میں دوسرے جانوروں کے مقابلہ میں احترام وتقدس کا تصور دنیا کی مختلف قوموں میں زمانہ قدیم ہی سے رہا ہے۔ بنی اسرائیل کی گاؤ پرستی اور گمراہی کا ذکر خود قرآن مجید میں موجود ہے۔ قدیم اقوام میں قوم عمالقہ میں بھی یہ گمراہی تھی ہندوؤں میں بھی ابتداءً گائے کی حرمت کا کوئی تصور نہیں تھا مگر رفتہ رفتہ اسے خدائی کا درجہ

q الدر علی هامش الرد: ۲/۲۴۷ w جواهر الفقه: ۱/۵۱۶ e هدایه مع الفتح: ۹/۴۸۸، مختصر الطحاوی: ۲۹۶

حاصل ہو گیا۔ابوریحان البیرونی نے ہندوستان کی سیاحت کے دوران گائے کے تقدس کا جو خیال ہندوؤں میں دیکھا اس کا مفصل تذکرہ کیا ہے۔[3]

سوال یہ ہے کہ کیا ہندوستان میں جہاں کہ گاؤکشی قانوناً ممنوع ہے اور برادرانِ وطن کے لئے گائے کی قربانی یا ذبح گاؤ ایک انتہائی حساس اور جذباتی مسئلہ کی حیثیت رکھتا ہے، مسلمانوں کو اس کا تسلیم کر لینا اور اس سے رک جانا شرعا درست ہے یا اس کی مخالفت ضروری ہے؟ یہ سوال قدرے تفصیل چاہتا ہے:

یہ ایک نا قابلِ انکار حقیقت ہے کہ اسلام میں گائے کا گوشت حلال ہے اور اس کا ذبح کرنا اور قربانی بھی جائز ہے اور اس پر امت کا اجماع اور اتفاق ہے۔[4]

قرآن مجید میں صریح لفظوں میں گائے کے حلال ہونے کا ذکر موجود ہے۔[5]

حضرت عائشہ صدیقہ ° سے مروی ہے کہ رسول اللہ § نے خود بھی گائے کا گوشت تناول فرمایا ہے۔آپ § سے گائے کی قربانی بھی ثابت ہے۔حضرت عبداللہ بن عباس « سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ ہم لوگ حضور § کے ساتھ سفر کی حالت میں تھے اور عید الاضحیٰ آگئی۔ہم لوگوں نے ایک گائے میں شرکت کر لی۔حضرت جابر ؓ سے مروی ہے کہ آپ § نے فرمایا ایک گائے سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہے۔[1]

ان تصریحات سے جہاں ذبح گاؤ اور اس کی قربانی کا جواز معلوم ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ § نے جس کا حکم نہیں دیا ہے اس کا کرنا واجب یا کسی درجہ میں بھی ضروری نہیں ہے اور نہ اس کو کچھ استحباب وغیرہ کا درجہ حاصل ہے۔ایسے احکام کو شریعت میں ''مباح'' اور ''جائز'' کہتے ہیں۔

اب سوال یہ ہوگا کہ کیا اصولی طور پر اس کی ممانعت یا اس کو تسلیم کر لینا اور اجتماعی اور دائمی طور پر اس سے رک جانا درست ہوگا؟ اس سلسلہ میں دو اصول ہیں جو بتلاتے ہیں کہ انفرادی طور پر عمل نہ کرنا اور بات ہے لیکن اجتماعی اور اصولی سطح پر اسے تسلیم کر لینا درست نہیں۔

ذبیحہ کی حیثیت ''شعائرِ دین'' کی ہے۔آپ § نے فرمایا:

''من صلی صلوتنا واستقبل قبلتنا واکل ذبیحتنا فذالک المسلم الذی له ذمة اللّٰہ ورسوله فلا تخفروا اللّٰہ فی ذمته.'' [2]

---

q احکام القرآن للجصاص: ۳۲۱/۳ w دیکھئے: مختصر الطحاوی: ۲۹۶، الشرح الصغیر: ۱۵۸/۲، شرح مهذب: ۷۸/۹، المغنی: ۳۱۲/۹ e هدایه مع الفتح: ۴۸۹/۹، المغنی: ۳۱۱/۹ r شرح مهذب: ۷۸/۹، الشرح الصغیر: ۱۵۸/۲
t رد المحتار: ۱۸۸/۵، بدائع الصنائع: ۵۰/۵

D: ''جس نے ہمارے ساتھ نماز پڑھی، ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو وہ مسلمان ہے جس کے لئے خدا اور رسول کا عہد ہے۔ تم اللہ کے عہد کے معاملہ میں زیادتی نہ کرو۔''

یہاں مسلمانوں کے ذبیحہ کو حلال سمجھنے اور کھانے کو اسلام کی علامت اور نشان کی حیثیت دی گئی ہے، نیز اس کا ذکر نماز اور استقبال قبلہ کے ساتھ کیا گیا ہے جس کا شعارِ اسلامی ہونا ظاہر ہے۔ ہندوستان جیسے ملک میں اس کی اہمیت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ اس لئے کہ یہاں ہندو مذہبی اور اعتقادی حیثیت سے گاؤکشی کو حرام سمجھتے ہیں۔ اب اگر یہاں اس پر پابندی تسلیم کر لی جائے تو یہ نہ صرف یہ کہ اسلام کے ایک شعار کو کھونا ہوگا بلکہ ایک غیر اسلامی شعار کو قبول کر لینے کے مترادف ہوگا۔

جب کہ اسلام شعائرِ دین کے سلسلہ میں بہت غیور اور حساس ہے اور ادنیٰ درجہ مداہنت کو گوارا نہیں کرتا۔ اسی لئے فقہاء È نے ایسے لوگوں سے جہاد کا حکم دیا ہے جو اجتماعی طور پر اذان یا جماعت کا اہتمام ترک کر دیں اس لئے کہ ایسے لوگ محض ایک مسنون عمل ہی کو ترک نہیں کر رہے ہیں بلکہ ان شعائرِ دین سے گریزاں ہیں جو اسلام کے اظہار اور اس کی شناخت کا ذریعہ ہیں۔

دوسرے اس طرح ایک ایسی چیز پر خطِ نسخ پھیر دینا لازم آئے گا جس کی نہ صرف یہ کہ اسلام نے اجازت دی ہے بلکہ پیغمبرِ اسلام § نے خود بھی اس پر عمل فرمایا ہے اور یہ بھی درست نہیں ہے۔ اسی کو فقہاء ''ایجابِ مباح'' سے تعبیر کرتے ہیں۔

وہ امور جن کی اجازت خود نصوص یعنی قرآن وحدیث سے ثابت ہو، ان میں بعض وہ ہیں جو شرعاً پسندیدہ اور مطلوب ہیں وہ جن باتوں کا ذریعہ بنتی ہیں وہ بھی پسندیدہ ہیں، مثلاً تعددِ ازواج کہ یہ افزائش نسل اور عفت وعصمت کا ذریعہ ہے یا تجارت جو خلقِ خداوندی اور مسلمانوں کی خدمت ہے۔ ایسے احکام انفرادی لحاظ سے محض جائز ہیں، ان کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہے مگر اجتماعی سطح پر مطلوب ہیں۔

بعض امور ایسے ہیں کہ شریعت نے ان کی اجازت تو ضرور دی ہے مگر اجازت محض ضرورت کی بناء پر ہے ورنہ وہ اپنی اصل کے لحاظ سے ناپسندیدہ ہیں اور نامناسب نتائج کی حامل ہیں۔ مثلاً طلاق کہ خود شریعت کی نگاہ میں وہ ناپسندیدہ ہے۔

ایسے احکام انفرادی اعتبار سے تو جائز ہیں مگر اجتماعی لحاظ سے ان سے باز رہنا شریعت کا مطلوب ہے..... شرعی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایسے مباحات کو عام طور پر اختیار کیا جانے لگے اور قانون کا غلط استعمال ہونے لگے تو اس کے سدباب کے لئے حکومت اس کو قابلِ سرزنش جرم قرار دے سکتی ہے۔ چنانچہ سیّدنا عمر ؓ نے اپنے

q هندیه: ۲۸۸/۵

عہدِ خلافت میں طلاق مغلظہ پر کوڑے لگوائے ہیں مگر سرے سے ان احکام کو باطل اور کالعدم قرار نہیں دیا جاسکتا اور نہ ان معاملات کا اختیار افراد سے سلب کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً طلاق کے بے جا استعمال پر ''طلاق'' کو بے اثر قرار نہیں دیا جاسکتا نہ مردوں سے یہ حق چھینا جاسکتا ہے مگر سرزنش کی جاسکتی ہے۔

اور بعض احکام وہ ہیں جو شریعت کی نگاہ میں نہ پسندیدہ ہیں اور نہ ناپسندیدہ اسی طرح وہ اپنی ذات کے اعتبار سے نہ کسی ایسی بات کا ذریعہ بنتے ہیں جسے شریعت تحسین کی نظر سے دیکھتی ہے اور نہ کسی ایسی بات کا جو شریعت کی نگاہ میں مذموم ہو مثلاً گاؤ کشی کا مسئلہ ہے۔ خود ''نص'' سے اس کا جواز ثابت ہے اور کہیں بھی ایسا کوئی ذکر نہیں ہے جس سے اس کے پسندیدہ یا ناپسندیدہ ہونے کا اشارہ بھی ملتا ہو۔ ایسے احکام پر بھی عام حالات میں عمومی پابندی عائد کرنا صحیح نہ ہوگا۔[1]

اسلام سے پہلے بھی اہلِ کتاب نے بعض چیزوں کو بطورِ خود اپنے اوپر حرام کرلیا تھا جن کو قرآن نے ''اصــــــــــــــــــــر و اغلال'' سے تعبیر کیا ہے۔ قرآن نے اس طرزِ عمل کی مذمت کرتے ہوئے کہا ہے:

''من حرم زينة الله التى اخرج لعباده و الطيبات من الرزق.'' 1

D: ''کس نے اللہ کی وہ زینت جو اس نے بندوں کے لئے نکالی تھی اور (اللہ) کی پیدا کی ہوئی پاک رزق حرام کردی؟''

حضرت عبداللہ بن عباس « سے مروی ہے کہ یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جنھوں نے اپنے اوپر گوشت، گھی اور چربی حرام کرلی تھی۔ ابن زید ؒ فرماتے ہیں کہ کچھ لوگوں نے بکری کا گوشت، دودھ اور گھی اپنے اوپر حرام کرلیا تھا، یہ آیت ان ہی لوگوں کے بارے میں ہے۔ عبد بن حمید، ابن جریر اور ابن ابی حاتم È نے قتادہ ؒ سے نقل کیا ہے کہ اس آیت میں ان تمام اہلِ جاہلیت کی مذمت کی گئی ہے جو اپنے دیوتاؤں اور فرضی خداؤں کے نام پر چھوڑے ہوئے جانور کو اپنے اوپر حرام تصور کرتے تھے۔

بہرحال اس آیت کا شانِ نزول جو واقعہ بھی ہو یہ آیت اسی موقع پر اور ان ہی لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو اپنے اوپر بعض حلال چیزوں کو حرام کرچکے تھے۔

ممکن ہے یہاں یہ شبہ پیدا ہو کہ قرآن میں جس تحریم کی مذمت کی گئی ہے وہ عقیدے کے اعتبار سے حرام قرار دے لینا ہے لیکن حکومت جب کسی کو ایک جہت کا پابند بناتی ہے تو آدمی کو اس کا پابند نہیں کرتی کہ عقیدے کے اعتبار سے بھی اس کو حرام ہی تصور کرنے لگے، بلکہ محض عملی حیثیت سے اس مباح کے ترک کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

q هنديه: ۳۰۸/۵ w هنديه: ۳۰۹/۵ e ملاحظہ ہو ''تحقيق مافى الهند'' مطبوعہ دائرۃ المعارف حیدرآباد

r الميزان الكبرىٰ للشعرانى: ۵۸/۲، ۶۴ t انعام: ۱۴۴

یہ شبہ دو وجوہ سے غلط ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ قرآن میں مطلقاً حرام کر لینے کی مذمت کی گئی ہے اور یہ تحریم جس طرح اعتقاد اور فکر کے اعتبار سے حرام کر لینے پر بولا جاتا ہے۔ اسی طرح عملاً حرام کر لینے کو بھی کہتے ہیں۔ دوسرے خود قرآن مجید کی دوسری آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ محض عملاً کسی شئ کو اپنے اوپر حرام کر لینا بھی ایک نادرست اور غیر اسلامی عمل ہے اور حلال کو حرام قرار دے لینے کے مرادف ہے چنانچہ آنحضور § کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا گیا۔

"**لم تحرم ما احل اللّٰہ لک تبتغی مرضات ازواجک.**" 2

D: "اے نبی §! اللہ تعالیٰ کی حلال کی ہوئی چیزوں کو اپنی بیویوں کی رضا جوئی میں کیوں حرام کر رہے ہو؟"

ابن سعد، عبد بن حمید، امام بخاری اور ابن منذر È نے حضرت عائشہ ° سے نقل کیا ہے کہ حضور اکرم §، حضرت زینب بنت جحش ° کے پاس ٹھہر کر شہد نوش فرمایا کرتے تھے چنانچہ میں نے اور حفصہ ° نے ایک روز پہلے طے کر لیا اور جب حضور § تشریف لائے تو ہم دونوں نے کہا کہ آپ کے منہ سے گوند کی بدبو آرہی ہے۔ کیا آپ (§) نے ابھی یہ تناول فرمایا ہے؟ آپ (§) نے فرمایا: نہیں بلکہ میں نے زینب ° کے پاس شہد پیا ہے اور آئندہ نہیں پیوں گا۔ اسی موقع پر یہ آیت نازل ہوئی۔ ابن منذر، ابن ابی حاتم، طبرانی اور ابن مردویہ È نے بھی اسی حدیث کو حضرت عبداللہ بن عباس « سے روایت کیا ہے۔ لیکن اس روایت میں ام المؤمنین حضرت زینب بنت جحش ° کی بجائے حضرت سودہ ° کے یہاں شہد کھانے کا تذکرہ ہے۔[1]

حاصل یہ ہے کہ اصولی طور پر اس کو ممنوع تسلیم کر لینا تو قطعاً درست نہیں ہوگا البتہ فتنہ کے اندیشہ سے وقتی طور پر کسی کام سے مصلحتاً رک جانا جائز ہے جیسے کسی آبادی میں کسی خاص موقع پر اس کی وجہ سے سخت فساد پھوٹ پڑنے کا اندیشہ ہو، اور وقتی طور پر اس سے رک جایا جائے، مگر اس کی حیثیت جزوی اور انفرادی ہے۔

سرد ہونے سے پہلے ذبیحہ کا چمڑا اتارنا

آج کل بعض مسلخوں میں ایسا ہوتا ہے کہ جانور ابھی سرد بھی نہ ہو پایا اور اس کے چمڑے کھینچ لئے جاتے ہیں، یہ مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اس سے بلا فائدہ جانور کو تکلیف پہنچتی ہے۔

"**وکرہ کل تعذیب بلا فائدۃ مثل قطع الراس والسلخ قبل ان تبرد ای تسکن**

q المیزان الکبریٰ للشعرانی: ۵۸/۲، ۶۴ بخاری، عن انس رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ: ۵۶/۱ فصل استقبال القبلۃ

عن الا ضطراب." 2

امام نووی Ã کا بیان ہے:

"ان الفعل مکروہ والعضو المقطوع حلال وبہ قال مالک وابو حنیفة واحمد واسحاق." 3

D: "یہ عمل مکروہ ہے لیکن اس حالت میں جو حصہ کاٹ لیا گیا ہے وہ حلال ہے امام مالک، ابوحنیفہ، اوراسحاق È بھی اسی کے قائل ہیں۔"

البتہ چوں کہ ذبح شرعی پایا جاچکا ہے اس لئے اس کا کھانا حلال ہوجائے گا۔

%

q ابو اسحاق شاطبی نے پہلی صورت کو المباح بالجزء المطلوب الفعل بالکل، دوسری صورت کو المباح بالجزء المطلوب الترک بالکل اور تیسری صورت کو المباح المطلق سے تعبیر کیا ہے۔

معاشرتی مسائل

ازدواجی زندگی

اہلِ کتاب سے نکاح

شریعت میں غیر مسلموں اور عام کافروں کے مقابلے میں اہلِ کتاب کو مسلمانوں سے تعلقات اور روابط کے لحاظ سے ایک گونہ فوقیت دی گئی ہے۔ چنانچہ ان کا ذبیحہ حلال قرار دیا گیا اور ان کی عورتوں سے مسلمان مردوں کے لئے نکاح کی اجازت دی گئی ہے۔ خود قرآن مجید (مائدہ:۵) میں اس کا ذکر موجود ہے۔ مگر اس سلسلہ میں یہ باتیں پیشِ نظر رہیں:

1 کسی مسلمان عورت سے کوئی عیسائی یا یہودی مرد نکاح نہیں کر سکتا۔

2 ایسی کتابی عورتوں سے نکاح کیا جائے گا جو پاک دامن اور عصمت مآب ہوں۔ اسی کے اظہار کے لئے قرآن نے "محصنٰت" کا لفظ استعمال کیا ہے۔

3 وہ واقعۃً عیسائی یا یہودی ہوں یعنی وحی، رسالت و آخرت وغیرہ پر ایمان رکھتی ہوں، دہریئے اور خدا کے منکرین جو صرف نام کے عیسائی اور یہودی کہلاتے ہوں ان کا یہ حکم نہ ہوگا۔

4 غیر مسلم ملک میں بسنے والی یہودی یا عیسائی عورت سے نکاح کرنا بعض فقہاء È کے نزدیک حرام اور احناف È کے یہاں مکروہ تحریمی ہے۔[1]

موجودہ زمانہ میں جو عیسائی اور یہودی عورتیں ہیں اور اہلِ کتاب کہلاتی ہیں ان کے اندر زنا، فحاشی اور ناجائز تعلقات کی اتنی کثرت ہے جس کو سن کر انسانیت کی پیشانی پر پسینہ آجاتا ہے اور جس نے گویا حیوانوں کو بھی پیچھے چھوڑ دیا ہے۔

دوسرے ان کی اکثریت الحاد، مذہب بیزاری، انکار آخرت وغیرہ کی شکار ہے، ظاہر ہے ایسے لوگوں سے نکاح قطعاً حلال نہ ہوگا اور وہ قرآن کی اصطلاح میں اہلِ کتاب شمار نہ ہوں گے۔

---

q اعراف: ۳۲ w تحریم: ۱

اس کے علاوہ جو غیر مسلم ممالک کی کتابیہ عورتیں ہیں ان کے بارے میں ذکر کیا ہی جاچکا ہے کہ ان سے نکاح مکروہ ہے اور اس عاجز کی رائے میں اگر یہ سب باتیں نہ بھی پائی جائیں تو بھی ہمارے عہد میں اہلِ کتاب عورتوں سے نکاح کراہت سے خالی نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مسلم حکمرانوں کے تحت اہل کتاب عورتوں کے ہونے کی وجہ سے اسلامی حکومتوں کو شدید نقصانات پہنچے ہیں اور اس کی وجہ سے ایسے ممالک میں جہاں اس کا رواج ہے مسلمانوں کے اخلاقی حالات کو بھی بے پناہ نقصان پہنچا ہے۔ یہ تو ہمارا دور ہے، سیدنا حضرت عمر فاروق ؓ نے خود اپنے زمانہ میں اس نقصان کو محسوس کیا اور مسلم گورنروں کو اس سے باز رہنے کی خصوصی ہدایات فرمائیں۔ چنانچہ حضرت شقیق ابن سلمہ ؓ سے مروی ہے کہ حضرت حذیفہ بن یمان ؓ جب مدائن پہنچے تو وہاں ایک یہودی عورت سے نکاح کرلیا۔ حضرت فاروق اعظم ؓ کو اس کی اطلاع ملی تو ان کو خط لکھا کہ اس کو طلاق دے دو۔ حضرت حذیفہ ؓ نے جواب میں لکھا کہ کیا وہ میرے لئے حرام ہے؟ امیر المؤمنین فاروق اعظم ؓ نے جواب میں تحریر فرمایا کہ میں حرام نہیں کہتا لیکن ان لوگوں کی عورتوں میں عام طور پر عفت و پاک دامنی نہیں ہے اس لئے مجھے خطرہ ہے کہ آپ لوگوں کے گھرانے میں اس راہ سے فحاشی و بدکاری داخل نہ ہوجائے۔[1]

چنانچہ امام محمد Ã نے اپنی کتاب میں سیدنا عمر ؓ کا یہ قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ فقہاء احناف È اہلِ کتاب کی عورتوں سے نکاح کو مکروہ سمجھتے ہیں۔[2]

اور علامہ ابن ہمام Ã نے نقل کیا ہے کہ حضرت طلحہ ؓ اور کعب بن مالک ؓ کو بھی سیدنا عمر ؓ نے اہلِ کتاب عورتوں سے نکاح پر سخت تنبیہ فرمائی اور حکم دیا کہ انہیں طلاق دے دیں۔[3]

شیعہ سے نکاح

اہلِ تشیع کے بعض فرقے وہ ہیں جن کے کفر میں کوئی شبہ نہیں ہے مثلاً جو لوگ حضرت علی ؓ کو خدا مانتے ہوں، ام المؤمنین حضرت عائشہ ° پر تہمت لگاتے ہوں یا قرآن کی صحت اور اس کی غیر محرف اور ترمیم وحذف سے پاک ہونے میں شک کرتے ہوں، وہ کافر ہیں اور ظاہر ہے ان سے نکاح جائز نہیں ہوگا۔

لیکن وہ روافض جو ان چیزوں کے قائل نہ ہوں چاہے وہ حضرات شیخین ¹ کو برا بھلا ہی کیوں نہ کہتے ہوں علماء محققین Ã کے نزدیک زیادہ صحیح یہ ہے کہ وہ کافر نہیں ہیں بلکہ فاسق ہیں۔[1]

لیکن چوں کہ ایک تو اس صورت میں بھی کراہت ہے اور دوسرے بعض لوگوں نے اس کو کفر بھی قرار دیا ہے[2]...... اس لئے اہلِ تشیع سے نکاح سے احتراز ہی کرنا چاہئے۔

---

q الدر المنثور: ۲۳۹/۳ w الدر المختار علی هامش ردالمحتار: ۱۸۸/۵ e شرح مهذب: ۹۱/۹

B

کمیونسٹوں سے نکاح

کمیونزم، فکر واعتقاد سے لے کر معیشت تک ہر باب میں ایک مستقل نظام اور تصور رکھتا ہے اس کی فکری بنیاد الحاد اور مذہب وآخرت سے انکار ہے، اس طرح جو آدمی ان تمام نظریات کے ساتھ کمیونسٹ ہو وہ نہ مسلمان ہی باقی رہتا ہے اور نہ اس کا شمار اہلِ کتاب ہی میں کیا جاسکتا ہے، وہ کافروں کے زمرہ میں ہے اور ان سے نکاح مطلقاً جائز نہیں ہے۔

ہاں اگر وہ محض معاشی سطح پر انفرادی ملکیت کے قائل نہ ہوں اور ان قرآنی آیات کا جن سے ذاتی ملکیت کا ثبوت ملتا ہے تاویل کریں تو اب ان کا شمار کافروں میں نہ ہوگا بلکہ وہ محض بدعتی سمجھے جائیں گے اور ان سے نکاح درست ہوگا۔

قادیانی سے نکاح

جولوگ اسلام سے قادیانیت کی طرف گئے ہیں وہ تو مرتد ہیں اور ان سے نکاح کے جواز کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن جولوگ نسلی طور پر قادیانی ہیں، وہ بھی زندیق اور بددین ہیں اور ان سے بھی نکاح جائز نہیں، اسی بناء پر فقہاء È نے اہلِ قبلہ میں سے ہونے کے باوجود معتزلہ سے نکاح کی اجازت نہیں دی ہے۔ "المناكحة بين اهل السنة واهل الاعتزال لا يجوز3" اس لئے قادیانی اہلِ کتاب کے حکم میں نہیں ہیں بلکہ زندیق ہیں اور ان سے کسی قسم کا شادی بیاہ کا تعلق جائز نہیں۔

عدالتی نکاح

عدالت کے ذریعہ نکاح کی مروجہ صورت یہ ہے کہ مرد وزن رجسٹرار کے پاس نکاح نامہ پر دستخط کر دیتے ہیں، قانوناً نکاح منعقد ہونے کے لئے زبانی ایجاب وقبول اور گواہان کی موجودگی ضروری خیال نہیں کی جاتی ہے شرعاً اس طرح نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ جب فریقین قوتِ گویائی رکھتے ہیں تو ضروری ہے کہ زبان کے ذریعہ ایجاب وقبول ہو اور دو مسلمان مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں بہ حیثیت گواہان موجود ہوں، اگر رجسٹرار کے پاس ان دونوں شرطوں کی تکمیل ہو جاتی ہو، تب تو نکاح صحیح ہوا اور ان دونوں کے ازدواجی تعلقات حلال ہوں گے، ورنہ تعلقات حرام ہوں گے اور نکاح فاسد۔ اگر خدانخواستہ کسی نے ایسے فاسد طریقہ پر نکاح کرلیا تو چاہئے کہ دوبارہ گواہان کی موجودگی میں ایجاب وقبول کر کے نکاح کو درست کرلیں۔

---

q وفی التجرید منهم من يقر بالتوحيد ويجحد بالرسالة خلاصه: ۳۸۹/۴

یوں بھی رجسٹرار کے ذریعہ نکاح کا یہ طریقہ اسلام کے تصورِ نکاح کی روح کے خلاف ہے، اسلام چاہتا ہے کہ نکاح علانیہ ہو، اس کی زیادہ سے زیادہ تشہیر ہو اور لوگ زوجین کے درمیان حلال و جائز طریقہ پر مبنی ازدواجی رشتہ سے آگاہ ہوں۔ ظاہر ہے کہ عدالتی نکاح کی مروجہ صورت میں اگر زبانی ایجاب وقبول ہوجائے اور گواہان بھی موجود ہوں، جب بھی اس مقصد کی کماحقہ تکمیل نہیں ہوتی، نکاح صحیح کی صورت میں نکاح کے تمام ہی احکام ثابت ہوں گے۔ لیکن اگر نکاح فاسد ہوا اور مرد نے اس عورت سے صحبت کرہی لی تو عورت کا خاندانی مہر (مہر مثل) اسے ادا کرنا ہوگا۔ نیز اس سے بچہ پیدا ہوجائے تو اس بچہ کا نسب بھی اس مرد سے ثابت ہوگا اور وہ اس کے لئے محرم قرار پائے گا۔ البتہ لڑکے کو اس مرد سے میراث نہیں ملے گی۔[1]

تحریری نکاح

تحریر کے ذریعہ بھی نکاح ہوسکتا ہے مگر یہ ضروری ہے کہ طرفین میں سے ایک کی جانب سے نکاح کی قبولیت کا زبانی اظہار ہو اور صرف ایک ہی طرف سے تحریر ہو۔ نیز قبولیت کا اظہار دو گواہوں کے سامنے کیا جائے اور وہ تحریر بھی ان گواہوں کو سنا دی جائے۔ مثلاً زید ہندہ کو لکھے کہ میں نے تم سے اتنے مہر پر نکاح کیا، ہندہ کے پاس جب یہ تحریر پہنچے تو اول وہ دو گواہوں کو طلب کر کے ان کو یہ تحریر سنا دے اور پھر کہے کہ میں اسے قبول کرتی ہوں۔ اب نکاح منعقد ہوجائے گا۔

اگر ہندہ وہ تحریر پڑھ کر گواہوں کو نہ سنائے بلکہ صرف اپنی قبولیت کا اظہار ان کے سامنے کرے یا زبانی اظہار کی بجائے صرف تحریر لکھ دے اور اسی پر گواہوں کے دستخط کرالے یا گواہوں کے دستخط بھی نہ کرائے ان تمام صورتوں میں نکاح نہیں ہوسکے گا۔[2]

ٹیلی فون کے ذریعہ نکاح

صرف ٹیلی فون پر ایجاب وقبول کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ ایک تو دونوں کی مجلس بالکل مختلف ہے، دوسرے گواہان، فریقین کی بات پوری طرح سن نہیں سکتے البتہ یہ صورت ممکن ہے کہ فون کے ذریعہ کوئی ایک فریق کسی کو نکاح کے لئے وکیل بنا دے اور وکیل دو گواہوں کی موجودگی میں بہ حیثیت وکیل ایجاب وقبول کا فریضہ انجام دے، مثلاً ہندہ، زید کو ٹیلی فون کردے کہ میں تم کو اس بات کا وکیل بناتی ہوں کہ تم اپنے آپ سے میرا نکاح کردو۔ اب زید یہ کرے کہ دو گواہوں کی موجودگی میں کہے کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلانہ بنت فلاں سے نکاح کرلیا، تو نکاح ہوجائے گا۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ گواہان اس عورت سے واقف اور متعارف ہوں۔

q احکام القرآن للجصاص: ۳/۳۲۳ بیروت w کتاب الآثار: ص ۱۵۶ e فتح القدیر: ۳/۲۳۰

"إمرأة وكلت رجلا بأن يزوجها من نفسه فقال الوكيل اشهدوا انى قد تزو جت فلانة من نفسي إن لم يعرف الشهود فلانة لا يجوز النكاح مالم يذكر إسمها و إسم ابيها وجدها و إن عرف الشهود فلانة وعرفوا أنه ارادبه تلك المرأة يجوز." 1

کوئی عورت کسی مرد کو اس بات کا وکیل بنائے کہ وہ اپنے آپ سے اس کا نکاح کر لے پھر وہ وکیل کہے کہ گواہ رہو کہ میں نے فلاں خاتون کا اپنے آپ سے نکاح کر لیا، تو اگر گواہ اس عورت کو نہ جانتے ہوں تو اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک کہ وہ عورت کا اور اس کے باپ اور دادا کا نام ذکر نہ کردے اور اگر گواہ اس خاتون کو پہچان لیں کہ وہی عورت ہے اور مرد اسی سے نکاح کا ارادہ کر رہا ہے تو جائز ہے۔

طرفین ایک دوسرے کو نکاح کا وکیل بنانے کے بجائے ایک فریق کسی کو نکاح کا وکیل بنادے اور دوسرے فریق کے سامنے بہ حیثیت وکیل ایجاب کرے اور دوسرا فریق قبول کر لے تو بھی نکاح منعقد ہو جائے گا۔

غیر عربی لفظوں سے نکاح وطلاق

شریعت کا اصول یہ ہے کہ جو امور ذکر سے متعلق ہیں ان میں الفاظ ومعانی دونوں ہی مقصود ہوتے ہیں۔ مثلاً قرآن مجید، نماز وغیرہ جس میں تلاوت قرآن اور بعض اذکار واجب ہیں۔ اگر ان میں اس کی بجائے اس کا ترجمہ پڑھ دیا جائے تو صحیح تر قول کے مطابق درست نہ ہوگا۔ لیکن عام گفتگو اور معاملات میں عربی ہی کے الفاظ کی کوئی خصوصیت نہیں ہے جیسے خریدنا، بیچنا، ہبہ کرنا وغیرہ۔

نکاح وطلاق بھی ان ہی معاملات میں سے ہے۔ وہ تمام الفاظ جن سے کسی بھی زبان میں نکاح وطلاق کا مفہوم واضح ہو جاتا ہے۔ نکاح ہو جانے اور طلاق ہونے کے لئے کافی ہوں گے۔ طلاق کے لئے کسی دوسری زبان کا ایسا لفظ استعمال کیا جائے جو خاص اسی مفہوم کو ادا کرتا ہو اور اس کو بولنے کے بعد کسی اور طرف ذہن جاتا ہی نہ ہو تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی یعنی اس طلاق کے بعد بیوی کو لوٹا لینے کا حق باقی رہے گا اور اگر ایسے غیر عربی الفاظ سے طلاق دی ہے جو متعدد مفہوم کا احتمال رکھتے ہیں اور بولنے والے کی نیت طلاق کی ہو تو طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر لفظ تو ایسے ہی ہوں جس کے کئی مفہوم ہو سکتے ہیں لیکن طلاق کے مفہوم میں اس کا اتنا غالب استعمال ہونے لگا ہو کہ فوراً ذہن اسی طرف جائے تو طلاق تو اس سے بلانیت واقع ہوگی لیکن ہوگی طلاق بائن۔ جیسا کہ علامہ شامی Ã

q ردالمحتار: ۴۵۳/۳ w الروافض ان كان يسب الشيخين ويلعنهما فهو كافر: خلاصة الفتاوى: ۳۸۱/۴
e خلاصة الفتاوى: ۶/۲

نے لفظ حرام کے ذریعہ بلانیت طلاق بائن واقع قرار دی ہے۔

کیا خون سے حرمتِ نسب ثابت ہوگی؟

کبھی دواءً ایک شخص کا خون دوسرے آدمی کے جسم میں چڑھایا جاتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ایسی صورت میں وہ دونوں ایک دوسرے کے لئے حرام ہوجائیں گے اوران دونوں کا نکاح باہم درست ہوگا یانہیں؟ جب کہ فقہاء È دودھ کی وجہ سے حرمت پیدا ہوجانے کے قائل ہیں اوراس کی وجہ یہی بیان کرتے ہیں کہ جب دودھ پلانے والی کے جسم کا ایک جزو، دودھ پینے والے کے جسم میں گیا تو گویا اب وہ دودھ پلانے والی کا اسی طرح جزو ہوگیا جیسے بچہ اپنے ماں باپ کا۔

جواب یہ ہے کہ حرمت پیدا نہ ہوگی۔ ایک تو اس لئے کہ دودھ کی وجہ سے حرمت کا پیدا ہوجانا ایک خلاف قیاس بات ہے۔ اگر شریعت کا یہ حکم نازل نہ ہوتا تو ہم آپ اپنی عقل سے اس کو نہ سمجھ سکتے اس لئے دوسری چیزوں کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ دوسرے شیرخوار بچے کو دودھ دینا بطور غذا کے ہے نہ کہ بطور دوا کے۔ اور خون چڑھانا دوا کے طور پر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مدت رضاعت گزر جانے کے بعد جب آدمی اپنی غذا کے لئے عورت کے دودھ کا محتاج نہ رہے اور دواءً اس کا دودھ کسی ذریعہ سے استعمال کرلے تو اس کی وجہ سے حرمت پیدا نہیں ہوتی۔

پھر جو حکم خون کا ہے وہی حکم حرمت کے معاملے میں اعضاء کی تبدیلی اور پیوندکاری کا بھی ہوگا۔

نکاح میں گانے بجانے کا حکم

گانا بجانا اورنغمہ وسرود اسلام میں ایک ناپسندیدہ چیز ہے۔ فقہاءِ احناف È نے اس کو مطلقاً ناجائز قرار دیا ہے۔[1]

علامہ عبدالرشید طاہر البخاری Ã فرماتے ہیں:

"استماع صوت الملاهی کالضرب بالقصب وغیرہ حرام لانہ من الملاهی وقال علیہ الصلوۃ والسلام استماع الملاهی معصیة والجلوس علیها فسوق والتلذذ بها من الکفر، هذا علی وجه التهدید لکن وجب علیه أن یجتهد حتی لا یسمع" [1]

D: "ڈھول جیسی نوعیت کے باجوں کی آواز سننا حرام ہے۔ کیوں کہ اس طرح کے ساز انسان میں

q درمختار ورد المحتار: ۴۸۴/۲

w خلاصۃ الفتاوی: ۴۸/۲ الفصل السابع عشر فی النکاح بالکتاب ودرمختار: ۴۳۴/۲

غفلت پیدا کرتے ہیں، جناب نبی کریم ® کا ارشاد ہے کہ باجے سننا معصیت ہے اور گانے کی محفلوں میں شرکت کرنا کارِ معصیت ہے اور اس سے لذت اندوز ہونا کافروں کے اعمال میں سے ہے آپ § نے یہ بات از راہ تہدید کہی ہے۔ تاہم واجب ہے کہ حتی المقدور گانا سننے سے بچے۔"

اور شامی میں ہے:

"استماع ضرب الدف والمزمار وغير ذلک حرام." [2]

D: "دف اور مزمار وغیرہ کے ساز کا سننا حرام ہے۔"

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فقہاء È نے یہ حکم عام حالات کے لئے لکھا ہے۔ جہاں تک شادی کی بات ہے تو اس میں دف اور اچھے اشعار کا ثبوت خود احادیث سے ہے۔ چنانچہ حضرت ربیع بنت معوذ بن عفراء « سے مروی ہے کہ ان کی شادی کے موقع پر حضور § تشریف لائے اور ان کے سامنے ہی چند چھوٹی بچیاں دف بجا رہی تھیں اور غزوۂ بدر میں میرے آباء و اجداد کی بہادری کا تذکرہ کر رہی تھیں۔[3]

ایک اور روایت میں ہے کہ آپ § نے نکاح کے موقع پر دف بجانے کا حکم دیا۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک انصاریہ ° کی شادی میں حضور § نے حضرت عائشہ ° سے اس خواہش کا اظہار کیا کہ تم نے دلہن کے ساتھ کسی ایسی عورت کو کیوں نہیں بھیجا جو اس طرح گاتی ہو: "اتيـــنـــا كـــم اتيـــنـــا كـــم فـــحيـ وحياكم." [4]

اس سے معلوم ہوا کہ اچھے اشعار پڑھنے کی اجازت ہے۔ حضرت ابو مسعود ؓ انصاری اور قرظہ بن کعب ؓ جو بدر میں شریک ہونے والے صحابہ [1] میں سے ہیں ان سے بھی شادی کے موقع پر کمسن بچیوں کے اشعار سننے ثابت ہیں[5] اور فتاویٰ عالمگیری کی عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ شادی کے موقع پر اور عید کے دن دف بجانے کی اجازت ہے۔[6]

لیکن بیہودہ، عشقیہ، گالیوں اور طعنوں پر مشتمل اشعار پڑھنا، بالغ یا مشتہات بچیوں کا اجنبیوں تک اپنی آواز پہنچانا، دف کے علاوہ کسی اور چیز سے اپنی آواز ہم آہنگ کرنا جیسے ہارمونیم، طبلے، باجے وغیرہ مطلقاً حرام، ناجائز اور شدید گناہ اور معصیت کے کام ہیں اور ہمارے زمانے میں دف کی اجازت سے قوی اندیشہ ہے بلکہ مشاہدہ ہے کہ ان ساری برائیوں کو راہ مل جاتی ہے۔ اس لئے ہمارے زمانے میں اس کی اجازت نہیں دینی چاہئے اور اس سے بچنا چاہئے۔ اسی طرف مولانا تھانوی Ã کا بھی رجحان ہے[1] دعائیہ اور صالح و داعی اشعار پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

q خلاصة الفتاوى: ۱۵/۲

B

مہر کی کم سے کم مقدار

حنفیہ Ā کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار ۱۰ درہم ہے۔ اس سے کم مقدار میں مہر باندھنا معتبر نہیں اور متعین کرلیا تب بھی کم سے کم ۱۰ درہم بہ طور مہر واجب ہوگا۔ دس درہم کا وزن دو تولہ ۲/۱۷ ماشہ مانا گیا ہے اور ایک تولہ ۱۱ء۶۶۴ (گیارہ گرام ۶۶۴ ملی گرام) کے برابر ہوتا ہے۔ اس طرح موجودہ مروجہ اوزان میں ۱۰ درہم ۳۰ء۶۱۸ (۳۰ گرام ۶۱۸ ملی گرام) کے مساوی ہے، اتنی چاندی یا اس کی قیمت مہر کی کم سے کم مقدار ہوگی، اس سے کم مہر مقرر کیا تو درست نہیں۔

مہر فاطمی

صاحبزادی رسول حضرت فاطمہ ° کا مہر پانچ سو درہم تھا، چنانچہ محمد بن ابراہیم Ā سے مروی ہے:

”کان صداق بنات رسول اللّٰہ و نسائہ خمس مأۃ درھم اثنتی عشرۃ اوقیۃ و نصفا.“ 2

D: ”رسول اللہ § کی صاحبزادیوں اور ازواج کا مہر پانچ سو درہم یعنی ساڑھے بارہ اوقیہ تھا۔“

اور مشہور محدث امام نووی Ā فرماتے ہیں:

”المستحب أن لا یزید علی خمس مأۃ درھم وھو صداق أزواج النبی و بناتہ.“ 3

D: ”مستحب ہے کہ مہر پانچ سو درہم سے زیادہ نہ ہو، جو آپ § کی ازواج اور صاحبزادیوں کا مہر تھا۔“

موجودہ اوزان کے اعتبار سے مفتی محمد شفیع صاحب Ā نے اس کو ۱۳۱ تولہ ۳ ماشہ چاندی کے برابر مانا ہے[1] ...... جو گرام کے مروجہ پیمانہ کے لحاظ سے ایک کلو، ۵۳۰ گرام نوسو ملی گرام (۱ء۵۳۰ء۹۰۰) کے برابر ہوتا ہے۔ یہ بھی خیال رہے کہ آج کل ۱۲ گرام کا تولہ مروج نہیں ہے، بلکہ ۱۰ گرام کے تولہ کے حساب سے سونا چاندی کی خرید و فروخت ہوتی ہے، اس لحاظ سے مہر فاطمی قریب ۱۵۴ تولہ چاندی ہو جائے گا۔

جہیز کی حیثیت

q فتاویٰ عالمگیری: ۴۳/۲

سامان جہیز کے طور پر لڑکی کے والدین جو کچھ اسے دیتے ہیں اس کی حیثیت کیا ہوتی ہے؟ کیا اسے بیوی کی ملک سمجھا جائے گا یا شوہر کی؟

اس کا مدار دراصل عرف اور اشیاء کی نوعیت پر ہے۔ جو چیزیں خالصۃً مردوں کے استعمال کی ہیں وہ تو مردوں ہی کی ہوں گی۔ مثلاً نوشہ کا لباس اور گھڑی وغیرہ اور جو عورتوں کے استعمال کی ہیں جیسے زنانی کپڑے، زیورات وغیرہ تو وہ ان ہی کے شمار ہوں گے۔

بچ رہے مشترک نوعیت کے سامان، فرنیچر وغیرہ۔ تو اگر نیت داماد کو ہبہ کرنے کی تھی تو وہ اس کا مالک ہو گیا اور اگر خدانخواستہ زوجین میں تفریق ہوئی تب بھی واپسی کا مطالبہ کرنے کی کوئی گنجائش نہیں رہے گی۔

ہمارے یہاں عرف میں عموماً مقصد خود اپنی بچی کو ایسے سامان دینا ہوتا ہے اس لئے بچی ہی اس کی مالک سمجھی جائے گی اور علاحدگی کے وقت یا اس سے پہلے بھی اسے اپنی سسرال سے واپس لانے کی مجاز ہوگی۔

فقہاء کی عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء جہیز پر عورت کو مالکانہ حقوق حاصل ہوں گے۔

''إمرأة دفعت متاعالها الی الزوج وقالت ایں رافروش ودر کتخدائی خرچ کن ففعل هل علیه قیمته لها نعم کذا فی فتاوی الخجندی.'' 2

ایک خاتون نے شوہر کو اپنا سامان دیا اور کہا کہ اسے فروخت کر دو اور نکاح میں خرچ کرو پھر اس نے ایسا کیا تو کیا مرد پر اپنی عورت کے یہ پیسے واجب ہوں گے؟ ہاں، ایسا ہی فتویٰ خجندی میں ہے۔

ہمبستری میں نرودھ ولوپ کا استعمال

موجودہ زمانے میں بچوں کی تعداد میں تحدید اور کمی کی غرض سے بعض مخصوص قسم کے ربر استعمال کئے جاتے ہیں۔ ان ربر کی ٹوپیوں میں ایک تو وہ ہوتی ہے جسے خود مرد اپنے عضو مخصوص پر پہنا لیتا ہے، اس کو نرودھ کہتے ہیں۔ دوسرے وہ جسے عورت کے فم رحم پر پہنایا جاتا ہے تاکہ مادہ اندر داخل نہ ہو سکے۔ اس کو ''لوپ'' کہا جاتا ہے۔ یہ صورت گو کہ نئی ہے مگر چوں کہ کم اولاد ہونے کا جذبہ بہت قدیم اور پرانا ہے۔ اس لئے ہمیں اسلام کے ابتدائی عہد میں بھی اس کی نظیر ملتی ہے۔

اسلام سے پہلے لوگ اس کے لئے ''عزل'' کا طریقہ اختیار کرتے تھے۔ عزل یہ ہے کہ ہمبستری کے دوران

---

q خلاصة الفتاویٰ: ۳۴۵/۴ کتاب الکراهیة، الفصل، فیما یتعلق المعاصی w رد المحتار: ۲۴۹/۵

e بخاری عن ربیع: ۷۷۳/۲ باب ضرب الدف فی النکاح r ابن ماجه عن ابن عباس رضی اللّٰه تعالٰی عنه: ۱۳۷/۱ باب الغناء والدف (ہم تمہارے پاس آئے ہم تمہارے پاس آئے ہم کو اور تم کو مبارک ہو) t نسائی عن عامر بن سعد: ۹۲/۲ باب اللهو والغناء عندالعرس y فتاویٰ عالمگیری: ۳۵۲/۵ الباب السابع عشر فی الغناء واللهو

جب انزال کا وقت آئے تو مرد اپنا عضو مخصوص باہر نکال لے۔ احادیث میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے۔ مگر اس کا حکم کیا ہوگا؟

اس سلسلہ میں احادیث مختلف ہیں۔ بعض احادیث سے مطلقاً جواز معلوم ہوتا ہے اور اکثر فقہاء احناف È کا اسی طرف رجحان ہے۔ بشرطیکہ بیوی کی اجازت سے ہو بعض حضرات مکروہ قرار دیتے ہیں۔ اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے اور زیادہ تر احادیث بھی ایسی ہی منقول ہیں اور بعض احادیث سے تو بالکل حرمت معلوم ہوتی ہے۔ مثلاً یہ کہ بعض روایات میں اس کو ''مَوّودت'' (بچوں کو زندہ در گور کرنا) قرار دیا گیا ہے۔

زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ بلا عذر عزل کرنا کراہت سے خالی نہیں، بالخصوص اس وقت جب کہ محض معاشی حالات کے پیش نظر اولاد سے بچنا مقصود ہو اور محققین فقہاء احناف È کو بھی اس کا اعتراف ہے۔ چنانچہ ملا علی قاری Ã المتوفی ۱۰۱۴ھ حدیث کے اس فقرہ ''ذالک الوأد الخفی'' کی توجیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''ذالک لا یدل علی حرمة العزل بل یدل علی کراهته.'' 1

D: ''یہ عزل کی حرمت کو نہیں بتلاتا ہے بلکہ محض کراہت کو بتاتا ہے۔''

اس سے معلوم ہوا کہ نرودھ اور لوپ کا استعمال مکروہ ہے، بالخصوص اس وقت جب کہ یہ محض معاشی پریشانی کے احساس پر مبنی ہو۔ البتہ کسی عذر کی بناء پر ہو تو اجازت ہے۔ مثلاً حمل ٹھہر جانے کی وجہ سے شیر خوار بچہ کے دودھ سے محروم ہو جانے کا اندیشہ ہو یا حمل ٹھہر جانے میں عورت کی صحت کو معمول سے زیادہ خطرہ لاحق ہو البتہ ان اعذار کے باعث بھی جب نرودھ کا استعمال کرے تو بیوی سے اجازت لے لینی چاہئے کہ عزل میں بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ عورت کی جنسی تسکین پر اس کا اثر پڑتا ہے۔

مانعِ حمل دوائیں

ضبطِ تولید کی دوسری صورت یہ ہے کہ مادہ منویہ تو عورت کے رحم میں پہنچ جائے مگر ایسی دواؤں کا استعمال کیا جائے کہ استقرارِ حمل نہ ہو سکے۔ فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت بھی عام حالات میں ناجائز ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ ابھی مادہ روح اور زندگی سے خالی ہے، اس لئے اس کو برباد کر دینا ''اصطلاحی قتل'' کے زمرہ میں نہیں آئے گا لیکن اگر اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا تو کچھ مدّت گزرنے پر وہی ایک زندہ نفس کی شکل اختیار کر لیتا۔ اس لئے مآل کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کو قتل نفس کے مرادف سمجھا جائے گا۔ شمس الائمہ سرخسی Ã نے اسی کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے:

---

q دیکھئے: امداد الفتاویٰ: ۲۹۱/۲ w طبقات ابن سعد: ۲۲/۸ e شرح مهذب: ۳۲۷/۱۶

عورت کے رحم میں جا کر نطفہ جب تک خراب نہ ہو زندگی کی صلاحیت رکھتا ہے، اس لئے اس کو ضائع کرنے کی صورت میں اسے ایک زندہ شخص قرار دیا جائے گا اور اس کا ضمان واجب ہوگا جیسے کہ کوئی شخص حالتِ احرام میں شکار کا انڈا توڑ دے تو اس پر وہی جزا (تاوان) واجب ہوتی ہے جو ایک شکار کے مار ڈالنے کی ہوتی ہے۔[1]

محمد احمد علیش مالکی Ã نے بھی ان تمام صورتوں کو جن کا مقصد استقرارِ حمل کو روکنا ہو، ناجائز قرار دیا ہے اور ایسی دواؤں کے ناجائز ہونے کی تصریح کی ہے۔ فرماتے ہیں:

منع حمل کے لئے دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے اور جب منی رحم میں داخل ہو جائے تو زن وشو کو یا ان میں سے کسی ایک کو بھی ایسی دوا کا استعمال جائز نہیں ہے اور آقا کے لئے بھی اپنی باندی کے معاملہ میں انسانی ڈھانچہ مکمل ہونے سے پہلے پہلے اسقاط کی تدبیریں اختیار کرنا مشہور مذہب کے مطابق جائز نہیں ہے۔[2]

اس بارے میں امام غزالی Ã کی رائے یہ ہے کہ:

وجود انسانی کا سب سے پہلا مرحلہ یہ ہے کہ نطفہ رحم میں جا کر عورت کی منی کے ساتھ مل جائے اور زندگی کو قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اس کا برباد کر دینا گناہ ہے۔[3]

ان تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ بلا کسی عذر کے محض اولاد سے بچنے کے لئے ایسے ذرائع کا استعمال جائز نہیں ہے۔

اسقاطِ حمل

روح اور آثارِ زندگی پیدا ہو جانے کے بعد اسقاطِ حمل کی حرمت میں تو شرعاً کسی کلام کی گنجائش ہی نہیں ہے اس لئے کہ جب حمل میں زندگی پیدا ہو گئی تو ایک زندہ نفس اور اس کے درمیان اس کے سوا اور کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا کہ ایک پردۂ رحم کے غلاف میں ہے اور دوسرا اس دنیائے آب وگل میں آ چکا ہے۔ قتل نام ہے کسی زندہ وجود کو زندگی سے محروم کر دینے کا۔ یہ جرم اگر بطن مادر میں ہو تو بھی قتل ہے اور تلوار اور لاٹھی کا سہارا لیا جائے تو بھی قتل ہے: لاتـــــقتـــلـــوا اولادکـــــ کے مخاطب اگر بچوں کو زندہ درگور کر دینے والے ہو سکتے ہیں تو آخر وہ لوگ اس سے کیوں کر دامن کش ہو سکتے ہیں جو رحم مادر میں پلنے والے بچوں کو زندگی کی نعمت سے محروم کر دیں۔ اسی لئے فقہاء È نے بالاتفاق اس صورت میں اسقاط کو ناجائز اور حرام قرار دیا ہے۔ حافظ ابن تیمیہ Ã لکھتے ہیں:

"اسقـاط الـحـمـل حـرام بـاجـمـاع الـمسـلـمـين وهو من الوأد الذى قال تعالىٰ فيه واذا الموء ودة سئلت بأى ذنب قتلت." 1

q جواهر الفقه: ۱/۴۲۴ w الفتاویٰ الهنديه: ۱/۳۲۸ الفصل السادس عشرفى جهاز البنت

D: ''اسقاطِ حمل بالاجماع حرام ہے اور وہ اسی نفس کشی میں داخل ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ قیامت کے دن زندہ دفن کردی جانے والی معصوم بچیوں سے سوال کیا جائے گا کہ آخر تمہیں کس جرم میں قتل کر دیا گیا۔''

جہاں تک زندگی اور روح پیدا ہونے سے پہلے اسقاطِ حمل کی بات ہے تو یہ پہلے ذکر کی گئی صورت کے درجہ کا گناہ تو نہیں ہے لیکن ہے ناجائز ہی۔ چنانچہ ''دررالاحکام'' میں ہے:

''الجنین الذی استبان بعض خلقه بمنزلة الجنین التام.''

D: ''ایسا حمل جس کے بعض اعضاء دیکھنے میں آ جائیں۔ کامل الخلقت وجود کے درجہ میں ہے۔''

اسی اصول کی روشنی میں فقہاء È نے لکھا ہے کہ اگر تکمیل خلقت سے پہلے ہی حمل ساقط کر دیا جائے تو شرعاً وہی ضمان واجب ہوتا ہے جو ایک کامل الخلقت حمل ضائع کرنے کی صورت میں واجب ہوتا ہے:

جس نے کسی حاملہ کے پیٹ پر مارا اور حمل ساقط ہو گیا تو چاہے اس کی تخلیق پوری ہو گئی ہو یا ابھی پوری نہ ہو سکی ہو۔ بالاجماع غرہ (ایک غلام یا باندی کا دینا) واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اس سے ایک کامل انسان کی تخلیق متوقع تھی۔

ممکن ہے کہ یہاں یہ اشکال پیدا ہو کہ چوں کہ ایک دوسرا آدمی کسی کے ساتھ اس کی رضامندی کے بغیر جبراً اور ظلماً یہ حرکتیں کرتا ہے اس لئے اس کو جرم قرار دیا گیا ہے، اس کے برخلاف اگر کوئی ازخود اپنی مرضی سے ایسا کرے تو اس کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا؟

اس سلسلہ میں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اسلام میں انسان خود اپنے جسم کا بھی مالک نہیں ہے۔ اس کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے بدن کے کسی عضو کو کاٹ ڈالے یا خودکشی کر لے۔ اس لئے جب یہ حرکتیں دوسروں کے لئے جرم ہیں تو شریعت خود اس کو بھی مجرم ٹھہراتی ہے اور سزا کا مستحق قرار دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض فقہاء نے ایسی حرکتوں کے ارتکاب پر عورت کو قاتلہ قرار دیا ہے۔

چنانچہ ابن عابدین شامی Ã فرماتے ہیں:

''ولا یخفی أنها تأثم القتل لو استبان خلقه ومات بفعلها'' 1

D: ''اور یہ بات ظاہر ہے کہ آثار خلقت کے ظہور کے بعد اگر پیٹ کا بچہ عورت کی حرکت سے مر گیا تو اس کو قتل کا گناہ ہوگا۔''

ابراہیم نخعی Ã سے اسقاطِ حمل کے سلسلہ میں منقول ہے:

ابراہیم نخعی Ã نے ایسی عورت کے سلسلہ میں جس نے دوا پی کر یا کچھ داخل کر کے اپنا حمل ساقط

q مرقاۃ المفاتیح: ۴۴۱/۲

کرلیا ہو، کہا ہے کہ کفارہ دے اور اس پر ایک غرہ (غلام یا باندی خرید کر آزاد کرنا) واجب ہے[2]

قاضی خاں Ã نے تو اس سلسلہ میں بڑی عمدہ بات لکھی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اسقاط حمل اگر زندگی پیدا ہونے کے بعد ہو تو ظاہر ہے اس کی حرمت میں کوئی کلام ہو ہی نہیں سکتا۔ لیکن اگر زندگی کے ظہور سے پہلے ہی اسقاط ہو تب بھی جائز نہیں ہوگا اس لئے کہ جب تک روح نہ پیدا ہو جائے حمل کو عورت ہی کا ایک جز و اور حصہ بدن تصور کیا جائے گا اور جس طرح کسی کا قتل درست نہیں ہے اسی طرح اپنے جسم کے کسی حصہ کو کاٹ پھینکنا بھی حرام ہے۔[3]

ان باتوں کی روشنی میں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کسی ناگزیر عذر اور غیر معمولی مجبوری کے بغیر کسی بھی مرحلہ میں اسقاطِ حمل شرعاً جائز نہیں ہے۔

نس بندی

ضبط ولادت کی ایک صورت نس بندی بھی ہے۔ یعنی ایسا آپریشن جس سے دائمی طور پر قوتِ تولید ختم ہو جائے اور توالد و تناسل کی اہلیت باقی نہ رہے۔

زمانۂ جاہلیت میں قوتِ تولید کے خاتمہ کے لئے اختصاء کی صورت اختیار کی جاتی تھی۔ اختصاء کا مطلب یہ ہے کہ آدمی کے فوطوں کی وہ گولیاں نکال ڈالی جائیں۔ جو جنسی صلاحیت اور خاص کر قوتِ تولید کا اصل سرچشمہ ہیں۔ خود آنحضور § سے بعض صحابہ [1] نے اس کی اجازت چاہی تا کہ دنیا سے کنارہ کش ہو کر زیادہ سے زیادہ اللہ کی عبادت کر سکیں لیکن آپ § نے سختی سے منع فرمایا۔ چنانچہ تمام فقہاء È کا اس کے حرام ہونے پر اتفاق ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کسی کو خصی کر دیا تو اس پر وہی تاوان واجب ہوتا ہے جو ایک آدمی کے قتل پر واجب ہوتا ہے۔ شیخ الاسلام شرف الدین موسیٰ مقدسی حنبلی Ã دیت واجب کرنے والی چیزوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اور شل ہو جانے والے اعضاء کا اور وہ یہ ہے کہ ہاتھ پاؤں، مرد کا آلہ تناسل، چھاتی وغیرہ کی منفعت فوت ہو جائے تو تاوان واجب ہوگا۔[1]

اس سلسلہ میں عام طور پر یہ مغالطہ دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اختصاء اور نس بندی میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ آپریشن میں اشتہاء وقوت جماع باقی رہتی ہے، صرف قوتِ تولید ختم ہو جاتی ہے اور اختصاء میں نہ شہوت رہتی ہے اور نہ جماع پر قدرت۔

یہ اعتراض غلط ہے۔ اس لئے کہ قوتِ جماع کا ختم کرنا اور قوتِ تولید کا ختم کرنا، یہ دونوں بجائے خود دو مستقل

---

q سرخسی المبسوط: ۸۷/۲۶ w احمد علیش: فتح العلی المالک: ۳۹۹/۱ e احیاء العلوم: ۵۳/۲

جرم ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اختصاء میں یہ دونوں چیزیں ختم ہوجاتی ہیں۔ فقہاء È نے اس سلسلہ میں جو اصول بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ کسی بھی منفعت کو ختم کر دینا حرام اور موجبِ دیت ہے چاہے اس کا تعلق جماع سے ہو یا تولید سے۔ علامہ علاء الدین کاسانی Ã فرماتے ہیں:

وہ صورتیں جن میں مکمل دیت واجب ہوتی ہے ان میں دو باتوں پر غور کرنا ہے، ایک سبب اور دوسرے شرائط۔ دیت کے واجب ہونے کا سبب اس نفع سے مکمل محرومی ہے جو کسی عضو کا مقصود ہوتا ہے، نفع کا فقدان اور محروم ہونا دو صورتوں میں ہوگا: ایک تو یہ کہ عضو کو جسم سے علاحدہ کر دیا جائے، دوسرے یہ کہ عضو تو باقی رہے لیکن اس سے جو کام لیا جانا مقصود ہو وہ اس کام کے لائق نہ رہے[2]

آ گے خود علامہ کاسانی Ã نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسی زمرے میں یہ صورت بھی آتی ہے کہ کسی کا آلۂ تناسل تو باقی رہے مگر توالد و تناسل کی قوت برباد کر دی جائے۔ یہ جزئیہ موجودہ نسبندی پر پوری طرح صادق آتا ہے۔

غرض کہ نسبندی جو مرد و عورت کی قوتِ تولید کو دائمی طور پر ختم کر دینے کا ذریعہ ہے قرآن وحدیث کی رو سے ایک غیر اسلامی طریق کار ہے اور اس کے ناجائز و حرام ہونے پر سبھوں کا اتفاق ہے۔

فطری ضبطِ تولید

حیض (MENCESS) کے بعد طبّی تحقیق کے مطابق کچھ ایام ایسے ہوتے ہیں جن میں عورتوں کو حمل نہیں ٹھہرتا، کسی مصنوعی ذریعہ کے استعمال کے بغیر اگر خاص کر ان ہی دنوں میں آدمی اپنی بیوی سے جنسی تعلقات قائم کرے اور جن ایام میں استقرارِ حمل کا امکان ہو ان میں جنسی تعلقات سے احتراز کیا جائے تو فطری طور پر بچوں کی پیدائش پر روک لگ جائے گی۔ سوال یہ ہے کہ یہ طریق کار اختیار کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

میرے خیال میں بجائے خود اس طرز عمل میں تو کوئی قباحت نہیں ہے کہ آدمی بعض ایام میں بیوی سے ملے اور بعض ایام میں نہ ملے، البتہ اب اس شخص کی نیت پر یہ صورت موقوف رہے گی۔ اگر وہ غیر ارادی طور پر ایسا کر گزرا یا کسی جائز مقصد کے لئے ایسا کر گزرا تو کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن اگر معاش کا بے جا خوف یا کوئی دوسرا غیر شرعی جذبہ کارفرما ہو تو ظاہر ہے اس صورت کا اختیار کرنا بھی ایک غیر شرعی طریقہ ہوگا۔ رسول اللہ § نے فرمایا: "انـــــمـــــا الاعمال بالنیات" (تمام اعمال کا دارومدار نیت اور ارادہ پر ہے[1])

q فتاویٰ ابن تیمیہ: ۲۱۷/۴

B

نشہ آور دواؤں کے استعمال کے بعد طلاق

اگر کسی شخص نے یہ جانے بغیر کسی نشہ آور شئی کا استعمال کرلیا کہ وہ نشہ آور ہے یا دوا کھالی جس سے نشہ پیدا ہوگیا پھر ہوش وحواس جاتا رہا۔اسی حالت میں طلاق دے دی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

شیخ عبدالرشید بخاری Ã (متوفی ۵۴۲ھ) لکھتے ہیں:

''ذکر عبدالعزیز الترمذی قال سئلت أبا حنیفة و سفیان عن رجل شرب البنج فارتفع الی رأسه فطلق امرأته قالا إن کان حین یشرب یعلم انه ماهی فهی طالق وان لم یعلم لم تطلق ولو ذهب عقله من دواء لا تطلق'' 2

D: ''عبدالعزیز ترمذی Ã نے ذکر کیا کہ میں نے امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری Ç سے بھنگ پینے والے کے بارے میں دریافت کیا جس کے دماغ تک اس کا اثر پہنچ جائے اور وہ اپنی بیوی کو طلاق دے دے،ان حضرات نے جواب دیا کہ اگر اس نے یہ جاننے کے باوجود پیا کہ وہ کیا ہے تو طلاق واقع ہوجائے گی اور اگر اس سے واقف ہی نہ تھا تو طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر کسی دوا کے استعمال کی وجہ سے عقل چلی گئی تو بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔''

اسی سے ان دواؤں کے بعد نشہ کی حالت میں طلاق دینے کا حکم معلوم ہوگیا جس میں الکحل ہو۔

بلڈ پریشر کی حالت میں طلاق

بعض لوگ بلڈ پریشر کے مریض ہوتے ہیں۔جب بی پی بڑھتا ہے تو دماغی کیفیت غیر متوازن ہوجاتی ہے،تو اگر واقعی کوئی شخص مرض کی وجہ سے عقلی توازن سے محروم ہوجائے اور ماہر ومعتبر ڈاکٹر اس کی تصدیق کریں تو اس حالت میں دی گئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔علامہ شامی Ã نے حالت جنون کی طلاق پر گفتگو کرتے ہوئے جنون کے اسباب کا بھی ذکر کیا ہے،اور من جملہ ان کے ایک یہ ہے کہ

''وأماخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط أو آفة.'' 1

طلاق بذریعہ ٹیلی فون یا ٹیلی گرام

q ردالمحتار: ۵/۵۱۹ w ابن حزم: المحلی: ۱۲/۳۷۸ e فتاویٰ قاضی خان: کتاب الحظر والاباحة

طلاق کے لئے بیوی کی موجودگی ضروری نہیں۔ وہ جس وقت اور جہاں بھی بیوی کی طرف نسبت کر کے طلاق کے الفاظ کہہ دے یا لکھ دے، طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے اگر کوئی شخص ٹیلی فون سے یا تار کی وساطت سے طلاق دے دے، تب بھی طلاق واقع ہو جائے گی، البتہ محض فون کی آواز یا ٹیلی گرام کی تحریر اس کو ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہے۔ اس لئے کہ دو آوازوں میں کافی مماثلت اور یکسانیت پائی جاتی ہے۔ تار میں تو خود اس شخص کی تحریر بھی نہیں ہوتی بلکہ ایک تیسرے ہی شخص کی تحریر ہوتی ہے اور اس کا کوئی تیقن بھی نہیں ہوتا کہ جس کی طرف یہ تحریر منسوب ہے، واقعی اس کے حکم سے لکھی گئی ہے نہ محکمہ پوسٹ و ٹیلی گرام اس کی تحقیق ہی کرتا ہے کہ جو شخص یہ ٹیلی گرام کر رہا ہے کیا یہ واقعی اس نام کا آدمی ہے۔

اس لئے محض فون یا ٹیلی گرام سے طلاق ثابت نہیں ہو سکتی۔ اگر شوہر کو انکار ہو کہ اس نے فون نہیں کیا تھا یا تار نہیں دیا تھا تو اب طلاق واقع نہ ہوگی۔ عورت کے لئے جائز ہوگا کہ وہ اپنا نفس مرد کے حوالے کر دے۔ مرد اگر جھوٹ بول رہا ہے تو عند اللہ سخت گنہگار ہوگا اور زانی قرار پائے گا۔ ہاں اگر مرد کو خود ہی اقرار ہو یا دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں موجود ہوں جو اس بات کی شہادت دیں کہ انہوں نے خود مرد کو فون کرتے ہوئے دیکھا اور سنا ہے یا ٹیلی گرام کراتے ہوئے دیکھا اور سنا ہے تو اب شرعی اصول کے مطابق طلاق ثابت ہو جائے گی۔ واللہ اعلم Š

q الاقناع: ۲۲۸/۴ w بدائع الصنائع: ۹۳/۱

زیبائش و آرائش

خضابی کنگھی کا استعمال

حضور § نے بالوں کے لئے خضاب کے استعمال کو پسند فرمایا ہے، بالخصوص اس لئے بھی کہ اسلام کے ابتدائی عہد میں یہود و نصاریٰ خضاب نہیں لگاتے تھے[1]...... لیکن سیاہ خضاب کا استعمال ناپسند فرمایا ہے۔ فتح مکہ کے موقع سے حضرت ابوبکر صدیق ؓ کے والد حضرت ابوقحافہ ؓ لائے گئے جن کے ڈاڑھی اور سر کے بال بالکل سفید ہو گئے تھے۔ آپ § نے دیکھا تو ارشاد فرمایا کہ کسی خضاب سے ان کا رنگ بدلا جائے، البتہ سیاہ خضاب کے استعمال سے پرہیز کیا جائے "اجتنبوا السواد"[2]..... ایک حدیث میں ارشاد ہے کہ سیاہ خضاب لگانے والے جنت کی بو سے بھی محروم ہوں گے[3]...... مہندی اور زرد رنگ کے خضاب کو آپ § نے پسند فرمایا ہے[4]...... اس لئے فقہاء احناف È نے سیاہ خضاب کے استعمال کو مکروہ قرار دیا ہے: "ویکره الخضاب بالسواد"[5]...... سیاہ خضاب کے مذموم ہونے پر تمام ہی فقہاء È متفق ہیں: "اتفقوا علی ذم خضاب الرأس او اللحية بالسواد"[6] ......اور صرف مجاہدین کے لئے اس کی اجازت دی ہے تاکہ دشمنوں پر رعب رہے، بعض اور حضرات نے نوعمر بیوی کی رعایت کرتے ہوئے بھی اس کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے۔ ان ہی میں امام ابو یوسف Ã بھی ہیں[7]...... اسحاق بن راہویہ Ã نے بیوی کو اجازت دی ہے کہ وہ شوہر کے لئے آرائش کے طور پر خضاب لگا سکتی ہے۔ "ورخص فيه اسحاق للمرأة تتزين به لزوجها." [8]

جو حکم سیاہ خضاب کا ہے وہی سیاہ خضابی کنگھی کا ہے جو اس زمانہ میں ایجاد ہوئی ہے جس طرح دوسرے رنگ کے خضابوں کا استعمال درست ہے اسی طرح اسی رنگ کی خضابی کنگھی کا استعمال بھی درست ہوگا۔

رنگین کریم

مہندی کا استعمال عورتوں کے لئے نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ بہتر اور پسندیدہ ہے[1]...... البتہ مردوں کو اس کی ممانعت ہے۔ امام نووی Ã کا بیان ہے:

q ضبط ولادت کی فقہی حیثیت پر تفصیلی مطالعہ کے لئے ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب "فیملی پلاننگ اور اسلام" اور مسئلہ کے تجرباتی اور عقلی پہلو پر مولانا سیّد ابوالاعلیٰ مودودی کی "ضبط ولادت اور اسلام"   w خلاصتہ الفتاوی: ۲/ ۷۵

— B

"وهو حرام على الرجال الا لحاجة التداوى ونحوه." 2

D: "اس کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے سوائے اس کے کہ دواوغیرہ کے لئے اس کی ضرورت پڑ جائے۔"

چنانچہ حضور § نے مردوں کو اس سے بھی منع فرمایا ہے کہ وہ اپنے بدن میں زعفران ملیں "ان یتــــــزعــــــفــــــر الــــــــــر جل" 3 یہاں تک کہ فقہاء È نے اس بات کو بھی نامناسب قرار دیا ہے کہ کم سن بچوں کو مہندی لگائی جائے۔

"لا ينبغى للصغير أن يخضب يده بالحناء لانه تزين وأنه يباح للنساء دون الرجال." 4

D: "نابالغ بچے کو بھی ہاتھ میں مہندی لگانا مناسب نہیں ہے اس لئے کہ یہ آرائش ہے جو صرف خواتین کے لئے جائز ہے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ ہاتھ پاؤں، ہونٹ، رخسار وغیرہ پر کسی خاص قسم کے رنگین کریم کا استعمال عورتوں کے لئے تو درست ہے مردوں کے لئے نہیں۔

عورتوں کا بال تراشنا

آج کل عورتوں کے بال تراشنے کا عام رواج سا ہو گیا ہے، فقہاء È نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے کیوں کہ اس میں مردوں سے تشبیہ، اور مماثلت کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ علامہ حصکفی Ã لکھتے ہیں:

"قطعت شعر رأسها اثمت ولعنت زاد فى البزازية وان باذن الزوج، لانه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ولذا يحرم على الرجل قطع اللحيته والمعنى الموثر التشبه بالرجال." 5

D: "عورت اپنے سر کے بال کاٹے تو گناہ گار اور قابل لعنت ہوگی، بزازیہ میں اس کا بھی اضافہ ہے: اگرچہ شوہر کی اجازت سے کاٹا ہو کہ اللہ کی نافرمانی کر کے کسی مخلوق کی بات ماننا جائز نہیں۔ اسی لئے مردوں پر ڈاڑھی کا کاٹنا حرام ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اس میں مردوں سے تشبہ و مماثلت ہے۔"

البتہ اگر طبّی مقصد کے تحت بال تراشنا یا مونڈانا پڑے تو اس کی گنجائش ہے۔[1]

q ردالمحتار: ۴۲۶/۲

مصنوعی بالوں کا استعمال

ہمارے زمانہ میں خواتین میں بالوں کے جوڑے کا استعمال بہت بڑھ گیا ہے۔ یہ ناجائز اور نادرست ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری کی حدیث میں ہے:

"ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم لعن الواصلة والمستوصلة." [2]

آپ نے بال جوڑنے اور جڑوانے والی پر لعنت کی ہے۔

ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت معاویہ ؓ آخری دفعہ مدینہ تشریف لائے خطاب فرمایا اور اسی درمیان بالوں کا ایک گچھا نکالا اور فرمایا: میں سمجھتا ہوں یہودیوں کے سوا کوئی ایسی حرکت نہیں کرسکتا۔ حضور § نے اس کو یعنی بال جوڑنے کے فیشن کو فریب قرار دیا ہے[3]...... یہاں تک کہ ایسی نوجوان لڑکیوں کے لئے اس کی اجازت چاہی گئی جن کی شادی ہونی تھی اور بیماری کی وجہ سے ان کے سر کے بال گر گئے تھے لیکن حضور § نے پھر بھی سختی سے منع فرمایا۔[4]

ہاں اگر دھاگوں یا کپڑوں کا استعمال اس کے لئے کیا جائے جیسے ربن، چوٹی وغیرہ تو اس کی اجازت ہے۔ چنانچہ ابوداؤد میں سعید بن جبیر ؒ سے مروی ہے: لا بأس بالتوامل [5]...... فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"وصل الشعر بشعر الاٰدمی حرام سواء كان شعرها أو شعر غيرها كذافی الاختيار شرح المختار ولا بأس للمرأة أن تجعل فی قرونها وذوائبها شيئا من الوبر كذافی فتاوی قاضی خان." [6]

D: "بالوں کے ساتھ آدمی کے بال جوڑنا حرام ہے، چاہے خود اس کے (علاحدہ شدہ) بال ہوں یا کسی دوسری خاتون کے...... ہاں، عورتوں کے لئے اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے کہ اپنے جوڑوں میں جانوروں کے بال کا کچھ حصہ رکھ لیں۔"

علامہ ابن قدامہ Ã نے بھی بال جوڑنے کی ممانعت پر روشنی ڈالتے ہوئے کسی اور چیز کے استعمال کی

---

q ترمذی عن ابی هريره رضی اللّٰہ تعالٰی عنه: ۳۰۵/۱ باب ماجاء فی الخضاب، بخاری عن ابی هريره: ۸۷۵/۲ باب الخضاب، نسائی عن ابن عمر رضی اللّٰہ تعالٰی عنه: ۲۷۷/۲ باب الا ذن بالخضاب

w مسلم عن جابر: ۱۹۹/۱، باب استحباب الشيب بصفرة وحمرة وتحريمه بالسواد

e ابو داؤد عن ابن عباس رضی اللّٰہ تعالٰی عنه: ۵۷۸/۲ باب ماجاء فی خضاب السواد

r ابو داؤد عن ابن عباس رضی اللّٰہ تعالٰی عنه: ۵۷۸/۲ باب، ماجاء فی خضاب السواد

t المغنی: ۶۷/۱ y شرح مهذب: ۲۹۴/۱ u الفتاویٰ الهنديه: ۳۵۹/۵ i المغنی: ۶۷/۱

اجازت دی ہے:

"والظاهر ان المحرم انما هو وصل الشعر بالشعر لما فيه من التدليس واستعمال المختلف في نجاسته، وغير ذلك لا يحرم لعدم هذه المعانی فيها وحصول المصلحة من تحسين المرأة لزوجها من غير مضرة." 1

D: "ظاہر ہے کہ دراصل بالوں کو بال سے جوڑنا حرام ہے کہ ایک تو اس میں دھوکہ دہی ہے، دوسرے ایک ایسی چیز کا استعمال کرنا ہے جس کے ناپاک ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے۔ اس کے علاوہ دوسری صورتیں حرام نہیں کہ ان میں حرمت کی یہ علت موجود نہیں اور کسی ضرر کے بغیر یہ مصلحت بھی حاصل ہوجاتی ہے کہ عورت شوہر کے لئے اپنے کو آراستہ وپیراستہ کرلے۔"

بھویں باریک کرنا

اس زمانے کے فیشن میں ایک یہ بھی ہے کہ خواتین مصنوعی طور پر اپنی بھوؤں کو باریک ظاہر کرنے کی غرض سے کناروں سے اس کے بال مونڈتی یا اکھاڑتی ہیں اور اسے بہ تکلف آراستہ کرنے کی سعی کرتی ہیں۔ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درست نہیں ہے۔ حضور § کی زبان سے چہرہ کے بال نوچنے والی اور اس کام میں مدد لینے والی عورت پر لعنت منقول ہے:

"لعنت الواصلة والمستوصلة والنامصة والمتنمصة." 2

ہاں امام ابویوسف Ã سے اس طرح بھوؤں کے بال اکھاڑنے کی اجازت منقول ہے کہ چہرہ ہجڑوں کی طرح نہ ہوجائے۔

"لابأس بأخذ الحاجبين وشعر وجهه مالا يتشبه بالمخنث." 3

حسن کے لئے اعضاء کی سرجری

اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جسم اللہ کی امانت اور اس کا پیکر اللہ کی تخلیق کا مظہر ہے جس میں کسی شرعی اور فطری ضرورت کے بغیر کوئی خودساختہ تبدیلی درست نہیں۔ اسی وجہ سے رسول اللہ § نے مصنوعی طور پر بال لگانے خوبصورتی کے لئے دانتوں کے درمیان فصل پیدا کرنے کو ناجائز، قابلِ لعنت اور اللہ کی خلقت میں تغیر قرار دیا ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ محض زینت اور فیشن کی غرض سے اس قسم کا کوئی آپریشن اور جسم میں کوئی تغیر قطعاً درست نہ ہوگا

q ابو داؤد عن عائشه رضی اللّٰه تعالیٰ عنه: ۵۷۴/۲ باب فی الخضاب للنساء
w شرح مهذب: ۲۹۴/۱
e بخاری عن انس رضی اللّٰه تعالیٰ عنه: ۸۲۹/۲ باب التز عفر للرجل
r خلاصة الفتاوی: ۳۷۳/۴
t درمختار علی هامش الرد: ۲۶۱/۵

جیسا کہ آج کل ناک، پستان وغیرہ کے سلسلہ میں کیا جاتا ہے۔

چنانچہ حدیث میں ہے:

"لعن اللّٰہ الواشمات والمستوشمات والمتنمصات." 1

D: "اللہ کی لعنت ہو گوندنے اور گوندوانے والی اور بالوں کو اکھاڑنے والیوں پر۔"

نیز حضرت ابوریحانہ ؓ سے مروی ہے:

"ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم حرم الوشر." 2

"آپ § نے دانتوں کو نوک دار بنانے سے منع فرمایا۔"

دانتوں کے درمیان تھوڑے فصل کو حسن سمجھا جاتا ہے۔ اسلام سے پہلے خواتین مصنوعی طور پر ایسا کیا کرتی تھیں، اس کی ممانعت کی گئی۔ روایت میں ہے:

"لعن المتفلجات للحسن المغیرات خلق اللّٰہ." 3

D: "حسن و جمال کے لئے دانتوں کے درمیان مصنوعی فصل پیدا کرنے والی خدا کی تخلیق میں تغیر پیدا کرنے والی عورتوں پر لعنت ہو۔"

ہاں اگر عام فطرت کے خلاف کوئی عضو زیادہ ہو گیا مثلاً پانچ کی بجائے چھ انگلیاں ہو گئیں تو آپریشن کے ذریعہ ان کو علاحدہ کیا جاسکتا ہے:

"اذا أراد الرجل أن یقطع إصبعًا زائدۃ أو شیئاً اٰخر ...... ان کان الغالب علی من قطع مثل ذالک الھلاک فانہ لایفعل وان کان الغالب ھو النجاۃ فھو فی سعۃ من ذالک." 4

D: "جب آدمی زائد انگلی یا کسی دوسری چیز کو کاٹ دینا چاہے تو اگر غالب امکان اس کے کاٹنے کی وجہ سے ہلاکت کا ہو تو ایسا نہ کرے اور اگر غالب امکان بچ جانے کا ہو تو اس کی گنجائش ہے۔"

---

q دیکھئے: بزازیہ علی ھامش الھندیہ: ۳۷۱/۶، ھندیہ: ۳۵۸/۵

w بخاری عن عائشہ رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ: ۸۷۸/۲ باب الوصل فی الشعر

e بخاری عن معاویہ رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ: ۸۷۹/۲ باب الوصل فی الشعر

r بخاری عن اسماء بنت ابی بکر رضی اللّٰہ تعالٰی عنھما: ۸۷۹/۲ باب الوصل فی الشعر

t ابو داؤد: ۵۷۴/۲ باب فی صفۃ الشعر y الفتاویٰ الھندیہ: ۳۵۸/۵، کتاب الکراھیۃ، الباب التاسع عشر

بالوں کی صفائی کے لئے کریم وغیرہ کا استعمال

آج کل بعض کریم اور صابن خاص اس مقصد کے لئے بنائے جاتے ہیں کہ ان کے ذریعہ جسم کے فاضل اور غیر ضروری بال صاف کر دیئے جائیں۔ زیر ناف وغیرہ کے بالوں کے لئے ان کے استعمال میں کچھ مضائقہ نہیں۔ جیسا کہ فقہاء È نے اس مقصد کے لئے چونا استعمال کرنے کی اجازت دی ہے:

"ولو عالج بالنورة فی العانة یجوز." 1

D: "اگر موئے زیر ناف میں چونے سے کام لے تو جائز ہے۔"

غرض اصل مقصود بال کی صفائی ہے نہ کہ اس کے لئے استعمال ہونے والے ذرائع اور سامان۔

آئرنگ نتھ وغیرہ کے احکام

اسلام نے زیب وزینت کے معاملہ میں اعتدال اور میانہ روی کی راہ اختیار کی ہے۔ اس نے ایک طرف زیبائش کے لئے غیر معمولی اور بے جا تکلف سے بھی منع کیا ہے اور دوسری طرف ایک خاص حد میں اس کی اجازت بھی دی ہے۔ چنانچہ نتھ اور آئرنگ وغیرہ پہنانے کے لئے بچیوں کی ناک اور کان میں سوراخ کرنا درست ہے:

"لا بأس بثقب أذن من البنات." 2

اور ظاہر ہے جب یہ درست ہوگا تو ان کا استعمال بھی جائز ہوگا۔

اسی طرح بالوں میں خوبصورتی کے لئے چاندی، سونے یا کسی دھات کے کانٹے پھول وغیرہ بھی لگانے کی اجازت ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"لابأس للنساء بتعلیق الخرز من شعور هن من صفر ونحاس وحدید ونحوها للزینة." 3

D: "عورتوں کے لئے از راہِ زینت اپنے بال پر پیتل، تانبے، لوہے وغیرہ کے نگینے لگانے میں کوئی حرج نہیں۔"

گھڑی کس ہاتھ میں باندھی جائے؟

گھڑی ایک سامانِ زینت بھی ہے اور ضرورت بھی۔ عہدِ رسالت میں اس کی بہترین نظیر انگوٹھی ہے جس میں

q المغنی: ۱/۶۸ w مسلم عن ابن مسعود رضی اللّٰہ تعالیٰ عنه: ۲/۲۰۵ باب تحریم فعل الواصلة والمستوصلة الخ e الفتاویٰ الهندیه: ۵/۳۵۸

زینت کا پہلو بھی موجود تھا اور وہ ضرورت بھی تھی کہ سلاطین مملکت کو خطوط روانہ کرتے وقت اسی سے مہر لگائی جاتی تھی۔ حضور § سے منقول ہے کہ آپ § نے دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی ہے جس کے راوی حضرت انس اور عبداللہ بن جعفر اور حضرت علی « ہیں[1]......اور بائیں ہاتھ میں بھی، جس کی روایت حضرت انس اور عبداللہ بن عمر « سے منقول ہے۔[2]

اس لئے گھڑی دونوں ہی ہاتھ میں باندھی جاسکتی ہے۔ مگر چوں کہ اکثر خیر کی چیزوں میں حضور § نے دائیں سمت کو ترجیح دی ہے اور گھڑی بھی ذریعۂ خیر ہے کہ اس سے نماز اور عبادات کے اوقات معلوم ہوتے ہیں اس لئے دائیں ہاتھ میں پہننا زیادہ بہتر ہوگا۔

سونے کی قلعی کی ہوئی گھڑی اور بٹن وغیرہ کے احکام

سونے کی قلعی کی ہوئی چیزوں کا استعمال مردوں کے لئے جائز ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"ولا بأس بتموه السلاح بالذهب والفضة كذا في السراجية." [3]

D: "ہتھیاروں پر سونا اور چاندی کا پانی چڑھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔"

نیز یہ کہ:

"والتمويه الذى لا يخلص منه شيء لابأس به بالا جماع ولابأس بالا نتفاع بالا وانى المموهة بالذهب والفضة بالا جماع." [4]

D: "اس طرح سونے چاندی کا پانی چڑھانا کہ اس سے سونے چاندی کے اجزاء کا الگ کرنا ممکن نہ ہو، اس میں بالاتفاق کوئی حرج نہیں ہے۔ سونے چاندی کے قلعی کئے ہوئے برتنوں سے فائدہ اٹھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔"

اسی پر قیاس کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ سونے کا پانی چڑھایا ہوا گھڑی کا پٹہ، بٹن وغیرہ کا استعمال درست ہے۔

سونے چاندی کے بٹن اور گھڑی

شریعت نے چاندی کی انگوٹھی استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔ اس لئے قیاس ہے کہ اس کے بٹن کا استعمال بھی جائز ہوگا، لیکن سونے کے بٹن کا استعمال درست نہیں گو کہ بعض فقہاء نے اس کی بھی اجازت دی ہے۔ ہندیہ میں

q بخاری کتاب اللباس، باب المستوشمه w نسائی: ۲/ ۸۱ نیز ملاحظہ ہو مسند احمد: ۳۵/۴، ۱۳۴ و ۴۱۵/۱
e مسلم عن عبد اللّٰه: ۲۰۵/۲ باب تحريم فعل الواصلة الخ r الفتاوىٰ الهنديه: ۳۶۰/۵

ہے

"لابأس بازرار الديباج والذهب." 1

D: "ریشم اور سونے کی گھنڈیوں میں کچھ مضائقہ نہیں۔"

مجھے اس سے اس لئے اختلاف ہے کہ فقہاء نے ازراہِ ضرورت ٹوٹے ہوئے دانت کو سونے کے تار سے باندھنے کی بھی اجازت نہیں دی ہے جب کہ وہاں علاج مقصود ہے اور ایک ضرورت موجود ہے، پھر آخر بٹن کے لئے اس کا استعمال کیوں کر روا کیا جاسکتا ہے؟ خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے:

"يشد الاسنان بالفضة ولا يشدها بالذهب." 2

میرے خیال میں یہی حکم گھڑی کا بھی ہوگا کہ سونے کی گھڑی کا استعمال تو مطلق جائز نہ ہوگا اور غالباً ایسی گھڑی کا استعمال بھی کراہت سے خالی نہ ہوگا جس کا کیس چاندی کا ہو اور وہ نمایاں ہو۔ اس لئے کہ انگوٹھی کے علاوہ دوسری استعمالی چیزوں میں بھی چاندی کے استعمال کو فقہاء مکروہ قرار دیتے ہیں:

"وكذا الاكل بملعقة الذهب والفضة وكذا الاكتحال بميل الذهب والفضة." 3

D: "سونے اور چاندی کے چمچوں سے کھانا اور ان کی سلائیوں سے سرمہ لگانے کا حکم بھی اسی طرح ہے یعنی مکروہ ہے۔"

ہاں اگر اس کا کوئی کل پرزہ سونے کا ہو تو درست ہوگا اور چاندی میں تو بدرجہ اولیٰ۔ چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں:

"ولا بأس بمسامير الذهب والفضه." 4

D: "سونے چاندی کی میخوں میں کوئی حرج نہیں۔"

اسی طرح اگر اندر کی مشین سونے اور چاندی کی بنی ہو اور اوپر کا کیس لوہے کا ہو تو بھی اجازت ہوگی اس لئے کہ فقہاء نے لوہے کی انگوٹھی کے حرام ہونے کے باوجود لوہے کی ایسی انگوٹھی کو جائز قرار دیا ہے جس پر چاندی کا غلاف چڑھا ہو:

"لابأس بأن يتخذ خاتم حديد قدلوى عليه فضة وألبس بفضة حتى لايرى. 5"

D: "اس میں کوئی حرج نہیں کہ لوہے کی انگوٹھی بنائی جائے جس پر چاندی پلیٹ دی جائے اور اس پر چاندی اس طرح پہنا دی جائے کہ لوہا نظر نہ آئے۔"

---

q الفتاویٰ الهندیه: ۵/۵۸۔۳۵۷ کتاب الکراهیة w خلاصه الفتاوی: ۴/ ۳۷۷ e فتاویٰ عالمگیری : ۵/ ۳۵۹

سونے چاندی کے قلم

آج کل بعض ایسے قلم بھی بنائے جارہے ہیں جو مکمل سونے اور چاندی کے ہوتے ہیں یا ان کی نب ان دھاتوں کی ہوتی ہے۔ اس قسم کے تعیّشات اسلام کے مزاج کے خلاف ہیں اور کتب فقہ میں اس سے لکھنے کو ناجائز قرار دیا گیا ہے:

"ویکره أن یکتب بالقلم المتخذ من الذهب أو الفضة أو من دواة كذالک ویستوی فیه الذكر والانثیٰ." 1

D: "سونے چاندی کے بنے ہوئے قلم یا دوات کی مدد سے لکھنا مکروہ ہے اور اس کراہت میں مرد وعورت دونوں کا حکم یکساں ہے۔"

اصل یہ ہے کہ زیورات کے علاوہ کسی اور کام کے لئے سونا چاندی کا استعمال نہ مرد کے لئے جائز ہے، نہ عورت کے لئے۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ Ã لکھتے ہیں:

"لاخلاف بین أصحابنا فی أن استعمال اٰنیة الذهب والفضة حرام وهو مذهب أبی حنیفة ومالک والشافعی ولا أعلم فیه خلافا." 2

D: "ہمارے اصحاب کے درمیان سونے چاندی کے برتنوں کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہی رائے امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی È کی بھی ہے اور میرے علم کی حد تک اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔"

اسٹیل وغیرہ کے برتن

اسلام نے صرف سونے اور چاندی کے برتن استعمال کرنے سے منع کیا ہے اس لئے کہ یہ بہت زیادہ تعیّش اور اللہ کی نعمتوں کا غلط اور ناروا استعمال ہے۔ سونے اور چاندی کے علاوہ کسی بھی دھات کا برتن استعمال کیا جاسکتا ہے:

"وفی الجوهرة واما الأنیة من غیر الفضة والذهب فلا بأس بالاكل والانتفاع بها كالحدید والصفر ...... والرصاص والخشب والطین." 3

---

q بخاری عن عبداللّٰه: ۷۳/۲ باب من جعل فص الخاتم فی بطن كفه ابوداؤد عن علی: ۵۸۰/۲ باب ماجاء فی التختم فی الیمین والیسار w مسلم عن انس رضی اللّٰه تعالیٰ عنه، ابوداؤد عن عبداللّٰه بن عمر رضی اللّٰه تعالیٰ عنه: ۵۸۰/۲ باب ماجاء فی التختم فی الیمین والیسار

e خلاصة الفتاوی: ۳۷۲/۴ كتاب الكراهیة r خلاصة الفتاوی: ۳۷۲/۴ كتاب الكراهیة

D: ''جوہرہ نامی کتاب میں ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ دوسرے برتنوں میں کھانے پینے اور اس سے نفع اندوز ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے جیسے لوہا، پیتل، تانبا، سیسہ، لکڑی اور مٹی۔''

''فاما سائر الأنية فمباح اتخاذها واستعما لها سواء كانت ثمينة كاليا قوت والبلور والعقيق والصفر والمخروط من الزجاج أوغير ثمينة كالخ والخزف والجلود.'' 1

D: ''ہر طرح کے برتن کا بنانا اور استعمال کرنا درست ہے، چاہے قیمتی ہی کیوں نہ ہو جیسے یاقوت، بلور، عقیق، پیتل اور شیشے سے منقش جیسے لکڑی ٹھیکری اور چمڑے۔''

یہاں تک کہ اگر برتن پر سونے اور چاندی کا پانی چڑھایا ہوا ہوتب بھی اس کا استعمال درست ہے بشرطیکہ اس کو منہ سے لگانے کی نوبت نہ آئے:

''ولا بأس بالاكل والشرب من إناء مذهب ومفضضه إذا لم يضع فاه على الذهب والفضة.'' 2

D: ''ایسے برتن میں کھانے پینے میں کوئی حرج نہیں ہے جس پر سونے یا چاندی کی قلعی ہو بشرطیکہ اس سے منہ لگانے کی نوبت نہ آئے۔''

اس سلسلہ میں نووی Ã کا بیان ہے:

''وبه قال أبو حنيفة وأحمد و إسحاق وكرهه الشافعي.'' 3

D: امام ابوحنیفہ، امام احمد اور اسحاق È اسی کے قائل ہیں، امام شافعی Ã نے اس سے منع کیا ہے۔

اسماءِ الٰہی وغیرہ کے تمغے

آج کل شیشے، کانسی وغیرہ کے ایسے تمغے بنائے جاتے ہیں جن پر اللہ کا نام ہوتا ہے اس کی اجازت ہے جیسا کہ کتب فقہ میں اس قسم کی انگوٹھیوں کو جائز رکھا گیا ہے:

''اتخذ خاتم فضة وجعل فصه من عقيق او فيروز اوياقوت ونقش عليه اسمه اواسما من اسماء الله تعالىٰ لا بأس به.'' 4

q ہندیه: ۳۳۲/۵ کتاب الکراهیة w خلاصة الفتاوی: ۳۷۱/۴ کتاب الکراهیة

e خلاصة الفتاوی: ۳۷۱/۴ کتاب الکراهیة r الفتاویٰ الهندیه: ۳۳۵/۵ t ردالمحتار: ۳۵۴/۵

چاندی کی انگوٹھی بنائے اور اس کا نگینہ عقیق، فیروزہ یا یاقوت کا ہو اور اس پر خود اس کا یا اللہ کا نام نقش ہو تو کوئی حرج نہیں۔

چنانچہ ابراہیم نخعی Ã کی انگوٹھی پر کندہ تھا: اللّٰــــــــہ ولــــی ابـــــراہیم حضرت مسروق Ã کی انگوٹھی پر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم [1]

قرآن مجید کی آیات کا لکھنا مناسب نہیں۔ چنانچہ امام محمد Ã نے امام ابوحنیفہ Ã کے استاد حماد Ã کے بارے میں نقل کیا ہے کہ ان کی انگوٹھی پر ''لا الــہ الا اللّٰــہ'' لکھا ہوا تھا۔ اس اثر کو نقل کرنے کے بعد اپنی جو رائے لکھی ہے وہ یہ ہے:

''لا نــری بـــأســـا أن ینــقـــش فـــی الـــخــاتـــم ذکـــر اللّٰــه مـــالـم یکـن ایة تـــامة فـــان ذالک لایـــنبـــغـــی أن یـــکـــون فـــی یـــده فـــی الـــجـــنـــابة والـــذی عـــلـــی غیـــر وضـــوء وهـــو قـــول ابـــی حنیفة.'' [2]

D: ''ہم اس کو جائز سمجھتے ہیں کہ انگوٹھی میں ذکر الٰہی نقش ہو، بشرطیکہ مکمل آیت نہ ہو۔ اس لئے کہ مکمل آیت والی انگوٹھی کا جنابت اور بے وضو حالت میں رکھنا مناسب نہیں۔ یہی امام ابوحنیفہ Ã کی رائے ہے۔''

تانبے پیتل وغیرہ کے مجسمے

تزئین وآرائش کے مقصد سے تانبے وغیرہ کے مجسمہ بنانے، ان سے گھروں کو آراستہ کرنے اور اس مقصد کے لئے ان کے خریدنے بیچنے کا رواج بڑھتا جارہا ہے۔ حد یہ ہے کہ آج مٹھائیوں کے بھی پتلے بنائے جاتے ہیں یہ تمام صورتیں شرعاً ناجائز اور گناہ ہیں۔ رسول اللہ § نے ان لوگوں کو عنداللہ سب سے بڑا معذب قرار دیا ہے جو تصویریں بنایا کرتے ہیں ''اشـد الـنـاس عـذابـا عنداللّٰہ المصورون[3]'' ...... ہر چند کہ اہلِ علم کے یہاں بے سایہ تصویروں کی بابت کسی قدر اختلاف بھی ہے لیکن ایسی صورت سازی جو سایہ دار ہو اس کے ناجائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لئے مسلمانوں کو یقیناً اس سے بچنا اور احتیاط کرنا چاہئے۔

اسٹیل کی چین

آج کل گھڑیوں میں لوہا اور اسٹیل کی چین کا استعمال عام ہے، یہ جائز ہے گھڑی کی حفاظت کے لئے اس طرح کی چین حاجت کا درجہ رکھتی ہے اور فقہاء کا اصول ہے کہ حاجت بھی بعض اوقات ضرورت کا درجہ اختیار کر لیتی ہے

q الفتاویٰ الهندیه: ۳۳۴/۵ w المغنی: ۵۸/۱ e ردالمحتار: ۲۳۸/۵

جس کی وجہ سے ناجائز چیزیں بھی جائز ہوجاتی ہیں: "الحاجة تنزل منزلة الضرورة" پس منظر میں کہی جارہی ہے کہ آپ § نے لوہے کی انگوٹھی کے استعمال سے منع فرمایا ہے، اگر اس ممانعت کو ان تمام چیزوں میں وسیع مان لیا جائے جو ہاتھ میں پہنی جائیں تو یہ چین حاجت کی بناء پر اس ممانعت سے مستثنیٰ ہے اور اگر اس ممانعت کو انگوٹھی ہی کے ساتھ مخصوص سمجھا جائے تو چین کے ممنوع ہونے کی کوئی وجہ نہیں، حقیقت یہ ہے کہ لوہے کی انگوٹھی اور گھڑی کے چین میں ایک اور فرق ہے۔ انگوٹھی میں پورا حلقہ مقصود ہوتا ہے اور گھڑی میں چین مقصود نہیں، بلکہ وہ تابع ہے اور ضمنی حیثیت میں بعض ایسی چیزیں جائز قرار دی جاتی ہیں، جو اصالۃً جائز نہیں ہوتیں۔ اسی کو فقہاء نے لکھا ہے:

"یغتفر فی التوابع مالا یغتفر فی غیرھا." 1

D: "تابع اور ضمنی چیزوں میں بعض ایسی باتیں نظر انداز کردی جاتی ہیں جو عام صورتوں میں نظر انداز نہیں کی جاتیں۔"

Š طب وعلاج

اکسرے

اکسرے جو جسم کے اندرونی حصہ کی تصویر ہوتی ہے اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے شریعت میں جس تصویر سے منع کیا گیا ہے اس سے مراد وہ تصویریں ہیں جن میں صاحبِ تصویر کی شناخت ہوجائے یہی وجہ ہے کہ ایسی تصویروں کی جن میں سر اور چہرے کی صورت محفوظ نہ رہے۔ ممانعت نہیں ہے2...... ظاہر ہے اکسرے کی تصویر کا تعلق چوں کہ جسم کے اندرونی حصہ سے ہوتا ہے اس لئے وہ قابلِ شناخت نہیں رہتی دوسرے وہ ایک طبّی ضرورت بھی ہے اس لئے اس میں کوئی حرج نہیں۔

خون چڑھانا

ایک انسان کا خون طبّی ضرورت کی بناء پر دوسرے انسان کے جسم میں چڑھانا اصلاً ناجائز ہے اور فقہاء احناف È کا اصل فتویٰ تو یہی ہے کہ جو چیزیں ناجائز اور حرام ہوں، ان سے علاج درست نہیں۔ پھر خون کے حرام ہونے کے لئے دو اسباب جمع ہوگئے ہیں۔ ایک تو وہ ناپاک اور نجس ہے، دوسرے انسان کا جزو ہے جس سے فائدہ

q المغنی: ۵۹/۱ w الفتاویٰ الهندیه: ۳۳۴/۵ e شرح مهذب: ۲۶۱/۱ r خلاصة الفتاوی: ۳۷۰/۴

B —

اٹھانا انسانیت کے احترام کے منافی ہے۔ مگر چوں کہ اکثر فقہاء È نے ضرورت کی بناء پر ازراہِ علاج حرام اشیاء کے استعمال کو بھی درست قرار دیا ہے اور قرآن وحدیث کی بھی بعض تصریحات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ حضور § نے ازراہِ علاج اصحابِ عرینہ کو اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی تھی[1]...... حضرت عرفجہ کو سونے کی ناک بنانے کا حکم دیا جو مردوں کے لئے حرام ہے اور اس کی شدید ممانعت مروی ہے[2]...... اور اضطرار و مجبوری کی حالت میں قرآن نے جان بچانے کی خاطر مردار اور سور کا گوشت کھانے کی اجازت دی ہے جس کا حرام ہونا صریح اور قطعی ہے[3]...... اور علاج کا بھی یہی مقصود ہے۔ اس لئے بعد کو چل کر فقہاء احناف È نے بھی حرام اشیاء سے علاج (تداوی بالحرام) کی اجازت دے دی ہے۔ فقہاء متاخرین کی کتابوں میں اس کی بہت ساری نظیریں موجود ہیں۔

بالخصوص خون کے سلسلہ میں تو فقہاء کی صراحت موجود ہے۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ:

''یجوز للعلیل شرب الدم والبول واکل المیتة للتداوی اذا أخبره طبیب مسلم أن شفائه فیه ولم یجد من المباح مایقوم مقامه و إن قال الطبیب یتعجل شفاک فیه وجهان.'' 4

D: ''بیمار کو ازراہِ علاج مردار کھلانا اور خون و پیشاب پلانا جائز ہے بشرطیکہ کوئی مسلمان طبیب اطلاع دے کہ اس میں شفاء ہے اور وہ کوئی دوسری مباح چیز نہ پائے جو اس کے قائم مقام ہو...... اگر اس کی متبادل دوا تو موجود ہو لیکن طبیب کہے کہ اس میں جلد شفاء ہوگی تو اس میں دو رائیں ہیں، یعنی بعض نے جائز اور بعض نے ناجائز قرار دیا ہے۔''

لیکن اس مسئلہ کا دوسرا پہلو بھی غور طلب ہے اور وہ یہ ہے کہ کیا انسان کا خون اس مقصد کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے یا یہ کہ صرف دوسرے حیوانوں کے خون کے لئے یہ حکم خاص ہے۔ اس سلسلہ میں عام فقہی اصول تو یہی ہے کہ انسان کے جزو سے فائدہ اٹھانا درست نہیں ہے اور خون بھی انسان کا ایک جزو ہے لیکن کتب فقہ کی بعض تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ علاجاً بعض صورتوں میں اس کی اجازت ہے، مثلاً:

''ولا بأس بان یسعط الرجل بلبن المرأة بشربه للدواء.'' 5

D: ''اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ ازراہِ علاج آدمی کی ناک میں عورت کا دودھ ڈالا یا پلایا جائے۔''

دودھ خون کی قریبی نظیر ہے، لہٰذا ازراہِ علاج ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے جسم میں ڈالا جا سکتا ہے البتہ اس کے لئے درج ذیل شرطیں ہوں گی:

---

q امام ابو یوسف کتاب الآثار: ص ۲۳۲ w امام محمد: کتاب الآثار e بخاری: ۸۸۰/۲

1 خون کے علاوہ کوئی دوسری متبادل دوا نہ ہو جس سے مریض کی جان بچ سکے یا صحت یاب ہو سکے۔
2 کوئی ماہر طبیب خون کے استعمال کو ناگزیر قرار دے دے۔
3 محض قوت یا جسمانی حسن میں اضافہ مقصود نہ ہو کہ یہ ضرورت کے درجہ کی چیز نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی ایسی دوا موجود ہے جس کے استعمال سے صحت کا امکان تو ہو مگر اس میں تاخیر کا اندیشہ ہو، اس صورت میں بھی بہتر ہے کہ خون کے استعمال سے بچا جائے۔ کیوں کہ ایسی صورت میں حرام چیزوں سے علاج کے جائز ہونے اور نہ ہونے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

الکحل

''الکحل'' آج کی زندگی کے لوازم میں ہوگیا ہے، ہومیو پیتھک دوائیں عام طور پر الکحل سے بنتی ہیں۔ ایلو پیتھک کی بھی بہت سی دواؤں میں الکحل شامل ہوتا ہے۔ عطریات اور بعض دوسرے فوائد کے حامل ''اسپرے'' میں بھی الکحل ڈالی جاتی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ الکحل بنیادی طور پر نشہ آور شئی ہے، بلکہ نشہ کی کیفیت اتنی شدید ہوتی ہے کہ اگر غیر متوازن مقدار میں اس کا استعمال کرلیا جائے تو ہلاکت کا قوی امکان ہے۔

اکثر فقہاء È کے نزدیک تمام ہی نشہ آور چیزیں شراب یعنی ''خمر'' کا مصداق ہیں، یہی رائے فقہاء حنفیہ È میں امام محمد Ã کی ہے اور یہی دلائل کے اعتبار سے زیادہ قوی نقطۂ نظر ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اس رائے کے مطابق کوئی بھی نشہ آور شئی کم ہو یا زیادہ حرام بھی ہے اور نجاست غلیظہ بھی، نہ اس کا پینا درست ہے اور نہ خارجی استعمال لیکن امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف Ç کے نزدیک چار قسم کی شراب ''خمر'' کا مصداق ہیں۔ انگور کی کچی یا پکائی ہوئی شراب اور کھجور یا مُنقا کی شراب، یہ تو مطلق حرام ہے اور ان کا خارجی استعمال بھی جائز نہیں، لیکن ان کے علاوہ دوسری چیزوں کی شراب اس وقت حرام ہے جب اتنی مقدار میں پی جائے جو نشہ پیدا کردے، غرض عام فقہاء نے ''خمر'' کی حقیقت میں شراب کے اثر اور نتیجہ کو سامنے رکھا ہے اور ہر نشہ آور چیز کو ''خمر'' قرار دیا ہے۔ اور امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک ''خمر'' ہونے میں اصل اس کے اجزاء ہیں کہ وہ کن اجزاء سے مرکب ہے۔

موجودہ دور میں جو ابتلاء کی کیفیت پیدا ہوگئی ہے، اس کے تحت مناسب معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہ Ã کی رائے سے فائدہ اٹھایا جائے اور الکحل کی حد تک اسی رائے پر فتویٰ دیا جائے۔ اس طرح انگور، کھجور اور منقا کے علاوہ جن نباتات یا کیمیائی اجزاء سے الکحل تیار کیا گیا ہو، اس کی معمولی مقدار (جو نشہ پیدا نہ کرپائے) جائز

q الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۱۲۱ w ابوداؤد عن ابی هریره رضی اللّٰه تعالٰی عنه: ۵۷۳/۲ باب لاتدخ
الملائكة بيتافيه صورة اوكلب. ترمذی: ۱۰۸/۲ باب لاتدخل الملائكة بيتا فيه صورة او كلب

ہوگی اور ایسے اسپرے جن میں الکحل کا استعمال کیا گیا ہو، نجاست خفیفہ کے حکم میں ہوں گے کہ جس حصہ میں لگایا گیا ہو، اگر چوتھائی حصہ سے کم ہو تو نماز درست ہو جائے گی۔

دواؤں میں الکحل ملی ہوئی ہو تو اس کے استعمال کا جائز ہونا فقہاء کی ان عبارتوں سے بھی ظاہر ہے جن میں ازراہِ علاج شراب کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے:

''شرب البنج للتداوی لا بأس به.'' 1

D: ''ازراہِ علاج بھنگ پینے میں کوئی حرج نہیں۔''

''هل يجوز شرب القليل من الخمر للتداوى اذا لم يجد شيئا يقوم مقامه فيه وجهان.'' 2

D: ''جب شراب کا کوئی متبادل نہ ہو تو کیا تھوڑی سی شراب دوا کے بہ طور پی جاسکتی ہے؟ اس میں فقہاء È کی دو رائیں ہیں: بعض نے جائز اور بعض نے ناجائز قرار دیا ہے۔''

مصنوعی اعضاء

مصنوعی اعضاء۔ جیسے آنکھ، دانت وغیرہ۔ لگوانے میں کوئی مضائقہ نہیں، خواہ اس کا مقصد علاج ہو یا چہرہ کو بدنمائی سے بچانا، حضرت عرفجہ ؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے چاندی کی ناک بنوائی مگر اس میں بو پیدا ہوگئی تو آپ § نے سونے کی ناک بنوانے کی اجازت مرحمت فرمائی۔[3] اسی بناء پر فقہاء È نے سونے چاندی کے دانت لگانے یا دانتوں کی بندش میں اس کے تار استعمال کرنے کی اجازت دی ہے[4] ظاہر ہے کہ آج کل مصنوعی آنکھ اور دانت میں جو کیمیکل استعمال کئے جاتے ہیں۔ ان کی بابت تو کوئی ممانعت بھی وارد نہیں ہے اور مردوں کے لئے سونا چاندی کے مطلق استعمال اور عورتوں کیلئے بھی سوائے زیورات کے اس کے استعمال کی ممانعت خود احادیث سے ثابت ہے، تو جب باوجود ممانعت کے ان اشیاء کا مصنوعی عضو جزو بدن بنایا جاسکتا ہے تو کیمیائی اجزاء سے مرکب اعضاء کا ان مقاصد کے لئے استعمال تو بدرجہ اولیٰ جائز و درست ہوگا۔

آپریشن

q بخاری: ۸۴۸/۲ عن انس رضی الله تعالٰی عنه باب الدواء بابوال الابل

w ترمذی: ۳۰۶/۱ عن عبدالرحمان بن عرفجة باب ماجاء فی شد الاسنان بالذهب، نسائی عن عبدالرحمان بن عرفجه رضی الله تعالٰی عنه: ۲۸۵/۲ باب ماجاء من اصيب انفهٗ هل يتخذ انفا عن ذهب

e البقرة: ۷۳، المائدة: ۳ r الفتاویٰ الهندیه: ۳۵۵/۵ t حواله سابق.

انسان کا جسم اسلام میں ایک قابلِ احترام چیز ہے اور اس میں بے مقصد کاٹ چھانٹ گناہ ہے، لیکن اگر خود جسم انسانی کی حفاظت اور علاج کے لئے اس کی ضرورت پڑ جائے تو اجازت ہے:

"ولا بأس بقطع العضو ان وقعت فیه الأکلة لئلا تسری ولا باس بشق المثانة اذا کانت فیها حصاة." 1

D: "اگر عضو میں سڑن پیدا ہو جائے تو اس کے نشو ونما کو روکنے کے لئے عضو کو کاٹ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور مثانہ میں کنکری ہو تو اس کو چیرنے میں بھی کوئی حرج نہیں۔"

محض حسن و جمال میں اضافہ کے لئے اعضاء کی سرجری درست نہ ہوگی اس لئے کہ یہ کوئی ضرورت نہیں ہے اور اسلام آرائش و زیبائش کے لئے ان تکلّفات کی اجازت نہیں دیتا۔ ہاں اگر پیدائشی طور پر کوئی عضو زیادہ ہو گیا ہو اور اس کو الگ کر دینے میں کوئی خطرہ نہ ہو تو آپریشن کے ذریعہ اس کو الگ کیا جاسکتا ہے:

"إذا أراد الرجل أن یقطع إصبعا زائدة أو شیئا اٰخر ان کان الغالب علی من قطع مثل ذالک الھلاک فانه لا یفعل وان کان الغالب ھو النجاة فھو فی سعة من ذالک." 2

D: "جب آدمی اپنی زائد انگلی یا کوئی دوسرا حصہ کاٹنا چاہے تو اگر اس کی وجہ سے ہلاکت کا غالب اندیشہ ہو تو ایسا نہ کرے اور غالب امید نجات کی ہو تو اس کی گنجائش ہے۔"

پوسٹ مارٹم

پوسٹ مارٹم بھی اگر کسی ضرورت کے پیش نظر ناگزیر ہو جائے تو جائز ہے مثلاً مقدمہ کی تحقیق کے لئے موت کی وجہ معلوم کرنی ہو، یا کوئی شخص اپنا اندرونی عضو ہبہ کر دے اور علماء اس کے جواز کا فتویٰ دے دیں اس لئے اس عضو کو نکالنا ہو وغیرہ...... چنانچہ فقہاء نے اس مردہ حاملہ عورت کا پیٹ چاک کرنے کی اجازت دی ہے، جس کے پیٹ کا بچہ ابھی زندہ ہے تاکہ اس طرح اس کو نکالا جا سکے۔3

میڈیکل تعلیم کی غرض سے پوسٹ مارٹم کا جواز قابلِ غور مسئلہ ہے۔ ایک طرف یہ ضرورت بھی ہے کہ اس طرح اگر تجرباتی تعلیم نہ دی جائے تو طلبہ کے لئے انسانی جسم کی پیچیدہ ساخت کا سمجھنا مشکل ہو جائے گا اور دوسری طرف اسلام میں مردہ کا جو احترام اور انسانیت کی جو تکریم پیش نظر رکھی گئی ہے وہ اس کی اجازت نہیں دیتی اس لئے اس کے لئے پلاسٹک کے مصنوعی اعضاء اور جسم حیوانوں، مینڈک، بندر، بن مانس وغیرہ کے جسمانی تجزیہ سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔

B —

لیکن اگر یہ اس مقصد کے لئے کافی نہ ہو تو انسانی نعشوں کا پوسٹ مارٹم بھی درست ہے۔اس لئے کہ اس ایک نقصان سے بڑا اجتماعی اور قومی مفاد وابستہ ہے اور فقہ کا اصول ہے کہ جہاں دو میں سے کسی ایک نقصان سے دوچار ہونا ناگزیر ہو جائے وہاں اہم تر نقصان سے بچنے کے لئے کمتر نقصان کو گوارا کرلیا جائے گا:

"لو كان احدهما اعظم ضررا من الأخر فان الاشد يزال بالاخف." 1

دانتوں میں سمنٹ یا چاندی بھروانا

بعض کھوکھلے اور جراثیم خوردہ دانتوں میں سمنٹ اور چاندی وغیرہ بھروائی جاتی ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔فقہاء È نے چاندی اور سونے کے تاروں سے دانتوں کو باندھنے کی اجازت دی ہے:

"ويشد الاسنان بالفضة ولا يشدها بالذهب وقال محمد لابأس به" 2

یہ اس کے لئے واضح نظیر ہے۔

موت میں مددگار دوائیں

بیمار اور معذور افراد کو جن کی زندگی کی توقع نہیں جو ایک طرف خود اذیت میں گرفتار ہیں اور دوسری طرف اہلِ خانہ پر بوجھ ہیں، انہیں اذیت سے نجات دینے یا خاندان کو ان کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے لئے ایسی صورت اختیار کرنا کہ وہ جلد مرسکیں جائز ہوگا؟ مثلاً کینسر، طویل سکتہ، فالج وغیرہ۔

اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں۔

1 ایسی دواؤں کا استعمال کرنا جو زندگی کو ختم کردیں۔

2 زندگی کو طول دینے والی دواؤں اور معالجہ سے پرہیز۔

اسلام کا تصور یہ ہے کہ انسان اپنی اصل کے اعتبار سے کائنات کی کسی شئی کا یہاں تک کہ خود اپنا مالک بھی نہیں ہے، اس لئے جس طرح اس کے لئے یہ درست نہیں کہ وہ کسی دوسرے کی زندگی کے درپے ہو اور اسے ہلاک کردے یا اس کے جسم کو جزوی نقصان پہنچائے۔اسی طرح یہ بات بھی روا نہیں ہے کہ وہ اپنے آپ کو ہلاک کرلے اور کسی شرعی مصلحت کے بغیر اپنے کسی حصۂ جسم ہی کو ضرر پہنچائے۔اس کا جسم دراصل اس کے ہاتھوں میں اللہ کی امانت ہے۔ جس کی حفاظت اس کا فریضہ ہے اور جس کا استعمال اس کو حکم خداوندی کے مطابق کرنے کی اجازت ہے مگر اس نوعیت کا تصرف کسی طور پر جائز نہیں ہے۔

---

q خلاصته الفتاوی: ۴/۴۰۴ ہندیه: ۳۵۵/۵ e ترمذی: ۳۰۶/۱ باب ماجاء فی شدالاسنان بالذھب

r دیکھئے بدائع الصنائع: ۱۳۲/۵

یہ طرزِ فکر بجائے خود اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے کہ ایسی مہلک دواؤں کا استعمال جائز نہ ہوگا۔ چنانچہ روایت میں ہے:

حضرت ابو ہریرۃ ؓ سے مروی ہے، رسول اللہ § نے فرمایا جس شخص نے پہاڑ سے گرا کر اپنے آپ کو ہلاک کرلیا تو وہ دوزخ میں بھی ہمیشہ اسی طرح اپنے آپ کو گراتا رہے گا اور جس نے زہر پی کر اپنی جان دی تو دوزخ میں ہمیشہ اسی طرح پیتا رہے گا اور جس نے کسی دھار دار ہتھیار سے خودکشی کی تو دوزخ میں بھی خود اپنے ہاتھ سے اپنے پیٹ پر وار کرتا رہے گا۔[1]

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ چاہے قتل کے لئے کسی آلۂ حادہ کا استعمال کیا جائے یا آتشیں اسلحہ کا یا کسی مشروب کا ہر ایک خودکشی کے زمرہ میں آئے گا۔ اس طرح وہ دوائیں جو جسم میں داخل ہو کر اعضاء کو کاٹ ڈالتی ہوں ''آلۂ حادہ'' میں، کسی خاص عضو کو اپنی حدت سے جلا دیتی ہوں وہ آتشیں اسلحہ میں اور اس طرح کی تکلیف کے بغیر زہر بن کر ہلاک کر دیتی ہوں جیسے انجکشن اور دوائیں وغیرہ...... ''مشروب زہر'' میں شمار ہوں گی اور حرام ہوں گی۔

یہاں یہ شبہ پیدا ہوسکتا ہے کہ حدیث میں عام حالات میں خودکشی سے منع کیا گیا ہوگا، لیکن اگر ''شدّتِ اذیت'' کی وجہ سے محض ایک واقعی تکلیف سے بچنے کا ارادہ ہو تو مصلحتاً اس کی اجازت ہوگی۔ مگر دوسری احادیث نے اس مسئلہ کو بھی واضح کر دیا ہے۔ چنانچہ حضرت جندب بن عبداللہ ؓ سے مروی ہے کہ آپ § نے فرمایا:

تم سے پہلے کی قوموں میں ایک شخص کو زخم تھا، وہ شدّتِ تکلیف سے گھبرا گیا، پھر چھری لی اور اس سے اپنا ہاتھ کاٹ ڈالا اور خون تھم نہ سکا یہاں تک کہ موت آگئی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا میرے بندہ نے اپنی ذات کے معاملہ میں میرے فیصلہ پر سبقت کی کوشش کی۔

خود عہدِ رسالت کا واقعہ حضرت جابر ؓ سے اس طرح منقول ہے:

آنحضور § کی ہجرت کے بعد حضرت طفیل بن عمرو دوسی ؓ نے اپنی قوم کے ایک آدمی کے ساتھ ہجرت کی، وہ شخص بیمار پڑ گئے اور شدّتِ تکلیف سے گھبرا کر چاقو سے انگلیوں کے پور کاٹ ڈالے۔ ان کے ہاتھ سے بے تحاشا خون بہنے لگا۔ یہاں تک کہ ان کی وفات ہوگئی حضرت طفیل ؓ نے ان کو خواب میں اچھی حالت میں دیکھا۔ البتہ ان کے ہاتھ ڈھکے ہوئے تھے۔ انہوں نے دریافت کیا کہ تمہارے رب نے کیا کیا؟ انہوں نے جواب دیا، حضور § کی طرف ہجرت کرنے کی طفیل مغفرت کردی۔ حضرت طفیل ؓ نے پوچھا یہ ہاتھ ڈھکے ہوئے کیوں ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ مجھ سے کہا گیا کہ ہم اس چیز کو درست نہیں کرتے جسے تم نے خود بگاڑ لیا ہے۔ حضرت طفیل ؓ نے اس کا ذکر حضور § سے کیا تو آپ § نے دعا فرمائی۔ خداوندا ان کے

q فتاویٰ عالمگیری : ۳۵۶/۵ w فتاویٰ عالمگیری : ۴/۴ e فتح القدیر : ۱۰۲/۲ وحوالہ سابق

ہاتھوں کو بھی بخش دے۔

یہ تصریحات بتاتی ہیں کہ غیر معمولی جسمانی اذیت اور کلفت سے بچنے کے لئے بھی ایسا طرزِ عمل اختیار کرنا حرام ہے۔اس کو آپریشن یا علاجاً بعض اعضاء کی تراش خراش اور جسم سے قطع و برید پر قیاس نہیں کرنا چاہئے۔اس لئے کہ کسی عضو کو علاجاً کاٹنے میں جسم کے دوسرے حصّوں کو اس کے اثرات سے محفوظ رکھنا اور جان بچانا مقصود ہوتا ہے اور اس اہم تر شرعی اور جسمانی مصلحت کے پیش نظر کمتر نقصان کو گوارا کرلیا جاتا ہے جب کہ یہاں مقصود ہی ہلاک کرنا ہے۔چنانچہ ایک غزوہ کے موقع پر ایک صحابی کا ہاتھ اس طرح کٹ گیا کہ چمڑا لگا ہوا تھا اور ہڈیاں لٹک رہی تھیں۔نیز اس کی وجہ سے مقابلہ میں دشواری پیش آرہی تھی۔انہوں نے اپنا ہاتھ کھینچ کر علاحدہ کر دیا......اس عمل سے اپنے آپ کو ہلاک کرنا مقصود نہ تھا بلکہ اپنے آپ کو دفاع کے قابل بنانا تھا جس میں ان کی جان کی حفاظت مضمر تھی۔

یہ حکم جب کہ خودکشی کا ہے جس میں انسان خود اپنے جسم اور اعضاء میں تصرف کرتا ہے تو اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ ہوگا جب طبیب کسی دوسرے کے ساتھ ایسا طریقہ اختیار کرے۔فقہاء È نے تصریح کردی ہے کہ اطباء کو ان ہی حدود میں رہ کر علاج کی اجازت ہے جو مریض کو صحت مند کرے اور اس کو موت سے بچانے کی کوشش ہو۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”فی الجراحات المخوفة والقروح العظيمة والحصاة الواقعة فی المثانة ونحوها أن قيل قد ينجو وقد يموت اوينجو ولا يموت يعالج و إن قيل لا ينجوأ صلا لايداوی بل يترک.“ 2

D:”سنگین اور کاری زخموں اور مثانہ میں ہونے والی پتھریوں اور اس کے مثل میں اگر اطباء کی رائے ہو کہ ممکن ہے بچ جائے اور ممکن ہے مرجائے یا یہ کہ بچ جائے گا مرے گا نہیں تو آلات جارحہ کے ذریعہ علاج کیا جائے گا اور اگر کہا گیا کہ صحت کی کوئی امید نہیں تو ایسا علاج نہیں کرایا جائے گا بلکہ چھوڑ دیا جائے گا۔“

غرض کسی بھی مصلحت کے تحت مریض کی اپنی اجازت سے یا اس کے علم و اطلاع کے بغیر ایسی مہلک دواؤں کا استعمال جائز نہیں اور جہاں تک یہ مصلحت ہے کہ اس کے متعلقین کو اس کی گرانباری سے نجات ملے تو یہ عمل غیر اسلامی ہونے کے ساتھ ساتھ غیر انسانی بھی ہے۔جس شریعت کا تصور یہ ہے کہ آدمی محض ذریعہ ہے رزق رساں دراصل خداوندِ قدوس ہے اور جس دین کا پیغمبر کہتا ہو کہ رزق معصوم بچوں،عورتوں اور معذوروں ہی کی وجہ سے ملتا ہے اس میں ایسے تصور کی کیا گنجائش؟

q الاشباه والنظائر، مع الحموی: ۱/ ۱۲۳ w خلاصة الفتاوی: ۴/ ۳۷۰

اس کا دوسرا جزو یہ ہے کہ اس کا علاج ہی نہ کیا جائے تا آنکہ موت از خود آ جائے۔ میرا خیال ہے کہ یہ صورت بھی درست نہ ہوگی۔ آدمی کسی مجبوری سے علاج کرانے پر قادر نہ ہو تو اس کی نوعیت اور ہے اور قدرت کے باوجود اپنی لاپرواہی اور غفلت کی وجہ سے علاج نہ کرائے تو یہ بھی نادرست ہے کہ جسم اللہ کی امانت ہے اور اس کی حفاظت انسان کا فریضہ ہے اور اگر علاج نہ کرانے یا نہ کرنے کی نیت ہی یہ ہو کہ موت آ جائے اور مریض ہلاک ہو جائے تو ظاہر ہے کہ یہ ناجائز ہوگا۔ اس لئے کہ گو عملاً اس نے کوئی ایسی حرکت نہیں کی ہے جس پر قتلِ نفس کا اطلاق ہو لیکن اس کی نیت یہی ہے کہ ایک زندہ وجود ہلاک ہو جائے اور یہ بجائے خود ناجائز ہے۔ معالج تو کجا ایک عام انسان کا فریضہ بھی یہی ہے کہ دوسروں کو حتی الوسع موت اور ہلاکت سے بچانے کی کوشش کرے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص نماز میں مصروف ہو اور کوئی نابینا کنویں میں گرنے کے قریب ہو تو نماز توڑ دینی واجب ہے۔ اسی طرح فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ اگر کوئی شخص کشتی میں سوار ہو اور کشتی میں آگ لگ جائے اور اس کو امید ہے کہ دریا میں کود جائے تو اس کی جان بچ سکتی ہے تو اس پر کودنا واجب[1] ہوگا...... غرض اپنے آپ کو اور دوسروں کو موت وہلاکت سے بچانے کی آخری حد تک تدبیر کرنا شرعی فریضہ ہے حضور § نے فرمایا کہ بیماریوں کا علاج کرایا کرو، بڑھاپے کے علاوہ ساری بیماریاں وہ ہیں جن کا علاج اللہ تعالیٰ نے پیدا فرما دیا ہے۔[2]

حرام جانوروں کے روغن اور مرہم

بعض جانور (جن کا کھانا حرام ہے) یا کیڑے مکوڑے ایسے ہوتے ہیں کہ ان کی چربی یا کسی اور چیز کا روغن، مرہم، طلا وغیرہ بنا کر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں اصولی طور پر یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جو اشیاء ''نجس بعینہٖ'' (پورے وجود سمیت ناپاک) ہیں، ان کو نہ کھانا درست ہے اور نہ ان کا خارجہ استعمال، یعنی جسم پر لگانا بھی جائز نہیں۔ جیسے خون، مردار کا گوشت جس میں بہتا ہوا خون بھی پایا جاتا ہو۔ سور، شراب، پیشاب اور پائخانہ وغیرہ۔ بعض اشیاء وہ ہیں جن کو فقہاء ''نجس لغیرہٖ'' قرار دیتے ہیں جیسے سور کے علاوہ وہ جانور جن کا کھانا حلال نہیں ہے ایسے کیڑے مکوڑے جن میں بہتا ہوا خون (دم مسفوح) نہیں ہے، ان کا خارجی استعمال جائز ہے۔

لہٰذا اب ایسے تیلوں اور مرہموں کے احکام حسب ذیل ہوئے:

1 ایسے حشرات الارض جن میں بہتا ہوا خون نہ ہو، ان کو تیل وغیرہ میں پکا کر روغن یا مرہم بنایا جائے تو اس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔

2 سور اور کتے کے علاوہ جن جانوروں کا کھانا جائز نہیں، ان کو شرعی طور پر ذبح کر دیا جائے تو گوشت پاک ہو جائے گا۔ اس سے بھی مرہم، روغن بنا کر لگایا جاسکتا ہے۔

q بخاری: ۱۸۲/۱ باب ماجاء فی قاتل النفس

3 حشرات الارض یا ذبح کئے ہوئے جانوروں کے گوشت جلا کر راکھ کر دیئے جائیں تو حقیقت بدل جانے کی وجہ سے وہ اب پاک ہوگئے۔ ان کو کسی اور تیل میں ملا کر بنایا ہوا مرہم اور روغن بھی جائز ہے۔

4 سور، کتا، مردار، بہتے ہوئے خون والے حشرات الارض کو تیل میں پکا کر روغن بنایا جائے تو یہ ناپاک رہیں گے اور ان کا استعمال درست نہ ہوگا۔

یہ احکام عام حالات میں ہیں۔ بالکل اضطرار اور مجبوری کی صورت مستثنیٰ ہے۔ اس وقت تو شریعت ضرورت کے مطابق ناجائز چیزوں کے استعمال کی بھی اجازت دے دیتی ہے۔

بلڈ بینک کا قیام

آج کل جگہ جگہ خون کے بینک قائم ہیں، جہاں باضابطہ خون کی خرید وفروخت کی جاتی ہے..... علماء نے ضرورۃً علاج کے لئے خون چڑھانے کی اجازت دی ہے لیکن فروخت کرنے کی اجازت نہیں دی ہے۔[1]

بلڈ بینک اس وقت ایک ضرورت ہے۔ صورتِ حال یہ ہے کہ انسان کبھی بھی کسی مہلک بیماری میں مبتلا ہوسکتا ہے اور اسے خون کی ضرورت پڑسکتی ہے۔ پھر ہر آدمی کا خون ہر آدمی کے جسم کے لئے موزوں نہیں ہوتا۔ بلکہ ضروری ہے کہ اجزاء کے لحاظ سے خون کا گروپ یکساں ہو، اس کے بغیر جسم دوسرے خون کو قبول نہیں کرتا۔ بلڈ بینک پہلے سے مختلف نوعیت کے خون علاحدہ علاحدہ رکھتا ہے، جن سے بہ سہولت مریض کے مناسب حال خون لیا جاسکتا ہے، ہر مریض کے لئے بروقت رضا کارانہ خون دینے والے مہیا ہوجائیں اوّلاً تو یہی مشکل ہے اور اس سے زیادہ دشوار یہ ہے کہ ان کا خون مریض کے لئے موافق بھی ہوجائے۔ اس لئے ایسے بینک ایک طبّی ضرورت بن گئے ہیں اور ''الضرورات تبیح المحظورات.'' کے تحت اس کی اجازت دی جانی چاہئے۔

جہاں تک خون خریدنے کی بات ہے تو وہ ازراہِ حاجت جائز ہے مگر مسئلہ خون کی فروخت کا ہے، یہ جائز نہیں۔ آپ § کی صراحت موجود ہے کہ آپ § نے خون کی بیع سے منع فرمایا ہے۔ پس خون فروخت کرنے والا گناہ گار ہوگا اور اس کی قیمت اس کے حق میں حرام ہوگی۔

میں اس سلسلہ میں ''مجمع الفقہ الاسلامی'' کے اجلاس ۱۳/ تا ۲۰/ رجب ۱۴۰۹ھ کی قرارداد نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں:

''خون کا فروخت کرنا اور اس کا عوض لینا جائز نہیں، صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی چیز کو حرام فرماتے ہیں تو اس کی قیمت کو بھی حرام کردیتے ہیں، اسی طرح یہ بھی ثابت ہے کہ آپ § نے خون کی بیع سے منع

q فتاویٰ عالمگیری : ۳۶۵/۵ w فتاویٰ ھندیه: ۳۶۵/۵

فرمایا، تاہم اگر طبّی اغراض کے تحت خون چڑھانا ضروری ہو جائے اور بلاعوض حاصل نہ ہو سکے تو چوں کہ ضرورت کی وجہ سے بقدر ضرورت ناجائز چیزیں جائز ہو جاتی ہیں اس لئے ایسی صورت میں خریدار کا معاوضہ دے کر خون حاصل کرنا حلال ہے، اور گناہ معاوضہ لینے والے پر ہے، ہاں از راہِ ترغیب اس کار خیر میں حصہ لینے والے کو بطور انعام وتحفہ کے کچھ دے دیا جائے تو کوئی حرج نہیں کہ یہ تبرعات کے قبیل سے ہے نہ کہ معاوضات کے۔'' 1

جانوروں پر میڈیکل ریسرچ

مختلف دواؤں کے اثرات اور فائدوں کا تجربہ کرنے کے لئے بسا اوقات جانوروں کو استعمال کرنا پڑتا ہے۔ پہلے ان کے جسم میں ایسے جراثیم داخل کئے جاتے ہیں جو اس بیماری کو پیدا کردیں۔ پھر ان ممکنہ دواؤں کو ان پر آزمایا جاتا ہے جو ان امراض کے لئے مفید ثابت ہو سکتی ہوں۔ یہ صورتیں جائز ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ اسلام نے جانوروں کو خواہ مخواہ اذیت دینے اور اس کے مشاہدہ کو اپنے لئے سامان تفریح بنانے کی اجازت نہیں دی ہے۔ لیکن دوسری طرف اس نے یہ تصور بھی پیش کیا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء انسان کے لئے خادم ہیں، اسی لئے جانوروں کی سواری، ان کے گوشت کو غذا، چمڑوں کو لباس اور کسی عضو انسانی کی صحت کے لئے اس کے جسم میں پیوند کاری کی اجازت دی گئی ہے مذکورہ صورتوں میں بھی چوں کہ تفریح اور بے مقصد اذیت رسانی نہیں ہے۔ بلکہ انسان کی ایک واقعہ اور لازمی ضرورت کے لئے ان سے خدمت لینا اور استفادہ کرنا اصل منشاء ہے اس لئے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

ڈاکٹر کی فیس

ڈاکٹر بعض اوقات دوا نہیں دیتے ہیں، صرف مرض تشخیص کر کے دواؤں کا نسخہ لکھتے ہیں اور اس کی فیس لیتے ہیں، یا وکلاء قانونی مشورے دیتے ہیں اور اس کی فیس لیتے ہیں، شرعاً اس میں کوئی قباحت نہیں، ہر قسم کی خدمت پر بشرطیکہ حرام کی حد میں داخل نہ ہو......کوئی اجرت متعین کرنا اور لینا درست ہے۔ مشورے دینا ہدایات دینا اور اس کے لئے اپنے دماغ اور علم کا استعمال کرنا بھی ایک خدمت ہے، اس لئے اس کی فیس مقرر کرنا بھی جائز ہوگا۔

---

q فتاویٰ عالمگیری : ۳۱/۵

w ترمذی عن اسامہ بن شریک رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ: ۲۴/۲ باب ماجاء فی الدواء والحث علیہ

خوراک و پوشاک

وہیل مچھلی کا حکم

وہیل مچھلی غالباً وہی ہے جس کو ہمارے علماء بال مچھلی سے تعبیر کرتے ہیں، علامہ دمیری لکھتے ہیں:

"البال سمكة فى البحر يبلغ طولها خمسين ذراعاً يقال لها العنبر" 1

D: "بال (وہیل) سمندر کی ایک مچھلی ہے جس کی لمبائی ۵۰ ہاتھ ہوتی ہے، اس کو عنبر کہا جاتا ہے۔"

اس صراحت سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ اسی مچھلی کو عنبر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، عنبر مچھلی کے بارے میں صراحۃً حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا حکم بھی عام مچھلیوں کا ہے، اس کا کھانا حلال ہے اور مچھلی ہونے کی حیثیت سے ذبح بھی ضروری نہیں۔

اس عظیم الجثہ سمندری مچھلی کے سلسلہ میں حدیث میں جو واقعہ آیا ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت جو تین سو آدمیوں پر مشتمل تھی حضرت ابوعبیدہ بن جراح ؓ کی سرکردگی میں ایک مہم پر تھی، وہ ایسا مقام تھا کہ وہاں خورد ونوش کا سامان میسر نہیں ہوتا تھا، زادِراہ جو اپنے ساتھ لے گئے تھے قریب الختم ہوگیا تو امیر العسکر حضرت ابوعبیدہ ؓ نے حکم دیا کہ جس کے پاس جو کچھ باقی ہو لاکر ایک جگہ جمع کردو، تو جمع شدہ ذخیرہ سے کھجوروں کے صرف دو تھیلے بھرے ہوئے تھے، ابوعبیدہ ؓ اس میں سے ایک ایک کھجور فی کس روزانہ تقسیم کرتے تھے یہاں تک کہ یہ توشہ بھی ختم ہوگیا اور درختوں کے پتے کھا کر گزارا کرنا پڑا، ایک روز دیکھا کہ سمندر کے کنارے پر ایک بہت بڑا جانور مرا پڑا ہے، دور سے وہ ایک چھوٹی سی پہاڑی معلوم ہوتی تھی، قریب جاکر دیکھا تو وہ ایک مچھلی تھی جسے عنبر کہتے تھے تو ہم نے اٹھارہ دن تک خوب کھایا، پھر جب ہم مدینہ پہنچے اور آنحضرت § کی خدمت میں حاضر ہوکر یہ واقعہ عرض کیا تو حضور § نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے یہ رزق نکالا تھا، کھاؤ اور ہمیں بھی کھلاؤ، بعض صحابہ ؓ نے کچھ گوشت حضور § کی خدمت میں بھی پیش کیا، اور حضور § نے تناول فرمایا، اسی روایت میں ہے کہ یہ عنبر مچھلی اتنی بڑی تھی کہ حضرت ابوعبیدہ ؓ نے فرمایا کہ اس کی دو پسلیاں لے کر قینچی بنا کر کھڑی کردو پھر سب سے طویل القامت شخص کو اونٹ پر سوار کرکے اس کے نیچے سے گزارا تو سوار کا سر قینچی سے نہیں لگا۔[1]

q ملاحظہ ہو جواهر الفقه: ۳٦/۲

میز و کرسی پر کھانا

میز و کرسی پر کھانا جائز ہے، شریعت نے ان معاملات میں وسعت اور فراخی رکھی ہے البتہ مسنون طریقہ کے خلاف ہے، کہ رسول اللہ § کا طریقہ ٹیک نہ لگانے کا تھا، آپ § نے خود فرمایا ''لا آکـــل متّـــکئمیں ـــــاً'' ٹیک لگا کر نہیں کھاتا ہوں[2]) کرسی اپنی وضع کے لحاظ سے ایسی ہوتی ہے کہ پشت کی جانب ٹیک لگالی جائے، اس طرح ظاہر ہے یہ مسنون طریقہ کے خلاف نشست ہوگی، اور اس لئے بھی کہ احادیث میں آتا ہے کہ حضور § کھانے کے وقت متواضع ہیئت اختیار کرتے تھے جب کہ کرسی میز پر بیٹھنے سے ایک گونہ ترفع کا اظہار ہوتا ہے، یہی حکم تخت و چوکی پر رکھ کر کھانے کا بھی ہے جس کا بعض مقامات پر رواج ہے، حضرت انس ؄ سے مروی ہے کہ:

''مـــا اکـــل الـــنبـــی عـــلـــی خـــوان ولافـــی سکـــرجة. قیـل لـقتـادة عـلـی مـایـاً کـلـون قـال علی السُّفر'' 3

D: ''حضور § نے نہ چوکی پر کھایا نہ طشتری میں، قتادہ ؄ سے کہا گیا کس چیز پر لوگ کھایا کرتے تھے؟ انہوں نے کہا دستر خوانوں پر۔''

چمچوں، کانٹوں سے کھانا

چمچوں اور کانٹوں سے کھانا اور بلا ضرورت ان کا بالخصوص کانٹوں کا استعمال کرنا مسنون طریقہ کے خلاف ہے اور ایک گونہ مکروہ ہے، رسول اللہ § ہاتھوں سے تناول فرمایا کرتے تھے اور کھانے کے اختتام پر انگلیاں چاٹتے بھی تھے[4] گوشت کاٹنے کے بجائے کھینچ کر کھانے کا معمول تھا[5] آپ § نے گوشت کے لیے چھری کے استعمال کو ناپسند کرتے ہوئے فرمایا:

''لاتقطعوا اللحم بالسکین فانه من صنع الاعاجم وانهشوه فانه أهنأو أمرأ'' 6

D: ''گوشت کو چھری سے نہ کاٹو اس لیے کہ یہ عجمیوں کا طریقہ ہے، اسے کھینچ کر کھایا کرو، یہ زیادہ لذت اندوز اور خوش ذائقہ ہوگا۔''

ہاں کسی ضرورت کی بنا پر کھائے تو کچھ حرج نہیں۔ روایت میں ہے:

''یـحتـز مـن کتف شـاـة فـی یـده فـد عـی الـی الـصـلـوٰة فـالقـاهـا والسکین الذی یجتز بها'' 1

D: ''آپ کے ہاتھ میں بکری کا شانہ تھا جسے کاٹ کر کھا رہے تھے نماز کے لئے بلایا گیا تو اس کو اور

q قرارات المجلس الفقهی: ۸۳

چھری کو جس سے کاٹ رہے تھے رکھ دیا۔"
اس مسئلے میں زیادہ سختی نہیں برتنی چاہئے۔

جرسی گائے

گائے کی ایک خاص قسم ان دنوں "جرسی گائے" کہلاتی ہے، کہا جاتا ہے کہ یہ گائے کافی مقدار میں دودھ دیتی ہے، خیال کیا جاتا ہے کہ دودھ کی اس کثرت کی بنیاد یہ ہے کہ خنزیر کے مادہ منویہ کو گائے کے رحم میں آبیار کیا جاتا ہے اوراس سے یہ نسل پیدا ہوتی ہے، بظاہراس میں تمام خصوصیات گائے ہی کی ہوتی ہیں۔

ایسی گائیں حلال ہیں اوران کا دودھ بھی پاک اور جائز ہے، فقہاء نے دو جانوروں سے مخلوط جانور کی بابت یا تو ظاہری علامات وخصوصیات کو معیار بتایا ہے اور معلوم ہے کہ اس گائے میں تمام خصوصیات گائے ہی کی جیسی ہیں، یا مادہ جانور کو معیار بنایا گیا ہے اور بچہ کو اس کے تابع سمجھا گیا ہے، چنانچہ علامہ کاسانی Ã کا بیان ہے:

"فان كان متولّدا من الوحشي والانسي فالعبرة بالام فان كانت اهلية يجوز والا فلا، حتى أن البقرة الاهلية اذا نزل عليها ثور وحشي فولدت ولدا فانه يجوز أن يضحى به و إن كانت البقرة وحشية والثور أهليّا لم يجز لان الاصل فى الولد الام لانه ينفصل عن الام" 2

گوبر میں ابالی ہوئی ہلدیاں

سنا گیا ہے کہ آج کل ہلدیوں میں رنگ پیدا کرنے کے لیے اس کو گوبر میں ابالا جاتا ہے، تو جس ہلدی کے بارے میں ایسا کیا جانا معلوم ہو وہ ناپاک ہے اوراس کو کھانا جائز نہیں۔ کیونکہ ابالنے کی وجہ سے گوبر کی نجاست ہلدی میں پیوست ہو جاتی ہے، اس پر فقہاء کی اس صراحت سے روشنی پڑتی ہے کہ:

"قدر طبخ ووقعت فيه نجاسة لم توكل المرقة وكذا لحم اذا كان فى حالة الغليان فان لم يكن فى حالة الغليان يغسل ويوكل." 1

اگراس ہلدی کا سفوف بنا دیا جائے تب تو اس کے پاک اور قابل استعمال ہونے کی کوئی صورت نہیں اوراگر ہلدی کے ڈلے ہوں تو امام ابو یوسف Ã کے نزدیک اس کو پاک کرنے کی صورت یہ ہے کہ تین بار اسے اس طرح ابالا جائے کہ ہر بار اسے پہلے ابال کر خشک کیا جائے پھر دوبارہ ابالا جائے اس طرح تین بار ابالنے کے بعد ہلدی پاک ہو جائے گی، اسی پر فتویٰ ہے، علامہ شامی کا بیان ہے:

q حیٰوۃ الحیوان للدمیری: ۱/۹۸

— B

"والحنطة المنتفخة بالنجس فعند محمد لا يطهر ابدا وعند ابی يوسف ينقع فی الماء ثلاثا ويجفف كل مرة والاول أقيس والثانی أوسع اه و به يفتیٰ." 2

جامد نشیلی اشیاء کا حکم

نشہ آور اشیاء سیال ہوں یا جامد ان کا استعمال حرام ہے، البتہ شریعت میں شراب کی جو سزا مقرر ہے وہ جامد نشہ آور اشیاء پر نہیں ہے، درمختار میں ہے:

"ويحرم اكل البنج والحشيشة هی ورق القنب والا فيون لانهٗ مفسد للعقل ويصد عن ذكر اللّٰه وعن الصلوٰة لٰكن دون حرمة الخمر، فان اكلَ شيئامن ذالک لا حد عليه." 3

فی زمانہ منشیات ایک وبا بن گئی ہے اور ہزاروں نوجوانوں کی زندگی کی تباہی و بربادی کا سامان بنی ہوئی ہے، پوری دنیا میں اس کی تجارت کے منظّم ومنصوبہ بند گروپ ہیں، اس لئے یہ حرام تو ہیں ہی ان کے سدباب کے لئے سخت گیری اور عبرتناک سزا مقرر کرنا درست ہے، کیونکہ یہ فقہ کی اصطلاح میں تعزیری جرائم کے قبیل سے ہے اور تعزیر میں حکومت وقت اپنی صوابدید سے جرم کی نوعیت، اس کے شیوع وعموم اور مجرمین کی کیفیت کو دیکھتے ہوئے فیصلہ کرنے کی مجاز ہوتی ہے۔

بفے سسٹم

آج کل کھانے کا ایک یہ طریقہ بھی رواج پا رہا ہے کہ میز پر کھانا رکھ دیا جاتا ہے اور لوگ کھڑے ہو کر اپنے اپنے برتنوں میں حسب ضرورت اشیاء لے کر کھاتے پیتے ہیں، اس کو بفے سسٹم (BAFFAY SYSTEM) کہا جاتا ہے۔ یہ طریقہ غیر اسلامی بھی ہے اور غیر مہذب وناشائستہ بھی، حدیث کی کتابوں میں تفصیل سے وہ روایات موجود ہیں جن میں حضور § کے کھانے کی مفصل کیفیت مذکور ہے، ان میں کوئی ایک روایت بھی غالبًا ایسی نہیں ہے جس میں آپ سے کھڑے ہو کر کھانا ثابت ہو، بلکہ بعض احادیث میں کھڑے ہو کر پینے کی ممانعت ہے[1]، جس سے اندازہ ہوتا ہے

q صحيح بخاری عن جابر، باب احل لكم صيد البحر.

w بخاری عن ابی حجيفة: ۸۱۲/۲ باب الاكل متكئاً

e بخاری عن ابی قتادة: ۸۱۴/۲، باب ماكان النبی واصحابه يأكلون

r مسلم عن كعب بن مالک وجابر: ۱۷۵/۲، باب استحباب لعق الاصابع

t ترمذی عن ابی هريره: ۵/۲، باب ماجاء انهشوا اللحم نهشًا

y ابو داؤد عن عائشه: ۵۳۰/۲، باب فی اكل اللحم، ابوداؤد اور بیہقی نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔

کہ کھڑے ہوکر کھانا بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا، دوسرے اس قسم کی روش کا اصل محرک مغرب کی کورانہ تقلید اور اسلامی تہذیب وتمدن کے سلسلہ میں احساس کمتری ہے، یہ ایک بڑی خطرناک اور مذموم ذہنیت ہے جو اس قسم کے جزوی اور فروعی مسائل کو بھی اپنی جگہ اہم بنا دیتا ہے، یہ ایک نہایت خطرناک اور مذموم مرض ہے جو اسلام پر ایمان وایقان کو کمزور کرتا ہے اور اپنی تہذیب وتمدن کے معاملہ میں کاسہ لیسی کا مزاج بناتا ہے۔

جدید کپڑے

لباس و پوشاک کے معاملے میں اسلام نے بڑی وسعت اور آسانی رکھی ہے اور کسی خاص وضع وطریق کی تحدید وتعیین نہیں کی ہے، اسلام نے اس کے لیے جو حدیں رکھی ہیں وہ یہ ہیں:

1 ....لباس ساتر ہو، مردوں کے لیے ستر ناف سے گھٹنوں تک اور عورتوں کے لیے چہرہ اور ہاتھ کو مستثنیٰ کر کے پورا جسم ہے، اور اگر گھر سے باہر نکلیں، تو چہرہ اور ہاتھوں کا حجاب بھی ہے، ایسا لباس ہو کہ وہ ان حصوں کو چھپائے رہے، نیز اتنا گاڑھا اور ڈھیلا ہو کہ جسم کے مستور اعضاء یا ان کی ساخت نمایاں نہ ہونے پائے۔

2 ....مردوں کے کپڑے ریشمی، شوخ رنگوں کے نہ ہوں اور نہ مصور کپڑے ہوں، جن پر ذی روح کی تصویر ہو، مصور کپڑے کی ممانعت مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے ہے۔

3 ....کپڑا اتنا لانبا نہ ہو کہ ٹخنوں سے نیچے چلا جائے کہ یہ کبر و تعلّی کی علامت ہے، یہ حکم صرف مردوں کے لیے ہے۔

4 ....تشبہ سے اجتناب برتا جائے، تشبہ کی مختلف صورتیں ہیں اور سب ہی درجات کے لحاظ سے کم وبیش مکروہ ہیں، ایک کافروں سے مذہبی شعار کے معاملہ میں تشبہ جیسے زنار اور صلیب وغیرہ یہ تو قطعاً حرام ہے، دوسرے عام لباس میں ان کی مشابہت جیسا کہ رسول اللہ نے صرف عمامہ یا ٹوپی پہننے سے منع فرمایا تھا کہ یہ مشرکین عرب کا طریقہ تھا اور دونوں کے ایک ساتھ استعمال کرنے کی ہدایت فرمائی تھی[2] تیسرے فاسقوں، فاجروں کی عام وضع قطع کی مشابہت اور چوتھے مردوں کا خواتین کی طرح اور خواتین کا مردوں کی طرح لباس اختیار کرنا[1] یہ تمام صورتیں مکروہ ہیں، ان میں پہلے قسم کا تشبہ تو بہرصورت ناجائز ہی رہے گا یہاں تک کہ بعض فقہاء نے اس کو موجب کفر تک قرار دیا ہے لیکن اور دوسری صورتوں میں تشبہ کا حکم اسی وقت تک رہے گا جب تک کہ اس کا عموم نہ ہو جائے اور اس وضع قطع سے خاص انہی لوگوں کی طرف ذہن جائے، جیسا کہ ہیٹ، کوٹ، پینٹ سے ایک زمانہ میں ذہن اس طرف جاتا تھا کہ وہ

q بخاری عن عمرو بن امیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ: ۸۱۴/۲، باب قطع اللحم بالسکین

w بدائع: ۶۹/۵، البحر الرائق: ۱۰۷/۳

عیسائی ہے، ساڑھی خاص ہندو خواتین کا شعار تھا اور دھوتی اب بھی بہت سے مقامات پر ہندوؤں کا امتیاز ہے، کہ اس کو دیکھ کر ذہن اس کے ہندو ہی ہونے کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

اب ساڑھی چونکہ ایک عمومی لباس ہوگیا ہے اس لیے اس کے پہننے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ تشبہ اب باقی نہیں رہا، حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی Ã لکھتے ہیں؛

''جہاں مسلمان عورتوں کے اپنے لباس میں ساڑھی داخل ہو وہاں جائز ہے، اور جہاں مسلمانوں میں ساڑھی مروج نہ ہو صرف غیر مسلم عورتوں کے لباس میں داخل ہو وہاں مکروہ ہے۔'' 2

انگریزی بال، ہیٹ، کوٹ، پتلون کے بارے میں لکھتے ہیں:

''ان میں سے ہر چیز تشبہ کے لیے کافی ہے مگر تشبہ کا حکم اسی صورت میں ہوتا ہے کہ دیکھنے والا اسے دیکھ کر اس شبہ میں پڑ جائے کہ یہ شخص اس قوم کا فرد ہے، مثلاً ہیٹ لگانے والے کو کرسٹان سمجھا جائے''

''تو جو چیزیں کہ غیر لوگوں میں بھی عام طور پر استعمال ہونے لگی ہوں مثلاً بوٹ، پتلون، کوٹ تو ان میں تشبہ کی جہت کمزور اور کراہت خفیف رہ جاتی ہے۔'' 3

میں عرض کروں گا کہ مفتی صاحب نے یہ بات اپنے زمانے کے لحاظ سے لکھی ہے، اب اس کے رواج واستعمال میں جو عموم پیدا ہوگیا ہے اور مصر و افریقہ وغیرہ میں جس طرح علماء اور اہل دین بھی اس لباس کو بے تکلف اختیار کرتے ہیں اس نے تشبہ کو ختم ہی کر دیا ہے، البتہ ہندوستان کی حد تک اس میں ایک خفیف سی کراہت اس لیے ہوگی کہ یہ علماء وصلحاء کے لباس اور ان کی وضع کے خلاف ہے، چنانچہ مولانا تھانوی Ã بھی لندن میں انگریزی لباس کے استعمال کے سلسلے میں جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

''میں اس باب میں یہ سمجھے ہوئے ہوں کہ جس جگہ یہ لباس قومی ہے جیسے ہندوستان میں وہاں اس کا پہننا ''من تشبہ بقوم فھو منھم'' میں داخل ہوتا ہے اور جہاں ملکی ہے جس کی علامت یہ ہے کہ وہاں سب قومیں اور سب مذاہب کے لوگ ایک ہی لباس پہنتے ہوں وہاں پہننا کچھ حرج نہیں۔'' 4

امید ہے کہ اوپر ذکر کئے ہوئے ان اصول واحکام کی روشنی میں جدید لباس کی فقہی حیثیت سمجھنے میں سہولت ہوگی، وباللہ التوفیق۔

جن رنگوں کا استعمال مردوں کے لئے ممنوع ہے

شوخ رنگوں کے کپڑوں کا استعمال بطور لباس کے مردوں کے لئے مکروہ ہے اور خواتین کے لیے جائز، فقہاء

---

q ہندیہ: ۱۰۳/۴ . w ردالمحتار: ۲۲۱/۱ e الدر المختار علی ھامش الرد: ۳۲۵/۵

B

سے اس سلسلہ میں جو تصریح مذکور ہے وہ یوں ہے:

"ویکرہ للرجل أن یلبس الثوب المصبوغ بالعصفر والزعفران والورس کذا فی فتاویٰ قاضی خان وعن ابی حنیفة لا بأس بالصبغ الاحمر والا سود کذا فی الملتقط" 1

D: "مردوں کے لیے مکروہ ہے کہ عصفر، زعفران اور ورس کے رنگ کے کپڑے پہنیں، فتاویٰ قاضی خاں میں امام ابوحنیفہ Ã سے سرخ وسیاہ رنگ کی اجازت منقول ہے۔" 2

سرخ رنگ کے بارے میں مولانا قاضی ثناء اللہ پانی پتی Ã فرماتے ہیں:

"معصفر ومزعفر مرداں را حرام است نہ زناں را، بروایتے رنگ سرخ مرداں را مطلقاً مکروہ است مگر مخطط مثل سوسی۔" 3

D: "عصفر وزعفرانی رنگ مردوں کے لیے حرام ہیں نہ کہ عورتوں کو ایک روایت کے مطابق مردوں کو سرخ مطلقاً مکروہ ہے سوائے اس دھاری دار کپڑے کے جو سوسی نامی کپڑے کی مانند ہو۔"

جدید سلک کے کپڑے

آج کل سلک کے مختلف ایسے کپڑے ایجاد ہو گئے ہیں جن میں خاصی چمک پائی جاتی ہے لیکن غالباً ریشم کے بجائے کوئی دوسری چیز ان کپڑوں میں استعمال کی جاتی ہے، اگر یہ صحیح ہے اور کسی دوسری طرح اس میں چمک پیدا کی جاتی ہو تو پہننے میں حرج نہیں، ہاں اگر ریشم ہو تو اس سلسلہ میں حکم یہ ہے کہ:

"یکرہ لبس ماکان لحمته من حریر وسداہ من غیر الحریر فی غیر الحرب" 4

D: "ایسے کپڑے کا پہننا عام حالات میں مکروہ ہے جس کا تانا ریشم کا ہو اور بانا ریشم کے علاوہ کسی اور چیز کا ہو۔"

ہمارے فقہاء نے ریشم کے بستر وغیرہ بنانے کی اجازت دی ہے، اس کے مطابق اگر ان کپڑوں میں اس مقدار میں بھی ریشم ہو تو چادر وغیرہ کے طور پر ان کا استعمال جائز قرار پائے گا، مگر امام بخاری Ã نے حضرت حذیفہ ؓ سے جو حدیث نقل کی ہے، اس میں صراحت ہے کہ حضور § نے اس پر بیٹھنے سے بھی منع فرمایا ہے (نہانا النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن لبس الحریر والدیباج وأن یجلس علیہ) اس لیے دل

q مسلم عن ابی ہریرہ وانس رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہما۔

w ترمذی، عن رکانة رضی اللّٰہ تعالیٰ عنه: مگر یہ حدیث قوی نہیں ہے۔

اس کو قبول نہیں کرتا ہے!

Š

تفریحی امور

نغمہ و موسیقی

نغمہ و موسیقی ایسی چیزیں ہیں جو انسان کو عیش پسند، واقعی مسائل سے غافل اور جذباتی بنا دیتی ہیں، اس لیے اسلام اس کو پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتا، آپ § نے اس سے دلچسپی لینے سے شدت سے منع فرمایا ہے، حضور § نے فرمایا کہ اس سے دل میں نفاق پیدا ہوتا ہے[1] اور یہ کہ اس سے حاصل ہونے والی کمائی حرام اور ناجائز ہے[2] اسی طرح وہ آلات جو نغموں کے ساتھ ہم آہنگ کیے جاتے ہیں ان کی بھی آپ نے شدید مذمت فرمائی ہے، حضرت امیر معاویہ ؓ سے مروی ہے:

''نهى عن ضرب الدف .... وضرب الزمارة'' 3

D: ''آپ § نے دف............اور بانسری بجانے سے منع فرمایا۔''

حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ سے روایت ہے کہ:

''اياكم واستماع المعازف والغناء'' 4

D: ''موسیقی اور آلات موسیقی کو سننے سے خوب بچو۔''

عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ دف بجانے کی عمومی اجازت ہے اور ہمیشہ اس سے لذت اندوز ہوا جا سکتا ہے، مگر یہ غلط ہے، حضرت معاویہ ؓ کی حدیث میں ابھی گزرا ہے کہ آپ § نے دف بجانے سے منع کیا، حضرت علی ؓ سے مروی ہے کہ آپ § نے فرمایا میری امت کے ایک طبقہ پر صورتوں کے مسخ ہو جانے، دھنسا دیئے جانے اور طوفان کا عذاب آئے گا، یہ وہ لوگ ہوں گے جو شراب پیتے ہوں گے، ریشم پہنتے ہوں گے اور دف بجاتے ہوں گے۔[1] ہاں عید اور شادی کی حد تک احادیث سے اس کے جواز کا پتہ چلتا ہے۔

اب ہمارے زمانے میں جو موسیقی کے آلات ایجاد ہوئے ہیں، ہارمونیم وغیرہ ظاہر ہے کہ ان سے لطف اندوز

q ابو داؤد عن ابی هريرة و ابن ابی مليكه. w كفايت المفتی: ۹/ ۱۶۱

e كفايت المفتی: ۹/ ۱۵۴ r امدادالفتاوی: ۴/ ۲۶۸ سوال ۳۴۵ (ترتيب جديد)

ہونا حرام اور ناجائز ہے، جو گانے فحش قسم کے ہیں وہ تو ہیں ہی، جو اشعار دینی ہوں، حمد یا نعت کے مضمون پر مشتمل ہوں ان کو بھی ان آلات سے ہم آہنگ کر کے گانا اور سننا جائز نہیں ہے، بلکہ عین ممکن ہے کہ ایک پاکیزہ مضمون کی یہ بے حرمتی مزید اور دوہرے وبال کا باعث ہو۔

ٹی وی اور فلم

شراب کو ام الخبائث قرار دیا گیا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ فلم ام الفواحش ہے، نشہ برائیوں کی جڑ ہے تو سنیما بے حیائیوں کی، فلم اول تو یوں بھی حرام ہے، اس لیے کہ اس میں اکثر ذی روح کی تصویریں ہوا کرتی ہیں، اور تصویر چاہے مجسموں کی صورت میں ہو یا کاغذی اور عکسی ہو، ناجائز ہے، دوسرے آج کل جن مقاصد کے لیے فلموں کا استعمال کیا جاتا ہے وہ معاشرہ کے لیے نہایت سنگین اور بدترین ہیں، فلمیں آج جنسی انارکی اباحت پسندی، لوٹ وغارت گری اور اس قسم کی غیر اخلاقی حرکتوں اور بے شرمی کی باتوں کے لیے موثر درس گاہ بن گئی ہیں۔

بعض حضرات کا خیال ہے کہ فلم فی نفسہ مباح ہے اس لیے کہ وہ تصویر نہیں ہے جس میں جماؤ ہو بلکہ آتا جاتا ہوا عکس ہے، البتہ اگر اس کا استعمال غلط مقاصد کے لیے کیا جائے جیسا کہ کیا جا رہا ہے تو ناجائز ہوگا۔

میرے خیال میں یہ استدلال صحیح نہیں ہے، پردہ پر آنے والی تصویر یقیناً عکس ہے لیکن اس کا نگیٹو (NEGATIVE) تصویر ہے۔ اس لیے کہ وہ اس بات کا ذریعہ بنتا ہے کہ اس کو کاغذ پر ایک جمی ہوئی تصویر کی شکل میں لے آیا جائے اور ''ذریعہ'' کا حکم وہی ہوتا ہے جو اس سے حاصل ہونے والے مقصود کا فقہ میں اس کی نظیریں بکثرت موجود ہیں۔

ہاں اگر ذی روح کی تصویر کے بغیر بھی کوئی تعلیمی تربیتی فلم بن سکتی ہو یا دفاعی مقاصد کے لیے کوئی فلم لینی پڑے تو اجازت ہوگی، ٹی وی پر ذی روح کی تصویر اگر نگیٹو لینے کے بعد اس کے ذریعہ نشر کی جائیں تب تو اس کا حکم تصویر کا ہے اور اگر براہ راست اس طرح ٹیلی کاسٹ کیا جائے کہ فلم بنائی ہی نہ جائے تو یہ عکس ہے، اور اس وقت درست ہے جب کسی خاتون کو سامنے نہ لایا جائے اور نہ غیر اخلاقی مقاصد کے لیے اس کا استعمال کیا جائے۔

ھٰذا ماعندی واللہ اعلم بالصواب.

کبوتر و پتنگ بازی

حضور § نے کبوتر بازی کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھا ہے، کبوتر کے پیچھے دوڑتے ہوئے ایک شخص کے

q فتاویٰ عالمگیری : ۳۳۲/۵، فصل فی اللباس وخلاصۃ الفتاویٰ: ۳٦٨/۴، کتاب الکراھیہ، فصل فی اللباس.
w مالابدمنہ: ص۱۰۳ e ملتقط r خلاصتہ الفتاویٰ: ۳٦٩/۴

بارے میں آپ § نے فرمایا:

''شیطان شیطان کے پیچھے دوڑ رہا ہے[1] کبوتر بازی ہی پر پتنگ بازی کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے، یہ کراہت عام حالات میں تو ہے ہی اگر اس کے ساتھ جوا اور دوطرفہ شرط بھی ہو تب تو حرام نیز اور بھی سخت گناہ کا باعث ہوگا۔

ریس و گھوڑ دوڑ

رسول اللہ § نے گھوڑ دوڑ کی حوصلہ افزائی فرمائی ہے[2] اور عبداللہ بن عمر ؓ سے مروی ہے کہ رسول اکرم § نے خود گھوڑ دوڑ کرائی ہے[3] لیکن اگر اس میں ''قمار'' پیدا ہوجائے تو قمار کی وجہ سے حرام ہے، ریس کی مروجہ صورت جس میں ہر کھلاڑی کو ایک خاص فیس ادا کرنی ہوتی ہے، انعامی رقم سبقت کرنے والے کو ملتی ہے اور دوسروں کی فیس ضبط ہوجاتی ہے، میں قمار پایا جاتا ہے، اس لیے کہ اس طرح ہر شریک ایک مبہم نفع اور نقصان کے درمیان رہتا ہے اور اسی کا نام قمار ہے۔

ہاں اگر مقابلہ کرایا جائے اور کوئی تیسرا شخص انعام دے تو درست ہے، ملک العلماء علامہ کاسانی Ã فرماتے ہیں:

''کذا مایفعله السلاطین وهو أن یقول لرجلین من سبق منکما فلهٗ کذا فهو جائز'' [4]

D: اسی طرح اس دوڑ کا حکم ہے جسے بادشاہ کرایا کرتے ہیں کہ دو آدمیوں سے کہتے ہیں تم میں سے جو سبقت لے جائے اس کے لیے یہ انعام ہے تو جائز ہے۔

خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے:

''السباق یجوز فی أربعة اشیاء فی الخف یعنی البعیر وفی الحافر یعنی الفرس والنصل یعنی الرمی والمشی بالاقدام یعنی العدو وانما یجوز ذالک اذا کان البدل معلوماً فی جانب واحد بان قال اِن سبقتنی فلک کذا وأن سبقتک فلاشیء لی علیک أو علی القلب اما اذا کان البدل من الجانبین فهو قمار حرام الااذا أدخلا محللا بینهما فقال کل واحد منهما اِن سبقتنی فلک کذا واِن سبقتک فلی کذا وأن سبق الثالث فلا شیء له .... وکذا یجوز أیضاما

---

q دیلمی عن ابی هریرة انس رضی اللّٰه تعالیٰ عنهما. w کنز العمال عن علی: ج ۱۹. e طبرانی وبخاری عن انس رضی اللّٰه تعالیٰ عنه فی ''الادب المفرد'' r کنز العمال عن ابن مسعود رضی اللّٰه تعالیٰ عنه: ۱۹/۱۶۰.

یفعله الآ مر وهو أن يقول أيكم سبق فله كذا." 1

D: "مقابلہ چار چیزوں میں جائز ہے: اونٹ، گھوڑے، تیراندازی اور پیدل دوڑ میں، اور اس وقت جائز ہے جبکہ بدل ایک جانب سے متعین ہو بایں طور کہ کہے اگر تم مجھ سے آگے بڑھ گئے تو تمہارے لیے یہ ہے اور اگر میں تم سے بڑھ جاؤں گا تو میرا تمہارے ذمہ کچھ نہ ہوگا، یا اس کے برعکس، لیکن اگر ہر دو جانب سے بدل ہو تو وہ جوا اور حرام ہے، سوائے اس کے کہ کسی تیسرے شخص کو اس مقابلہ میں شریک کرلے جو اس کھیل کو حلال کردے، اس طرح کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کہے اگر تم مجھ سے بڑھ جاؤ تو تمہارے لیے یہ انعام ہے، اور اگر میں تم سے بڑھ جاؤں تو میرے لیے یہ انعام ہے، اور اگر یہ تیسرا شخص آگے بڑھ گیا تو اس کے لیے کچھ نہیں ہے، ایسے ہی وہ صورت بھی جائز ہے کہ حکم دینے والا ایسا انعام دے اور وہ کہے کہ تم میں سے جو آگے بڑھ جائے اس کے لیے یہ انعام ہے۔"

اس طرح یہ تیسری صورت بھی جائز قرار پائی کہ مقابلہ میں دو سے زیادہ آدمی شریک ہوں اور انعام کی شرط صرف دو آدمی آپس میں رکھیں، دوسرے شرکاء اس قسم کی شرطوں سے مستثنیٰ رہیں۔

شطرنج وچوسر

چوسر اور شطرنج کھیلنا مطلقاً ناجائز ہے چاہے اس میں جوا ہو یا نہ ہو، علامہ ابوعبداللہ قرطبی Ā المائدہ آیت ۹۰ کے ذیل میں لکھتے ہیں:

"هٰذهِ الآية تدل على تحريم اللعب بالنرد والشطرنج قمارًا أو غير قمار" 2

D: "یہ آیت شطرنج اور چوسر کے کھیل کی حرمت کو بتاتی ہے چاہے اس میں جوا ہو یا نہ ہو۔"

چنانچہ احادیث میں بھی مطلقاً شطرنج اور چوسر کی مذمت کی گئی ہے، آپ § نے فرمایا جس نے چوسر کھیلا اس نے سور کے گوشت اور خون میں اپنا ہاتھ ڈالا[1] اور یہ کہ اس نے خدا اور رسول (§) کی نافرمانی کی[2] اسی طرح شطرنج کھیلنے والوں پر لعنت کی ہے[3] اور فرمایا کہ ان لوگوں پر اللہ تعالیٰ قیامت کے دن نگاہ رحمت نہیں ڈالے گا۔[4]

اور اگر اس کے ساتھ جوا بھی ہو تب تو ظاہر ہے کہ یہ گناہ اور بھی سوا ہو جاتا ہے، فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"ويكره اللعب بالشطرنج والنرد" 5

D: "شطرنج اور چوسر کھیلنا مکروہ ہے۔"

q کنز العمال: ۱۶۳/۱۹.

ہاکی، فٹ بال وغیرہ کھیل کے احکام

کھیلوں (GAMES) کے سلسلہ میں یاد رکھنا چاہئے کہ اسلام نے اس معاملہ میں نہ بہت تنگ نظری سے کام لیا ہے اور نہ کھلی آزادی دی ہے، بلکہ کچھ خاص شرطوں اور حدوں کے ساتھ اجازت دی ہے، وہ شرطیں یہ ہیں:

1 .... پردہ کے شرعی حدود کی رعایت کی جائے، آج کل مرد جس طرح جانگئے پہن کر فٹ بال وغیرہ کھیلتے ہیں اور خواتین مردوں کے سامنے نیم برہنہ فن کا مظاہرہ کرتی ہیں یہ غیر اسلامی ہونے کے علاوہ غیر انسانی بھی ہے، اسلام عورتوں کے لیے اس قسم کے کھیل پسند ہی نہیں کرتا، جو دوڑ دھوپ والا اور مردانہ نوعیت کا ہو، اسی لیے عورتوں کے ذمہ جہاد وغیرہ نہیں رکھا گیا۔

2 .... کھیل میں ایسا مصروف نہ ہوا جائے کہ دینی فرائض سے بھی غفلت ہو جائے۔

3 .... ایسی دو طرفہ شرطیں نہ ہوں جس سے جوا پیدا ہو جائے، ہاں اگر کوئی تیسرا شخص اپنی طرف سے جیتنے والے کو انعام دے تو مضائقہ نہیں۔

4 .... پھر ان میں وہ کھیل جس سے جسمانی ورزش، تنومندی اور چستی پیدا ہوتی ہو زیادہ پسندیدہ ہیں، جس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ آپ نے گھوڑ سواری، دوڑ اور تیر اندازی کو پسند فرمایا ہے جو جسم میں توانائی اور چستی کا باعث بنتے ہیں۔

ہاکی، فٹ بال، والی بال، بیڈمنٹن وغیرہ ایسے کھیل ہیں جو صحت اور ورزش کے نقطہ نظر سے مفید ہیں، اس لیے اوپر ذکر کی گئی شرطوں کو سامنے رکھتے ہوئے ان کھیلوں میں کوئی مضائقہ نہیں، واللہ اعلم بالصواب۔

کرکٹ ایک طویل الوقت کھیل ہے، جو نہ صرف کھیلنے والوں بلکہ تماشہ بینوں اور آنکھوں دیکھا حال سننے والوں کو بھی ایک طرح کے نشۂ غفلت میں مبتلا کر دیتا ہے، اس لئے خیال ہوتا ہے کہ یہ کراہت سے خالی نہیں، فقہاء نے شطرنج کو قمار نہ ہونے کی صورت میں بھی اسی سبب سے مکروہ قرار دیا ہے۔

فوٹو اور تصویر

جہاں تک مجسموں کی بات ہے وہ تو اسلام میں قطعاً ممنوع ہیں لیکن تصویر اور بالخصوص اس کی وہ صوت جو ہمارے زمانے میں فوٹو گرافی کی شکل میں رائج ہے اس کی شرعی حیثیت قابل غور ہے، اس لیے کہ اس سلسلہ میں احادیث، صحابہ [1] کے آثار اور فقہاء کے اقوال مختلف ہیں، ہمارے زمانے کے بعض حالات میں اس کی

---

q ابو داؤدعن ابی ھریرۃ رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ : ۶۷۵/۲ باب فی اللعب بالحمام. w مسند احمد عن ابی ھریرہ رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ e احکام القرآن للجصاص: ۸۸/۱ r بدائع الصنائع: ۲۰۶/۶

حیثیت ناگزیر ضرورت کی ہوگئی ہے، اس لیے مناسب ہے کہ اس کے احکام ذرا تفصیل سے لکھ دیئے جائیں۔

تصویر کے سلسلہ میں بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مطلقاً ممنوع ہے چاہے ذی روح کی ہو یا غیر ذی روح کی، چنانچہ حضرت ابوطلحہ ؓ سے مروی ہے کہ حضور § نے فرمایا، فرشتے اس گھر میں داخل نہیں ہوتے جس گھر میں تصویر ہو[1] حضرت جابر ؓ سے بھی حضور § کا مطلقاً تصویر سے منع کرنا منقول ہے۔[2] حضرت عائشہ ° سے مروی ہے کہ قیامت کے دن سب سے سخت عذاب ان لوگوں کو ہوگا جو اللہ کی خلقت کے ساتھ مشابہت اختیار کریں[3] یعنی تصویر کی صورت میں خلق خداوندی کی نقل کریں، ظاہر ہے اس حدیث میں اللہ تعالیٰ کی ذی روح اور غیر ذی روح مخلوق میں کوئی فرق نہیں کیا گیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر دو کی تصویر کھینچنا نادرست ہے، ایک اور روایت میں اس کی طرف واضح اشارہ ملتا ہے جس میں تصویر کی ممانعت کے پس منظر میں کہا گیا ہے کہ اس سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا، جو اللہ کی طرح تخلیق کا کام کرنا چاہے، اسے چاہئے کہ ایک چیونٹی، ایک جو یا کوئی سا دانہ ہی پیدا کر لے۔[4] اس حدیث میں ''جو'' (شعیرہ) اور ''دانہ'' (حبہ) کا لفظ صاف بتلاتا ہے کہ ان چیزوں کی تصویر کشی بھی ممنوع ہے۔

بعض احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ذی روح کی تصویریں بنانا ناجائز ہے اور غیر ذی روح کی بنائی جاسکتی ہیں، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس « نے ایک شخص کو جس کا پیشہ ہی مصوری تھا غیر ذی روح تصویر بنانے کی اجازت دی[5] ایک اور حدیث میں ہے کہ مصوروں کو قیامت کے دن اپنی تصویروں میں روح پھونکنے کو کہا جائے گا اور وہ نہ پھونک سکیں گے[1] ظاہر ہے کہ روح پھونکنے کی بات ان ہی تصویروں میں کہی جائے گی جو ذی روح کی ہوں۔

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی تصویریں ممنوع ہیں جن کا احترام کیا جائے، تصویروں کا اس طرح ہونا کہ ان کا احترام نہ کیا جائے درست ہے، چنانچہ حضرت عائشہ ° سے مروی ہے کہ ان کے شہ نشین پر ایک پردہ تھا جس پر تصویریں بھی تھیں، حضور § نے اسے پھاڑ دیا، حضرت عائشہ ° نے اس کے دو تکیے بنا دیئے، جس پر حضور § تشریف رکھا کرتے تھے۔[2] اس حدیث کو ایک دوسری روایت سے بھی تقویت ملتی ہے جس میں آپ نے پردہ پھاڑنے کا سبب یہ قرار دیا ہے کہ اللہ نے ہمیں پتھر اور مٹی کو کپڑے پہنانے کا حکم نہیں دیا[3] یہاں حضور § نے پردہ پھاڑنے کی علت تصویر کو نہیں قرار دیا ہے۔

مصور کپڑے سے تکیے بنا لینے کا واقعہ خود حضور § سے بھی منقول ہے اور اس میں یہ ہے کہ خود حضرت جبرئیل ® نے اس طرح تکئے بنانے کے مشورے دیئے تھے۔[4]

اور ایسی حدیث بھی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مجسموں کی حرمت ہے نہ کہ ان تصویروں کی جو کپڑوں پر بنائی

q خلاصة الفتاوی: ۳۷۸/۴.   w الجامع لاحکام القرآن: ۲۹۱/۶

جائیں، حضرت ابوطلحہ اور سہل بن حنیف « اس کے راوی ہیں ان کے الفاظ ہیں "الا ما کان رقما فی ثـ (وہ تصویر درست ہے جو کپڑے میں نقش ہو) یہ حدیث صحیح اور قابل استدلال ہے، چنانچہ امام ترمذی اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: یہ حدیث حسن صحیح ہے، **هذا حديث حسن صحيح** [5]

اسی طرح تصویر کے سلسلہ میں صحابہ و تابعین کے بعض ایسے آثار بھی منقول ہیں جن سے ذی روح کی تصویر کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً حضرت ابوبکر ؓ کے پوتے قاسم بن محمد ؒ کے بارے میں منقول ہے کہ ان کے گھر میں بعض عجائب مخلوق کی تصویریں تھیں[6] امام ابو یوسف Ã نے امام ابوحنیفہ Ã کی وساطت سے دو صحابیوں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف « ور براء بن عازب ؓ سے نقل کیا ہے کہ ان کی انگوٹھی کے نگینوں میں دو شیرنیوں کی تصویریں تھیں[7] اس طرح کے اور بھی آثار حضرت عروہ، انس بن مالک، حضرت ابوہریرہ اور ابوموسیٰ اشعری [1] سے منقول ہیں۔

فقہ و فتاویٰ کی کتابوں میں گو عموماً تصویر کی مطلقاً حرمت منقول ہے مگر ایسی عبارتیں بھی موجود ہیں جن سے فرش یا بستر وغیرہ میں تصویر کا جواز اور پردہ اور قابل احترام مواقع پر تصویر کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے۔

چنانچہ امام محمد Ã لکھتے ہیں:

"ما كان فيه من تصاوير من بساط يبسط أو فراش يفرش أووسادة فلابأس بذالک انّما يكره من ذالک فی الستر و ماينصب نصبا وهو قول ابی حنيفة والعامة من فقهائنا." [1]

D: "مصور کپڑے، بستر، فرش یا تکیوں کی طرح استعمال کیے جائیں تو کوئی مضائقہ نہیں، یہ پردہ اور ایسی چیزوں میں مکروہ ہے، جسے کھڑا کیا جائے، یہی امام ابوحنیفہ Ãاور ہمارے عام فقہاء کی رائے ہے۔"

فتاویٰ عالمگیری میں بھی صرف ان ذی روح تصویروں کو ناجائز قرار دیا گیا ہے جنہیں لٹکایا جائے، یوں مطلقاً تصویر کے بارے میں کوئی صراحت موجود نہیں ہے۔

"ولايجوز ان يعلق فی موضع شيئاًفيه صورة ذات روح و يجوزأن يعلق مافيه صورة غير ذات روح كذافی الظهيرية." [2]

q مسلم عن سليمان بن بريده: ۲/ ۲۴۰، باب تحريم اللعب بالنردشير w ابوداؤد عن ابی موسیٰ اشعری: ۲/ ۲۷۵، باب فی النهی عن اللعب. e ديلمی عن انس رضی اللّٰه تعالیٰ عنه r ديلمی عن واثلة بن اسقع رضی اللّٰه تعالیٰ عنه t الفتاویٰ الهنديه: ۵/

D: ''کسی جگہ ایسی چیز کو لٹکانا درست نہیں ہے جس میں ذی روح کی تصویر ہے، غیر ذی روح کی تصویریں لٹکائی جاسکتی ہیں۔''

جولوگ تصویر سے منع کرتے ہیں وہ اس کی ایک اہم وجہ یہ قرار دیتے ہیں کہ یہ شرک اور بت پرستی کا باعث بنتا ہے اور ظاہر ہے کہ ایسی کوئی بھی چیز جو شرک کا ذریعہ بنتی ہو اسلام اس کے متعلق بہت حساس ہے اور اس معاملہ میں ادنیٰ مداہنت گوارا کرنے کو تیار نہیں، یہ واقعہ ہے کہ یہ بڑا اہم سبب ہے اور یہ کہنا کہ یہ بات صرف مجسموں کی حد تک پائی جاتی ہے صحیح نہیں جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ سکھ گرونانک جی کی اور ہندوؤں کی ایک قابل لحاظ تعداد مہاتما گاندھی جی کی تصویروں کی پرستار ہے اور ان پر اسی طرح پھول کی مالائیں اور جل نثار کرتی ہے جیسا کہ اپنے مشہور بھگوانوں پر۔

اس لیے راقم الحروف کے خیال میں تصویر سے متعلق احکام حسب ذیل ہیں:

1 ......ذی روح کے مجسمے بنانا مطلقاً حرام اور ناجائز ہیں۔

2 ......ایسی تصویریں بھی قطعی طور پر ناجائز ہیں جن کی کسی قوم میں پرستش اور عبادت کی جاتی ہو، جیسے گرونانک جی اور ہندوؤں کے عقیدہ کے مطابق کرشنا رام جی وغیرہ اور عیسائیوں کے عقیدہ کے مطابق حضرت مسیح اور حضرت مریم کی تصویریں۔

3 ......ذی روح کی تصویروں کو اس لیے بنانا کہ ان کو لٹکایا اور آویزاں کیا جائے یا مقام احترام میں رکھا جائے یا تصویر اس مقصد کے لیے نہ کھینچی گئی ہو مگر اس کا استعمال اسی طرح ہوا کرے، ہر دو صورتیں ناجائز ہیں۔

4 ......عام تصویریں جن میں احترام یا عبادت اور پرستش مقصود نہ ہو، بھی ناجائز ہیں، جیسا کہ عام علماء ہندو پاک کا مسلک ہے، البتہ یہ مسئلہ اجتہادی اور مختلف فیہ ہے اور سلف وخلف کا اس پر اتفاق نہیں ہے جیسا کہ اوپر ذکر کی ہوئی تفصیلات اور ہمارے زمانے کے عام علماء عرب اور ہندو پاک میں بھی بعض ثقہ اور مستند علماء کرام کے تعامل سے واضح ہوتا ہے۔

5 ...... جہاں تصویر ایک ضرورت بن جائے مثلاً دفاعی مقاصد کے پیش نظر تصویر لی جائے، پولیس اسٹیشنوں میں اشرار اور غنڈہ عناصر کی تصویریں محفوظ رکھی جائیں، ریلوے، بس اور مختلف عوامی مواقع میں شناخت کے لیے تصویر درکار ہو، پاسپورٹ اور حج کے لیے تصویر کھنچوانی ہو، یہ تمام صورتیں درست اور جائز ہیں۔

---

q بخاری عن سالم عن ابیه: ۸۸۱/۲، باب لاتدخل الملائکة بیتا فیه صورة. w ترمذی عن جابر: ۳۰۵/۱، باب ماجاء فی الصورة. e بخاری عن عائشه: ۸۸۰/۲، باب ماوطی من التصاویر. r مسلم: ۲۰۲/۲ باب ان الملائکة علیهم السلام لا یدخلون، عن ابی هریرة رضی اللّٰه تعالیٰ عنه t مسلم عن ابن عباس: ۲۰۲/۲، باب الملائکة علیهم السلام الخ

6 ......جن فقہاء نے تصویر کو حرام قرار دیا ہے انہوں نے بھی اس کی صراحت کردی ہے کہ اگر سر کٹا ہوا ہو یا ایسی تصویر ہو جس سے صورت کی شناخت نہ ہو سکے اس پر تصویر کا اطلاق نہیں ہوگا، اس لیے میڈیکل اور طبی مقاصد کے لیے انسان کے جسم کے بعض حصوں کی جو تصویریں لی جاتی ہیں اور جو اکثر اوقات جسم کے اندرونی حصوں سے متعلق ہونے کی وجہ سے ناقابل شناخت ہوتی ہیں ان میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔

هٰذا ماعندی و اللّٰہ اعلم بالصواب

%

q بخاری عن ابن عباس: ۲/ ۸۸۱، باب من لعن المصور

w بخاری عن عائشه: ۲/ ۸۸۰، باب ماوطئی من التصاویر

e مسلم عن عائشه: ۲/ ۲۰۰، ان الملئکة لایدخلون بیتا فیه صورة ولاکلب

r ترمذی عن ابی هریره رضی اللّٰه تعالٰی عنه: ۲/ ۱۰۸، باب ماجاء فی الصورة.

t سنن ترمذی: ۱/ ۳۰۵، باب ماجاء فی الصورة. عن ابی طلحه و سهل بن حنیف.

y فتح الباری: ۱۰/ ۳۲۶. u کتاب الآثار: ص ۲۳۲، حدیث نمبر ۱۰۲۸.

معاشی مسائل

خرید وفروخت

اخبارات ورسائل کی خرید وفروخت

عموماً اخبار ورسائل کے لئے سالانہ رقم پیشگی لی جاتی ہے اور روزانہ یا ماہ بماہ جریدہ ان کو دیا جاتا ہے۔ان اخبارات ورسائل میں کبھی ضخامت بڑھادی جاتی ہے اور کبھی کم کردی جاتی ہے، کبھی ایک یا چند صفحات میں ایسے اشتہارات دیئے جاتے ہیں جن سے خریداروں کو کوئی فائدہ نہیں۔ان حالات میں ''مبیع'' (جو چیز بیچی جاتی ہے) ایک حدتک غیر متعین اور فقہ کی اصطلاح میں ''مجہول'' ہو جاتی ہے۔پھر کیا ایسی صورت میں خرید وفروخت کا یہ معاملہ درست ہوگا؟

مبیع کا غیر متعین اور مجہول ہونا دراصل اس وقت معاملۂ بیع کو فاسد کردیتا ہے جب اس کی وجہ سے نزاع اور جھگڑا پیدا ہونے کا اندیشہ ہو۔اگر ایسا کوئی اندیشہ نہ ہو تو بیع درست ہو جاتی ہے، چنانچہ علامہ کشمیری Ã فرماتے ہیں:

''ان من البیوع الفاسدة مالواتی بها احد جازت دیانة وان کانت فاسدة قضاء و ذالک لان الفاسد قد یکون لحق الشرع بان اشتمل العقد علی ماثم فلا یجوز بحال، وقد یکون الفاسد لمخافة التنازع ولا یکون فیه شئ اٰخر یوجب الاثم فذالک ان لم یقع فیه التنازع جاز عندی دیانة وان بقی فاسدًا قضاء لارتفاع علة الفساد وهی المنازعة.'' 1

D: ''بعض بیوع فاسدہ ایسی ہیں کہ اگر انسان ان کو کرہی لے تو ''دیانۃً'' جائز ہو جائیں گی گو کہ وہ قضاءً فاسد ہوں گی اور یہ اس لئے کہ بیع میں فساد کبھی شریعت کے حق کی بناء پر ہوتا ہے۔بایں طور کہ

q مؤطا امام محمد: ص ۳۸۲، باب التصاویر و الجرس وما یکرہ منها. عن ابی طلحة
w فتاویٰ عالمگیری : ۳۵۹/۵، کتاب الکراهیة.

معاملہ کسی کارِ گناہ پر مشتمل ہو۔ ایسی صورت میں بیع کسی حال جائز نہ ہوگی اور کبھی یہ فساد اختلاف کے اندیشہ سے ہوتا ہے اور اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہوتی جو موجبِ گناہ ہو، تو اگر اس میں اختلاف اور نزاع کا اندیشہ نہ ہو تو میرے نزدیک دیانۃً جائز ہے گو کہ قضاءً وہ فاسد ہوگی اس لئے کہ فساد کا اصل سبب یعنی نزاع باقی نہیں رہا۔''

اسی طرح بعض تصنیفی اداروں اور رسائل میں لائف ممبری کا اصول بھی ہے کہ جو شخص ایک مخصوص متعینہ رقم ادا کرے گا، پوری زندگی اس ادارہ یا رسالہ کا ممبر رہے گا اور مطبوعات اس کو دی جاتی رہیں گی۔ یہاں بھی گو مبیع غیر متعین ہے اس لئے کہ نہ یہ معلوم ہے کہ اس کی عمر کتنی ہوگی اور نہ یہ کہ کتنے دنوں میں کتنی کتابیں شائع ہوں گی؟ مگر اس کو بھی جائز قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ یہاں بھی ناواقفیت کی وجہ سے باہمی نزاع اور جھگڑے کی نوبت نہیں آتی جیسا کہ مشاہدہ ہے۔ نیز اس کی یہ تاویل بھی کی جاسکتی ہے کہ اس کی حیثیت ''ہبہ عن العوض'' کی ہے کہ ممبر وہ رقم ہبہ کرتا ہے اور ادارہ اس کے بدلہ میں کتابیں دیتا ہے۔

ہمارے زمانے میں دینی تصنیفی اداروں میں اس کا بکثرت تعامل ہے اور اہلِ علم کی اس پر خاموشی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اس کو جائز سمجھتے ہیں۔ یہی رائے جیسا کہ مذکور ہوا۔ راقم الحروف کی ہے۔ بعض بزرگوں نے اس کو مبیع کے مجہول ہونے کی وجہ سے ناجائز قرار دیا ہے۔[1]

پارسل، رسائل وغیرہ کا ڈاک میں ضائع ہوجانا

آج کل خرید وفروخت کے لئے بکثرت ڈاک اور پارسل وغیرہ کے نظام سے مدد لی جاتی ہے اور بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ راستہ میں وہ چیز ضائع ہوجاتی ہے رسائل وجرائد میں آئے دن ایسا تجربہ ہوتا رہتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس نقصان کا ذمہ دار کون ہوگا؟ بیچنے والا یا خرید کرنے والا؟

اس کا جواب ایک دوسرے مسئلہ پر موقوف ہے وہ یہ کہ ڈاک کے محکمہ کی حیثیت کیا ہے؟ کیا وہ خریدار کا وکیل سمجھا جائے گا کہ وہ اس کی طرف سے خریدار کو قبضہ دلانے کا وکیل تھا۔ اگر وہ خریدار کا وکیل ہے تو خریدار ہی یہ نقصان اٹھائے گا، تاجر پر کوئی ذمہ داری نہ ہوگی اور اگر تاجر کا وکیل تھا تو وہ اس کا ذمہ دار ہوگا اور اسے نقصان کی تلافی کرنی ہوگی۔

مولانا اشرف علی تھانوی Ã کے فتاویٰ میں اس مسئلہ میں ایک گونہ اضطراب ہے مولانا نے ایک جگہ اس کا ذمہ دار خریدار کو قرار دیا ہے[2] اور دوسری جگہ تاجر[3] کو اور دوسری رائے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ محکمہ ڈاک تاجر کا وکیل ہوتا ہے۔

B —

راقم الحروف کی رائے ہے کہ اگر خریدار بذریعہ پارسل سامان طلب کرے یا اس کی اجازت دے تو اب محکمہ ڈاک کی حیثیت خریدار کے وکیل کی ہوگی اور خریدار نقصان کا ذمہ دار ہوگا۔ اور اگر خریدار کے علم واطلاع کے بغیر خود تاجر ڈاک سے بھیج دے تو اب محکمہ ڈاک تاجر کی طرف سے وکیل ہوگا اور نقصان کا ذمہ دار وہ ہوگا۔

رسائل وجرائد کے مسئلہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر اس نے دوبارہ رسالہ دینے کی کوئی ذمہ داری قبول نہیں کی ہے اور عام عرف کے مطابق ڈاک سے بھیجنے کی بات کہی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ محکمہ ڈاک کو اپنا وکیل قرار دینا نہیں چاہتا بلکہ اس کو خریدار کا وکیل قرار دیتا ہے جس کے قبضہ کر لینے کے بعد وہ بری الذمہ ہو جائے اور اگر اس نے ضائع ہو جانے پر دوبارہ بھیجنے کا وعدہ کیا ہے جیسا کہ بعض رسائل کے ایڈیٹر اعلان کرتے ہیں تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ وہ محکمہ ڈاک کو اپنا وکیل سمجھتے ہیں اس لئے وہ دوبارہ رسالہ بھیجنے کے ذمہ دار ہوں گے۔ دوسرے علماء سے بھی اس بارے میں تحقیق کر لینی چاہئے۔ واللہ اعلم

خرید وفروخت میں تاجر کا کچھ زیادہ دینا

بعض علاقوں میں یہ طریقہ بھی رائج ہے کہ تاجر سامان حوالہ کرنے کے بعد اپنی طرف سے کچھ دیا کرتا ہے۔ مختلف جگہوں پر اس کو مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں تاجر سے مطالبہ کرنا یا زبردستی اس سے لینا جائز نہیں کیوں کہ خرید وفروخت میں آدمی اتنے ہی مال کے مطالبہ کا حق رکھتا ہے جو باہم طے پایا ہے۔ ہاں اگر تاجر خود اپنی طرف سے کچھ دے دے تو مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ فقہاء نے اس بات کو درست قرار دیا ہے کہ تاجر بطور خود سودے میں کچھ اضافہ کر دے:

”یجوز للمشتری أن یزید للبائع فی الثمن ویجوز للبائع أن یزید للمشتری فی المبیع ویجوز ان یحط من الثمن.“ 1

D: ”خریدار کے لئے جائز ہے کہ تاجر کے لئے قیمت میں کچھ اضافہ کر دے اور بیچنے والے کو درست ہے کہ خریدار کے لئے سودے میں کچھ اضافہ کر دے یا قیمت میں کچھ کمی کر دے۔“

فرضی بیع

آج کل ”فرضی بیع“ کی صورت بھی مروج ہے، یعنی خرید وفروخت مقصود نہیں ہوتی البتہ کسی مصلحت سے اظہار کیا جاتا ہے کہ ہم دونوں نے باہم خرید وفروخت کا معاملہ کیا ہے۔ اس صورت میں بیع نہیں ہوتی یعنی خریدار اس شئی کا مالک نہیں ہوتا بلکہ وہ حسب سابق اصل مالک ہی کی ملک میں باقی رہے گی البتہ یہ بات اسی وقت ثابت ہوسکتی ہے

q فیض الباری: ۲۵۸/۳ کتاب البیوع

جب یا تو دونوں کو اس کا اقرار ہو یا اس خفیہ معاہدہ پر کوئی دوسرا شرعی ثبوت موجود ہو۔

فقہ کی اصطلاح میں اس طرح کے معاملہ کو "بیع تلجیہ" کہا جاتا ہے:

"التلجية هي العقد الذي ينشئه لضرورة امر فيصير كالمدفوع اليه وانه على ثلاثة اضرب احدها أن يكون في نفس المبيع وهو أن يقول لرجل انى اظهر انى بعت دارى منك وليس بيع في الحقيقة يشهد على ذالك ثم يبيع في الظاهر فالبيع باطل." 1

D: "تلجیہ وہ معاملۂ خرید وفروخت ہے جس کو کسی ضرورت کی بناء پر کیا جائے جیسا کہ اس کو اس پر مجبور کر دیا گیا ہو۔ اس کی تین قسمیں ہیں جن میں سے ایک صورت یہ ہے کہ خود بیع میں یہ بات پیش آئے، اس طرح کہ ایک آدمی دوسرے آدمی سے کہے میں ظاہر کروں گا کہ میں نے اپنا مکان تم کو فروخت کر دیا ہے حالاں کہ حقیقت میں خرید وفروخت مقصود نہ ہوگی۔ اس (خفیہ معاہدہ) پر گواہ بنا لے پھر بہ ظاہر فروخت کرے تو بیع باطل ہوگی۔"

تالاب میں مچھلی کی بیع

ہمارے زمانے میں تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت کا معاملہ کثرت سے رائج ہے۔ جس میں بعض دفعہ معاملہ شریعت کے مقررہ اصولوں کے خلاف طے پاتا ہے۔ اس لئے ضرورت ہے کہ اس کے احکام اچھی طرح سمجھ لئے جائیں۔ کسی چیز کو فروخت کرنے کے لئے دو باتیں ضروری ہیں: اول یہ کہ جو چیز بیچی جارہی ہو وہ بیچنے والے کی ملکیت ہو۔ یہ تو ظاہر ہی ہے، دوسرے یہ کہ اس کی حوالگی اور سپردگی ممکن ہو اگر وہ فی الحال اس کے حوالے کرنے پر قادر نہ ہو تو بیع درست نہ ہوگی۔ مثلاً بھاگے ہوئے جانور یا کسی گم شدہ سامان کو فروخت کیا جائے کہ گو وہ اپنے اصل مالک ہی کی ملکیت ہے لیکن بروقت اس کو حوالہ کرنے پر قادر نہیں ہے۔

مچھلی کے سلسلہ میں بھی یہی تفصیل ہے۔ اگر مچھلی اس شخص کی ملک میں داخل ہے اور وہ بآسانی اس کے حوالہ کرنے پر قادر بھی ہے تو اب اس کی خرید وفروخت درست ہوگی۔ اگر وہ اس کی سپردگی پر قادر نہ ہو یا ابھی اس کا مالک ہی نہ ہوا ہو تو خرید وفروخت کا معاملہ جائز نہ ہوگا۔

مچھلی کا مالک بننے کی تین صورتیں ہیں: اول یہ کہ مچھلیوں کی نشوونما کے لئے اس کو بطور خاص کسی نے تالاب

q امداد الفتاوی: ۳/۱۳۳، سوال ۱۶۹ w امداد الفتاوی، ترتیب جدید: ۳/۱۳۴ سوال ۱۷۳

e امداد الفتاوی، ترتیب جدید: ۳/۱۳۴ سوال ۱۸۱

میں رکھا ہو، تو اب اس مچھلی اور اس کی نسل کا وہی مالک قرار پائے گا، دوسری صورت یہ ہے کہ مچھلی تو اس نے نہ ڈالی ہو لیکن مچھلیوں کے تالاب میں لانے یا آنے والی مچھلیوں کے واپس نہ جانے کے لئے اس نے کوئی تدبیر کی ہو۔ اب اس تالاب یا حوض میں آنے والی مچھلیوں کا مالک وہی ہوگا۔ تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص مچھلی کا شکار کرکے اسے اپنے برتن میں محفوظ کرلے۔ چوتھی صورت جس میں آدمی مچھلی کا مالک نہیں ہو پاتا ہے یہ ہے کہ کسی کا تالاب ہو، اس میں ازخود مچھلیاں آجائیں، اس کی سعی وکوشش کو اس میں کوئی دخل نہ ہو، یہاں محض یہ بات کہ تالاب اس کی زمین میں واقع ہے اس بات کے لئے کافی نہیں کہ اس کو ان مچھلیوں کا مالک قرار دیا جائے۔ چنانچہ فقہاء نے محض اس بات کو کہ پرندہ کسی کے کھیت میں بچہ یا انڈا دے دے اس بات کے لئے کافی نہیں سمجھا ہے کہ اس زمین کا مالک ان بچوں اور انڈوں کا بھی مالک ہو بلکہ جو بھی اس بچہ یا انڈا کو اٹھالے وہی اس کا مالک ہے:

''إذا أفرخ طير في أرض رجل فهو لمن أخذه، وكذا اذا باض فيها.'' 1

مچھلی کے بآسانی مقدور التسلیم ہونے کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ شکار کے بعد وہ کسی برتن میں محفوظ کرلے، جیسا کہ عام طور پر ہوا کرتا ہے یا مچھلی کو کسی ایسے چھوٹے گڑھے میں رکھے جس سے نکالنا آسان اور سہل ہو۔

اب ظاہر ہے کہ جن صورتوں میں آدمی مچھلی کا مالک ہی نہ ہو، اس میں تو خرید وفروخت درست ہی نہیں ہے اور جب مچھلی کا مالک ہوجائے تب بھی اسی وقت درست ہوگی جب اوپر ذکر کی گئی دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت پائی جائے۔

اوپر جو تفصیلات ذکر کی گئی ہیں۔ حافظ ابن ہمام Ã نے ہدایہ کی شرح ''فتح القدیر'' میں ان کو لکھا ہے اور ابن عابدین شامی Ã نے نقل کیا ہے۔ یہاں بھی عبارت نقل کی جاتی ہے:

''أنه اذا دخل السمك في حظيرة فأما أن يعدها لذالك أولا ففي الأول يملكه وليس لأحد أخذه ثم ان أمكن أخذه بلا حيلة جاز بيعه لانه مملوك مقدور التسليم والالم يجز لعدم القدرة على التسليم وفي الثاني لايملكه فلا يجوز لعدم الملك الا أن يسد الحظيرة اذا دخل فحينئذ يملكه ثم إن أمكن أخذه بلا حيلة جازبيعه والا فلا وان لم يعدها لذالك لكنه أخذ ه وأرسله فيها ملكه فان امكن أخذه بلا حيلة جازبيعه لانه مقدور التسليم أو بحيلة لم يجز لانه وان كان مملوكا فليس مقدور التسليم.'' 1

D: ''مچھلی جب گڑھے میں داخل ہوتو یا تو اس نے اس کو اسی مقصد کے لئے تیار کیا ہوگا یا نہیں۔ پہلی

q مختصر القدوری: ص ۸۱، باب المرابحة والتولیه

صورت میں وہ اس کا مالک ہو جائے گا۔ اور کسی کو اس کے لینے کا حق نہ ہوگا، پھر اگر کسی وسیلہ و ذریعہ کے بغیر اس کا لینا ممکن ہو تو اس کو فروخت کرنا بھی درست ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ملک میں بھی ہے اور اس کی حوالگی بھی ممکن ہے ورنہ درست نہیں ہوگا اس لئے کہ اس کو حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے دوسری صورت میں چوں کہ وہ اس کا مالک نہیں بنتا اس لئے اس کی بیع بھی جائز نہ ہوگی سوائے اس کے کہ گڑھے میں مچھلی داخل ہونے کے بعد وہ اس کا راستہ بند کر دے، اب وہ اس کا مالک ہو جائے گا پھر اگر کسی دشواری کے بغیر اس کا لینا ممکن ہو تو بیع درست ہوگی ورنہ نہیں۔ اور اگر اس نے گڑھا تو خود نہیں بنایا لیکن مچھلی لے کر اس میں چھوڑی تو اب بھی وہ اس کا مالک قرار پائے گا اور اگر کسی دشواری کے بغیر اس کا لینا ممکن ہو تو بیع جائز ہو جائے گی اس لئے کہ اس کی حوالگی ممکن ہے اور اگر اس کے حوالہ کرنے میں دشواری ہو تو اب یہاں بھی بیع جائز نہ ہوگی کیوں کہ وہ اس کی ملک میں تو ہے لیکن اس کا حوالہ کرنا ممکن نہیں ہے۔''

ناموں کا رجسٹریشن

ناموں کے رجسٹریشن کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی ادارہ اپنے نام کو قانوناً محفوظ کر لیتا ہے۔ اب دوسروں کے لئے اس نام سے فائدہ اٹھانے کی گنجائش باقی نہیں رہتی، اس کو اصطلاح میں گڈ ول (GOOD WILL) کہا جاتا ہے۔

اس طرح حق محفوظ کرنا درست ہوگا کیوں کہ اس سے اپنے مفادات کا تحفظ کیا جا سکتا ہے۔ عوام کو دھوکہ دہی سے بچایا جا سکتا ہے کہ اگر ایسا نہ ہو تو دوسرے لوگ اس نام کا استحصال کر کے اس کو نقصان پہنچا سکتے ہیں اور عوام کو دھوکہ بھی دے سکتے ہیں کہ لوگ جس کمپنی کی مصنوعات کو پسند کرتے ہوں اس کا نام لے کر نقلی اور اس سے کمتر مال ان کو دیا جائے۔

چوں کہ اس سے تجارتی منفعت بھی حاصل ہوتی ہے اس لئے اس کی خرید و فروخت بھی جائز ہوگی۔ مولانا اشرف علی تھانوی Ã لکھتے ہیں:

اپنے کاروبار کا کوئی نام رکھنے کا ہر شخص کو حق حاصل ہے لیکن اگر ایک شخص نے اپنے کاروبار کا نام ''عطرستان یا گلشن ادب'' رکھ لیا اور اس سے اس کا تجارتی مفاد وابستہ ہو گیا تو دوسرے شخص کو وہ نام رکھنے کا حق نہیں رہا اور جب کہ ایک خاص نام کے ساتھ مستقبل میں تحصیل مال اور تجارتی منفعت مقصود ہے تو ''گڈ ول'' کا معاوضہ لینا جائز ہے۔[1]

چٹ فنڈ (CHITFUND)

---

q الفتاویٰ الھندیہ: ۳/ ۱۰۱

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک خاص رقم متعین ہوتی ہے، چند افراد اس کے ممبر بنتے ہیں۔ وہ مقررہ تناسب کے مطابق ہر ماہ رقم ادا کرتے ہیں اور مجموعی رقم ہر ماہ قرعہ اندازی یا باہمی اتفاق رائے سے کسی ایک کو دے دی جاتی ہے۔ مثلاً دو ہزار کی چٹھی ہو، دس آدمی شریک ہوں تو دس ماہ تک ہر شخص دو سو روپئے جمع کرے گا اور ہر ماہ کسی ایک کو یکمشت یہ رقم مل جایا کرے گی۔

یہ صورت مباح ہے، اس لئے کہ اس کے نادرست ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ جو شخص مدّت کی تکمیل سے پہلے چٹھی کی رقم حاصل کرتا ہے اس کی حیثیت مقروض کی ہے اور دوسرے ارکان کی قرض دہندہ کی۔ قرض دینے والا اس کو ایک مدت کی مہلت دیتا ہے، اس طرح کہ اس پر کوئی نفع حاصل نہیں کرتا، یہ نہ صرف یہ کہ جائز ہے بلکہ انسانی ہمدردی اور اسلامی اخلاق کا تقاضا بھی ہے۔

لیکن آج کل چٹ فنڈ کی بعض ایسی صورتیں بھی چل پڑی ہیں جن میں ارکان میں سے کوئی جلد رقم حاصل کرنے کی غرض سے خسارہ برداشت کر لیتا ہے اور چٹھی کی متعینہ رقم سے کم لے لیتا ہے۔ اس طرح اس کے حصہ کی جو رقم بچ رہتی ہے وہ کمیشن کے طور پر تمام شرکاء میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ یہ صورت ناجائز اور سود میں داخل ہے۔ اس لئے کہ کمیشن کی صورت میں قرض دینے والوں نے اپنے قرض پر نفع اٹھایا اور قرض دے کر مقروض سے فائدہ اٹھانا ناجائز ہے اور ''ربوٰ'' میں شامل ہے۔

روپیہ بھنانے میں بٹّہ لے لینا

روپیہ بھنانے میں دونوں فریق کی طرف سے رقم ہوتی ہے۔ البتہ ایک شخص بڑی رقم کا سکّہ یا نوٹ دیتا ہے اور دوسرا اسی قیمت کے چھوٹے سکّے یا نوٹ۔ یہاں نوٹ کا کاغذ یا سکّہ کا وہ معدنی ٹکڑا مقصود نہیں ہوتا بلکہ اس کی قانونی قدر و قیمت اور حیثیت مقصود ہوتی ہے۔ اس لئے فقہ کی اصطلاح میں یہ ''ثمن'' کی بیع ''ثمن'' سے ہوئی جس کو ''بیع صرف'' کہا جاتا ہے۔

بیع صرف میں اصول یہ ہے کہ کسی فریق کی طرف سے کمی بیشی نہیں ہوسکتی۔ اگر ایک کی طرف سے زیادہ اور دوسرے کی طرف سے کم ہو تو سود اور ربوٰ پیدا ہو جائے گا جو حرام ہے۔ لہٰذا روپئے بھناتے ہوئے اس میں سے کچھ بٹّہ کاٹ لینا قطعاً جائز نہیں ہے اور سود میں داخل ہے۔

اشیاءِ ضروریہ کا نرخ مقرر کرنا اور اس سے زیادہ میں فروخت کرنا

مارکیٹ میں اشیاءِ ضروریہ کی خریداری کو آسان بنانے اور قیمت پر کنٹرول قائم رکھنے کے لئے حکومت کی جانب

q الهدايه: ۸۸/۳

سے بعض اوقات اشیاء کا نرخ متعین کر دیا جاتا ہے اور دوکاندار اسی قیمت پر سامان فروخت کرنے کے پابند ہوتے ہیں، حکومت کے اس طرح کے اقدام کو فقہاء نے خصوصی حالات میں جائز قرار دیا ہے، چنانچہ حصکفی Ã کا بیان ہے:

''ولا یسعر الحاکم الااذا تعدی الا رباب عن القیمة تعدیا فاحشا.'' 1

D: ''حاکم اشیاء کا نرخ متعین نہیں کرے گا سوائے اس کے کہ تاجر حضرات قیمت میں غیر معمولی اضافہ کر دیں۔''

تاجروں کے لئے اس متعینہ نرخ کی پابندی واجب ہے اور اس سے زیادہ قیمت لینا مکروہ ہے، اسی لئے فقہاء نے عدول حکمی کرنے والوں کی سرزنش اور قید وغیرہ کی اجازت دی ہے2..... تاہم اگر اس نے زیادہ قیمت میں سامان فروخت کیا تو یہ رقم اس کے لئے جائز و حلال ہوگی، عالمگیری میں ہے:

''فان سعر فباع الخباز باکثر مماسعر، جاز بیعه.'' 3

D: ''پس اگر حکومت کی طرف سے متعین نرخ سے بڑھ کر نان بائی نے قیمت لے لی تو بھی خرید و فروخت جائز ہوگی۔''

بیعانہ کی رقم کا حکم

خرید و فروخت کا معاملہ طے ہونے کے بعد بطور سند و وثیقہ کے خریدار بیچنے والے کو متعینہ قیمت کا ایک حصہ دے دیتا ہے جسے عرف میں ''بیعانہ'' کہا جاتا ہے، فقہ کی اصطلاحی زبان میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ مشتری کی جانب سے ثمن کے بعض حصہ پر قبضہ دلانا ہے، اس میں کچھ حرج نہیں۔

لیکن اس کی مروجہ صورت کہ اگر بعد کو خریدار نے نہ لیا تو اس کی یہ رقم سوخت اور کالعدم ہو جائے، درست نہیں ہے۔ حدیث میں اس کو ''بیع عربان'' کہا گیا ہے، چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب Ã کا بیان ہے:

''نھی عن العربان أن یقدم الیه شیء من الثمن فان اشتری حسب عن الثمن والا فھوله مجانا وفیه معنی المیسر.'' 1

D: ''حضور § نے بیع عربان سے منع فرمایا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ بائع کو ثمن کا کچھ حصہ دیا جائے کہ اگر اس نے خرید لیا تو وہ قیمت میں محسوب ہوگا اور نہ خریدا تو بائع کو وہ رقم مفت حاصل ہو جائے گی، اس میں جوا پایا جاتا ہے۔''

q شامی: ۱۰۶/۴

B –

اگر خرید وفروخت کا معاملہ طے پا چکا تھا اور پختہ ہو گیا تھا تو خریدار کے لئے ضروری ہے کہ پوری قیمت دے کر وہ سامان لے لے یا دونوں باہمی آمادگی سے اس طرح معاملہ کو ختم کر دیں کہ کوئی کسی سے کچھ نہ لے اور بیعانہ کی رقم واپس کر دے اور اگر خریدار نے یہ رقم دینے کے ساتھ ساتھ مہلت بھی لے لی تھی تو خریدار کو تین دنوں کے لئے غور وفکر کا موقع حاصل رہے گا جسے ''خیارِ شرط'' کہتے ہیں۔ اس مدت میں اس کو معاملہ کے ختم کر دینے یا برقرار رکھنے کا مکمل اختیار ہوگا، اگر معاملہ ختم کر دے تو بیعانہ کی رقم واپس کر دینی ضروری ہوگی اور اگر یہ مدّت گزر گئی تو اب معاملہ پختہ ہو گیا اور خریدار کو مکمل قیمت دے کر متعلقہ شئی خرید کر لینی چاہئے۔ چوں کہ عام طور پر خریدار سے رقم ادا کرنے کی جو مدت طے پاتی ہے، وہ تین دنوں سے زیادہ ہی ہوتی ہے، اس لئے اس میں ''خیار نقد'' سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے جس کے قائل حنفیہ اور حنابلہ ہیں[q] خیار نقد کی مدت عام فقہاء کے نزدیک تو وہی تین دن ہے، مگر امام محمد Ã کے یہاں جو مدّت باہم طے کر لی جائے اس کا اعتبار ہوگا اور اگر مدّت مقررہ پر قیمت ادا نہیں کی تو خود بخود معاملہ ختم ہو جائے گا۔ فی زمانہ بد عہدی اور وعدہ کے تغافل کے پیش نظر میرا خیال ہے کہ اسی قول پر فتویٰ دیا جانا چاہئے۔

بیع بہ شرطِ واپسی

آج کل شہروں میں بعض لوگ ایسا کرتے ہیں کہ جتنا روپیہ قرض لینا یا دینا ہوتا ہے مقروض اپنا مکان قرض دینے والے کے ہاتھ اس شرط کے ساتھ فروخت کر دیتا ہے کہ وہ جب قرض ادا کر دے گا تو اپنا مکان واپس لے لے گا اور پھر وہ مکان بدستور اس کی ملک میں آ جائے گا۔

فقہاء کے یہاں اس کو ''بیع بالوفا'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ شریعت کے اصول کے مطابق اگر کوئی ایسی شرط لگا دی جائے جو تقاضائے بیع کے خلاف ہو تو درست نہیں ہوتی۔ یہاں چوں کہ اس معاملہ کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی گئی ہے کہ ایک مدّت کے بعد وہ شئی واپس کر دینی ہوگی اور یہ بیع کے اصول اور تقاضوں کے خلاف ہے۔ اس لئے بیع درست نہیں۔ البتہ عملاً اس بیع کی صورت بالکل رہن کی سی ہے اور فقہاء نے بھی ایک طرف اس کے غیر معمولی تعامل اور دوسری طرف فقہی قباحت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کو رہن کی حیثیت سے جائز رکھا ہے۔ اب اس معاملہ کو رہن قرار دینے کا صاف مطلب یہ ہوگا کہ وہ شخص جو خریدار ہے اس کا مالک نہیں ہوگا، اصل مالک بائع ہے۔ اس طرح خریدار کے لئے زمین یا مکان وغیرہ فروخت ہو تو حق شفعہ اصل مالک ہی کو ہوگا اس خریدار کو جس کی حیثیت دراصل رہن رکھے گئے مال کے امین کی ہے اور جسے فقہ کی اصطلاح میں مرتہن سے تعبیر کیا جاتا ہے اس سے استفادہ کا کچھ حق نہیں ہوگا۔

---

q تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: راقم الحروف کا مقالہ ''حقوق کی خرید وفروخت''

''البیع الذی تعارفه أهل زمننا إحتیالا للربا وسموه بیع الوفاء وهو رهن فی الحقیقة لایملکه ولا ینتفع به الاباذن مالکه وهو ضامن لما أکل من ثمرة و أتلف من شجرة.'' 1

D: ''وہ بیع جس کا آج کل ہمارے زمانے میں سود سے بچنے کے لئے حیلہ کیا جا رہا ہے اور اسے بیعِ وفا کہا جاتا ہے درحقیقت رہن ہے جس کا خریدنے والا نہ مالک ہوتا ہے اور نہ اس سے نفع اٹھا سکتا ہے۔''

ذخیرہ اندوزی

ذخیرہ اندوزی کو عربی میں احتکار کہتے ہیں۔ رسول اللہ § نے اس سے سختی سے منع فرمایا ہے[2]
''ذخیرہ اندوزی کرنے والا ملعون ہے۔''

چنانچہ خلفاء راشدین [1] اس پر خاص نظر رکھتے کہ لوگ ذخیرہ اندوزی کر کے بازار کو گراں نہ کریں۔ سیّدنا عمر بسا اوقات بازار میں اس کی نگرانی کیا کرتے تھے[3] حضرت علی ؓ ایک مقام سے گزرے اور ایک ذخیرہ اندوز تاجر کا مال دیکھا تو اسے نذرِ آتش کرا دیا[4]

فقہاء نے بھی اسے مکروہ بلکہ حرام قرار دیا ہے[5]...... اس لئے کہ اس کی وجہ سے بازار گراں ہوتا ہے اور عام لوگوں کے لئے ضروریاتِ زندگی کا حصول دشوار ہو جاتا ہے، اکثر فقہاء کے یہاں یہ ذخیرہ اندوزی صرف غذائی اشیاء اور حیوانات کے چارے میں ممنوع ہے، غیر معمولی حالات میں امام مالک اور امام احمد Ç کے نزدیک تمام ہی اشیاءِ ضروریہ میں احتکار حرام ہے اور یہی رائے اِمام ابو یوسف کی ہے[6]...... غالباً یہ رائے زیادہ قرینِ صواب ہے[1]...... اس ذخیرہ اندوزی کی مدت ''۴۰'' دن متعین کی گئی ہے یعنی ۴۰ دنوں تک مال کا روک رکھنا تا کہ گراں فروشی کا موقع فراہم ہو سکے، احتکار ہے اور ممنوع ہے[2] یہاں تک کہ فقہاء نے حکومت اور انتظامیہ کو اس بات کا حق دار گردانا ہے کہ وہ ضروری سمجھے تو بالجبر ایسا مال نکال کر فروخت کرا دے[3]

اسمگلنگ

مختلف ممالک اپنے ملک کے معاشی مصالح کے پیشِ نظر دوسرے ملکوں کی برآمدات پر پابندی عائد کر دیتے ہیں کہ ان کے آنے کی وجہ سے ملکی مصنوعات اور ان کی نکاسی کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اس کی خلاف ورزی اور اسمگلنگ کا کاروبار درست نہیں ہے اس لئے کہ ایک تو یہ اس معاہدہ کی خلاف ورزی ہے جو اس ملک کا شہری ہونے

q درمختار علی هامش الرد: ۲۵٦/۵ w دیکھئے ردالمحتار: ۱۹٦/۴ e هندیه: ۱۰۳/۳

کے لحاظ سے اس کے قانون کے احترام کے سلسلہ میں ضروری ہے۔ دوسرے اس طرح وہ پوری قوم اور باشندگان ملک کو اپنی حرکت کے ذریعہ نقصان پہنچاتا اور زیر بار کرتا ہے جو غیر اسلامی ہونے کے علاوہ غیر انسانی حرکت بھی ہے۔

معاشی مصالح کے پیش نظر اس قسم کی پابندیوں کی گنجائش ہے۔ اس کی نظیر ''تلقی جلب'' اور ''بیع حاضر للبادی'' ہے، جس کو مکروہ قرار دیا گیا ہے۔ تلقی جلب سے مراد یہ ہے کہ باہر سے آنے والے تجارتی قافلہ کے شہروں میں آنے سے پہلے ہی کوئی شخص جا کر ان سے غلہ خرید لے اور شہر میں آکر اس سے زیادہ میں فروخت کردے اور ''بیع حاضر للبادی'' یہ ہے کہ شہر کا تجربہ کار تاجر دیہات کے تاجر سے کہے کہ میں شہر کے نرخ سے آگاہ ہوں، میں تمہارے لئے فروخت کرادوں[4] گا......رسول اللہ § نے اس سے منع فرمایا ہے[5].....کیوں کہ اس کی وجہ سے گرانی بڑھتی ہے اور اس شہر کے باشندوں کو زک پہنچتی ہے، یہی مضرت اسمگلنگ سے بھی پیدا ہوتی ہے کہ غیر ملکی مصنوعات کی آمد کی وجہ سے اس ملک کی صنعت اور یہاں کا معاشی توازن بگڑتا اور متاثر ہوتا ہے۔

تجارت میں شیئر کی ایک خاص صورت

بعض عرب ممالک میں یہ قانون بنا دیا گیا ہے کہ دوسرے ممالک کے لوگ وہاں کے کسی مقامی باشندہ کی شرکت سے ہی تجارت کر سکتے ہیں، ایسا نہیں ہوسکتا کہ مکمل تجارت تنہا انہیں کی ہو۔ اس قانونی طریقہ کی تکمیل کے لئے جب بیرونی باشندے تجارت کرتے ہیں تو وہ برائے نام اپنے کاروبار میں کسی مقامی باشندہ کا نام بھی شریک کار کی حیثیت سے دیتے ہیں تا کہ قانونی طور پر ان کو اس کی اجازت حاصل ہو جائے اور معاوضہ کے طور پر سالانہ یا ماہانہ ان کو کوئی متعینہ رقم دے دیا کرتے ہیں۔

یہ صورت درست نہیں ہے۔ اصل تاجر اس طرح رشوت دیتا ہے اور یہ کوئی ایسی مجبوری اور ضرورت نہیں ہے جس کی وجہ سے رشوت کی اجازت دی جائے اور دوسرا فریق جو''برائے نام'' شریک ہے، کے حق میں بھی یہ رشوت اور غصب کا مال ہے۔

صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس مقامی باشندے کو بھی باضابطہ شریک کیا جائے اگر وہ اس کے لئے آمادہ نہ ہوتو اصل تاجر اپنے سرمایہ کا کچھ حصہ اس کو قرض دے اور معاملہ میں شریک بنالے، پھر نفع میں جو تناسب سمجھے مقرر کرلے۔

دودھ بینک

1 اسلام اصولی طور پر اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ ایک خاتون اپنے بچے کے علاوہ دوسرے بچوں کو دودھ

q حجة اللّٰه البالغه: ۲/۱۰۰ w الفقه الاسلامی وادلته: ۸/۵۲۴

پلائے۔ حدیث کی کتابوں میں بکثرت اس کی نظیریں ملتی ہیں، اور نکاح میں حرمت رضاعت کے تمام احکام اسی اصول پر مبنی ہیں۔

2 اس قسم کے منظّم بینک قائم کرنے میں دو مسئلے پیدا ہوں گے۔ایک تو دودھ کی خرید کا اور دوسرا دودھ کی فروخت کا۔اس پر تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ دودھ پلانے والی دودھ پلائی کی اجرت لے سکتی ہے، اور اس کی بھی خود قرآن مجید میں صراحت موجود ہے کہ جو اپنے بچوں کو دودھ پلوائیں چاہئے کہ اس کی اجرت ادا کریں، فقہاء نے بھی اس کی وضاحت فرمائی ہے۔[1]

لیکن بیع اور اجارہ کے درمیان فرق ہے۔احناف کے یہاں دودھ کے اجزائے انسانی میں سے ہونے کی وجہ سے اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔[3]......البتہ امام شافعی Ã کے یہاں دودھ کی بیع درست ہے اور یہی رائے امام احمد Ã کی بھی ہے۔

"ومن ذالک قول الشافعی واحمد بجواز بیع لبن المرأة مع قول ابی حنیفة ومالک لایجوز بیعه." [3]

حنابلہ اور شوافع اجارہ پر قیاس کرتے ہیں اور احناف یہ جواب دیتے ہیں کہ اجارہ میں دودھ کا عوض نہیں ہے بلکہ اس کے عمل کا معاوضہ ہے۔

اس طرح امام شافعی واحمد Ç کے یہاں اس کی اجازت ہوگی امام ابوحنیفہ Ã کے یہاں جائز نہیں اور حنفیہ کا نقطۂ نظر فطرت سے ہم آہنگ عقل کے تقاضوں کے مطابق اور نصوص کے موافق ہے۔

بینک ڈرافٹ وغیرہ کا شرعی حکم

آج کل بڑی رقوم کی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقلی کے لئے چک، ڈرافٹ اور پوسٹل ومنی آرڈر وغیرہ کو آسانی کے لئے استعمال کیا جاتا ہے اور اس کا تعامل اس درجہ ہے کہ اس سے گریز بھی مشکل ہے۔ بہ ظاہر اس پر "سفتجہ" کی صورت صادق آتی ہے۔ جسے بعض فقہاء نے ناجائز اور بعض نے مکروہ قرار دیا ہے۔

"سفتجہ" یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو قرض دے اور کسی شہر میں جہاں جانا ہے۔ وہاں قرض وصول کرلے تاکہ راستہ کے خطرات سے محفوظ رہ سکے اور پرامن طور پر اس کو یہ رقم مل جائے۔اس کے لئے کبھی یہ صورت بھی اختیار کی جاتی

q ردالمحتار: ۳۴۶/۴ w الفتاویٰ الهندیه: ۱۰۳ فصل فی الاحتکار

e مؤطا امام مالک ص: ۲۶۹.۷۰ باب الحکرة والتربص عن عمر بن الخطاب

r کنز العمال مع مسند احمد: ۲۳۷/۲ t دیکھئے: بدائع الصنائع: ۱۲۹/۵، المغنی: ۱۵۳/۴

y الفقه الاسلامی وادلته: ۵۸۶/۴

تھی کہ ایک آدمی ایک شہر میں کسی سے ایسی رقم لے لیتا اور دوسرے شہر میں جہاں اس کا کاروباری رفیق موجود ہوتا، وہاں وہ یہ رقم صاحبِ مال کو ادا کر دیتا۔ علامہ مجد الدین فیروز آبادی Ã لکھتے ہیں:

''وهى ان تعطى مالا لرجل له مال فى بلد تريد ان تسافر اليه فتاخذ منه خط لمن عنده المال فى ذالك البلد ان يعطيك مثل مالك الذى دفعته اليه قبل سفرك.'' [1]

D: ''وہ یہ ہے کہ تم کسی کو مال دو جس کا مال کسی اور شہر میں ہو۔ تمہارا مقصود یہ ہو کہ وہاں کا سفر کرو چنانچہ تم اس سے اس شخص کے نام ایک تحریر لو جس کے پاس اس دوسرے شہر میں اس کا مال ہو کہ وہ تم کو اتنا ہی مال دے دے جتنا مال تم نے اس کو اپنے سفر سے پہلے دیا تھا۔''

اب اگر چیک، ڈرافٹ وغیرہ کی صورت پر غور کیا جائے تو یہ صورت پوری طرح صادق آتی ہے۔ فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ سفتجہ اس وقت مکروہ ہوگا جب صاحبِ مال معاملہ میں بہ حیثیت شرط اس بات کو داخل کر دے کہ وہ یہ قرض فلاں دوسرے شہر میں ادا کرے گا۔ یا عرف میں یہ بات اتنی عام ہوگئی ہو کہ اس کا مقصود و منشاء ہی یہی سمجھا جاتا ہو، تب یہ سفتجہ مکروہ ہوگا [2]...... مذکورہ مروجہ طریقوں میں بھی یہی بات پائی جاتی ہے۔

لیکن یہ مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن زبیر « کے بارے میں ثابت ہے کہ وہ مکّہ میں تاجروں سے نقد قرض لے لیا کرتے تھے اور کوفہ اور بصرہ میں ادائیگی کا تحریری وثیقہ لکھ دیتے تھے۔ [3] علامہ ابن تیمیہ بھی اس کو جائز اور درست قرار دیتے ہیں [4]

موجودہ دور میں جہاں یہ ایک کاروباری ضرورت بن گئی ہے۔ مناسب ہوگا کہ اس مسئلہ میں فقہی اختلاف سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو جائز اور درست قرار دیا جائے جیسا کہ منی آرڈر کے سلسلے میں ہندوستان کے اکابر علماء نے جواز کی شکل پیدا کی ہے۔

تحریر اور فون کے ذریعہ خرید وفروخت

خرید وفروخت جس طرح زبان کے ذریعہ ہوسکتی ہے اسی طرح بوقت ضرورت مراسلت اور خط وکتابت کے

---

q والاحتكار يحرم فى غير الطعام ايضا عند الضرورة عند المالكية وابى يوسف من الحنفية (انظر: الفقه الاسلامى وادلته للز حيلى: ۵۸۶/۳) وفيما ارى هذا هو الحق واوفق باطلاق النصوص

w بدائع: ۱۲۹/۵ e الفتاوىٰ الهنديه: ۱۰۳/۳ فصل فى الاحتكار r المغنى: ۱۵۲/۴ ۔ ۱۵۰ بذل المجهود: ۲۶۸/۴

t ترمذى عن ابن مسعود رضى الله تعالىٰ عنه: ۲۳۲/۱ باب ماجاء فى كراهية تلقى البيوع، ابن ماجه عن ابن عمر رضى الله تعالىٰ عنه: ۱۵۷/۱ باب عن تلقى الجلب، نسائى عن ابى هريره: ۲۱۵/۲ باب التلقى

— B

ذریعہ بھی کی جاسکتی ہے، بشرطیکہ بیچی جانے والی چیز اوراس کی قیمت تحریر کے ذریعہ مناسب طور پر متعین کردی جائے اور معاملہ میں ایسا ابہام باقی نہ رہے کہ آئندہ نزاع کا اندیشہ رہ جائے۔ البتہ ضروری ہے کہ اس صورت میں خریدی اور بیچی جانے والی چیز سونے چاندی کے قبیل سے نہ ہو یا دونوں کی جنس ایک نہ ہو کہ ہم جنس چیزوں کی خرید وفروخت میں سامان اور قیمت پر ایک ہی مجلس میں قبضہ ہو جانا ضروری ہے۔

تحریر کے ذریعہ خرید وفروخت کی بابت علامہ شامی Ã کا بیان ہے:

”ویکون بالکتابة من الجانبین فاذا کتب اشتریت عبدک فلانا بکذا و کتب الیه البائع قد بعت فهذا بیع.“ 1

D: ”اور خرید وفروخت کا معاملہ فریقین کی جانب سے تحریری شکل میں ہوسکتا ہے تو اگر خریدنے والے نے یہ لکھ دیا کہ میں نے اتنے میں تیرے فلاں غلام کو خرید لیا اور بیچنے والے نے بھی تحریری شکل میں اپنی رضامندی کا اظہار کر دیا تو اس معاملہ پر بیع کا اطلاق ہوگا۔“

جس طرح تحریر کے ذریعہ خرید وفروخت درست ہے اسی طرح ٹیلی فون کا حکم بھی ہوگا، اس لئے کہ تحریر اور ٹیلی فون دونوں میں قریبی مماثلت اور یکسانیت پائی جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ اسی طرح فیکس کے ذریعہ بھی خرید وفروخت کا معاملہ جائز ہوگا۔ فی زمانہ فون، فیکس اور مراسلت کے ذریعہ بیرون ملک اور اندرون ملک ایک شہر سے دوسرے شہر جو خرید وفروخت کی جاتی ہے وہ جائز و درست ہے۔

نمک لگائے ہوئے چمڑے کی خرید وفروخت

بحمد اللہ چمڑے کی تجارت میں آج بھی مسلمانوں کا بہتر تناسب ہے، چمڑا اگر ایسے جانور سے حاصل کیا گیا ہو جس کو شرعی طور پر ذبح کیا تھا تب تو کوئی قباحت نہیں، ایسے چمڑے پاک اور قابل خرید وفروخت ہیں۔ لیکن اگر مردار کے چمڑے ہوں تو گوشت کی طرح یہ چمڑے بھی ناپاک ہیں اور ان کی خرید وفروخت جائز نہیں، مسلمان تاجران چرم کے لئے یہ پہلو ہندوستان کے ماحول میں خاصا دشوار ہے، کیوں کہ ایک کثیر تعداد مشرکین کے ذبیحوں سے حاصل ہونے والے چمڑوں کی ہوتی ہے، اس لئے مسلمان تاجران چرم کو چاہئے کہ ایسے چمڑوں کو اولاً ان کے مالک سے کچھ اجرت لے کر نمک لگادیں اور پھر انہیں خرید کرلیں، کیوں کہ مردار کے چمڑے بھی دباغت سے پاک ہوجاتے ہیں اور دباغت کے لئے نمک کا لگانا کافی ہے، دار قطنی Ã نے حضرت عائشہ o سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ § نے فرمایا:

q خلاصة الفتاوی: ۳/۱۴۷ الفصل الثامن فی استیجار الظئر w هدایه: ۳/۵۵ e المیزان الکبریٰ: ۲/۷۴

B —

"استمتعوا بجلود الميتة اذاهی دبغت ترابا کان اور مادا اوملحا او ماکان بعد ان يزيد صلاحه." 1

D: "مردہ جانوروں کے ایسے چمڑوں سے فائدہ اٹھاؤ جن کو مٹی، راکھ یا نمک یا کسی اور شئی سے دباغت دے دی جائے بشرطیکہ اس سے اس کے باقی رہنے کی صلاحیت بڑھ جائے۔"

چنانچہ فقہاء لکھتے ہیں:

"ثم الدباغ هو مايمنع عودالفساد الی الجلد عند حصول الماء فيه والدباغ علی ضربين حقيقی و حکمی فالحقيقی هو ان يدبغ بشیء له قيمة کالشب والقرظ والعفص وقشور الرمان ولحی الشجروالملح وما اشبه ذالک." 2

D: "دباغت ایسے عمل کا نام ہے کہ پانی لگنے کے بعد چمڑا دوبارہ خراب نہ ہو۔ دباغت کی دو قسم ہے۔ دباغت حقیقی، دباغت حکمی۔ دباغت حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ ایسی چیز سے دباغت دی جائے جس کی کوئی قیمت ہو۔ جیسے شب، قرظ، عفص، انار کے چھلکے، درخت کی کھال، نمک یا اسی طرح کی دوسری چیزوں سے دباغت کے عمل کو انجام دیا جائے۔"

مخدرات کا استعمال اور خرید وفروخت

جو چیزیں نشہ نہ پیدا کرتی ہوں، لیکن صحت کے لئے مضرت رساں ہوں اور ان کا استعمال انسان کو ان کا خوگر بنا دیتا ہو، آج کل ان کو "مخدرات" کہا جاتا ہے، ظاہر ہے ایسی چیزوں کا استعمال جائز نہیں اور صحت جسمانی کے ساتھ کھلواڑ ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی ایک گران قدر نعمت ہے، ایسی چیزوں کا خرید وفروخت کرنا بھی جائز نہیں، اور اس کی قیمت قریب بہ حرام ہے، اس سلسلہ میں فقہاء نے یہ اصول بتایا ہے کہ:

"ان ماقامت به المعصية بعينه يکره بيعه تحريما، والا فتنزيها فليحفظ توفيقا." 1

D: "جس چیز کا بعینہٖ گناہ میں استعمال کیا جارہا ہے اس کی خرید وفروخت مکروہ ہوگی اور جس کا استعمال تبدیلی کے بعد گناہ ہو تو اس کی خرید وفروخت مکروہ ہے۔"

اسی لئے فقہاء نے تمباکو وغیرہ کی خرید وفروخت کو بھی منع کیا ہے:

"ويمنع من بيع الدخان وشربه." 2

q القاموس المحيط: ۱/۱۹۴ w الفتاویٰ الهنديه: ۳/۱۳۶

e المبسوط: ۱۴/۳۶،۳۷ r فتاویٰ ابن تيميه: ۱۹/۵۳۱،۵۳۰

— B

D: ''تمباکو کی خرید و فروخت اور اس کا استعمال دونوں ممنوع ہیں۔''

سرکاری راشن زیادہ قیمت میں فروخت کرنا

حکومت عوام کو کم قیمت میں بعض اشیاء ضروریہ کی فراہمی کے لئے راشننگ نظام قائم کرتی ہے اور مخصوص ڈیلروں کو یہ سامان حوالہ کرتی ہے، تا کہ عوام وہاں سے یہ اشیاء خرید کرسکیں۔ اخلاقی انحطاط اور زوال اس درجہ ہو چکا ہے کہ تجار اس قسم کی اشیاء بچانے کی کوشش کرتے ہیں یا تو حق داروں کو کسی بہانہ سے محروم کرتے ہیں، یا کسی نے اپنا راشن نہیں لیا تو اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں اور غیر قانونی راستہ سے اسی کو زیادہ قیمت میں فروخت کر دیتے ہیں۔

یہ صورت قطعاً جائز نہیں کیوں کہ اس صورت میں ڈیلرس محض حکومت کے وکیل ہیں، اصل فروخت کنندہ حکومت ہے، لہٰذا حکومت نے جب ایک قیمت متعین کردی ہے کہ اس سے زیادہ میں فروخت نہ کیا جائے اور یہ بھی متعین کردیا ہے کہ کن اشخاص کے ہاتھ کتنا فروخت کیا جائے، تو اب ڈیلرس قانوناً اور شرعاً اس کے پابند ہیں، نہ اس کی خلاف ورزی جائز ہے اور نہ اس سے حاصل ہونے والا نفع حلال۔

صرف نمونہ دکھا کر خرید و فروخت

کارخانوں میں جو اشیاء بنائی جاتی ہیں، وہ چوں کہ مشین یا بنے ہوئے فریم پر بنتی ہیں، اس لئے ان کی مصنوعات کو فروخت کرتے ہوئے نمونہ دکھانے پر اکتفا کر دیا جاتا ہے اور خریدار اسی کو دیکھ کر سامان کا آرڈر دیتا ہے، فقہاء نے خریدار کو، اگر اس نے سامان نہ دیکھا تھا۔ سامان دیکھنے کے بعد اس معاملہ کے رد کر دینے کا اختیار دیا ہے، جس کو فقہ کی اصطلاح میں ''خیار رؤیت'' کہا جاتا ہے، موجودہ حالات میں سوال یہ ہے کہ کیا ایسی مصنوعات کو دیکھنے کے بعد جو اسی نمونہ پر بنی ہوئی ہوں خریدار کے لئے اس معاملہ سے دستبردار ہو جانے کا اختیار حاصل ہوگا؟ اگر واقعی خریدار کو یہ اختیار دیا جائے تو مال تیار کرنے والے کو خاصی دقت اور نقصان کا سامنا ہوگا۔

فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں یہ صراحت ملتی ہے کہ نمونہ کو دیکھ لینا پورے مال کو دیکھ لینے کے درجہ میں ہے اور خریدار کے لئے اس سے دستبردار ہونے کی گنجائش نہیں[1] ہدایہ میں ہے:

''فان كان لاتتفاوت آحادها كالمكيل والموزون و علامته ان يعرض بالنموذج يكفى برؤية واحد منها الااذا كان الباقى أردا ممارأى فحينئذ يكون له الخيار۔ [2]''

D: ''خرید و فروخت کی جانے والی اشیاء کے افراد میں اگر قدر و قیمت کا قابل لحاظ فرق نہ ہو جیسے ناپی تولی جانے والی چیزیں۔ اور اس کی علامت یہ ہے کہ ان کا نمونہ پیش کیا جائے تو ایک کو دیکھ لینا

q ردالمحتار: ۴ / ۵۱۲، طکراچی

کفایت کر جائے گا لیکن اگر بقیہ دیکھے ہوئے نمونہ کے مقابلہ میں کمتر نکل گئے تو ایسی صورت میں معاملہ کو رد کر دینے کا اختیار حاصل ہوگا۔"

پس اگر نمونہ کے مطابق مال ہو تو خریدار اس کو رد نہیں کر سکتا اور اگر سامان نمونہ سے کمتر درجہ کا ہے تو عیب کی بناء پر واپس کر سکتا ہے۔

گارنٹی کے ساتھ فروخت

اپنی مصنوعات کو فروغ دینے اور گاہکوں کی ترغیب کے لئے آج کل یہ صورت مروج ہے کہ خریدار کو ایک مدّت تک سامان کی صلاح و مرمت کا تیقن دیا جاتا ہے، یہ مسئلہ اس لئے اہم ہے کہ شریعت نے خرید و فروخت میں کسی اضافی شرط کو جائز قرار نہیں دیا ہے، اسی کا تقاضا یہ ہے کہ اس قسم کی گیارنٹی کی وجہ سے یہ معاملہ ناجائز قرار پائے، لیکن فقہاء کے نزدیک شریعت کی اس ممانعت کا منشاء امکانی نزاع کا دروازہ بند کرنا ہے اور جو شرطیں معروف و مروج ہو جاتی ہیں، وہ نزاع کا باعث نہیں بنتی ہیں لہٰذا ایسی شرطوں کو جائز اور قابل عمل قرار دیا گیا ہے صاحب ہدایہ ایسی شرطوں کو مستثنیٰ قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"الا ان یکون متعارفا." 3

D: "لیکن اگر وہ مروج ہو تو جائز ہے۔"

پس مصنوعات کے ساتھ گارنٹی دینا اور اس سے فائدہ اٹھانا دونوں ہی جائز ہیں۔

ریشم اور شہد کے کیڑوں کی خرید و فروخت

کیڑے مکوڑے اور حشرات الارض بھی اس زمانہ میں "متاع خرید و فروخت" بن گئے ہیں، ان کی پرورش بھی کی جاتی ہے اور ان کے ذریعہ ریشم، شہد اور بعض ادویہ حاصل کی جاتی ہیں، ریشم کے کیڑے، شہد کی مکھیاں اور سانپ اس سلسلہ میں خصوصی طور پر قابل ذکر ہیں، ابتداءً فقہاء نے ان کی خرید و فروخت کو منع کیا تھا کہ بہ ظاہر یہ نفع آور نہ تھے اور جن اشیاء میں نفع پہنچانے کی صلاحیت نہ ہو، وہ نہ مال ہیں اور نہ ان کی خرید و فروخت کا کوئی فائدہ ہے، لیکن جوں جوں اس طرح کی اشیاء قابل انتفاع ہونے لگیں اور ان سے معاشی مفاد متعلق ہوتا گیا، فقہاء نے ان کی خرید و فروخت کی بھی اجازت دے دی۔ اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات موجود ہیں:

"ویباع دود القزای الابریسم وبیضہ ای بزرہ وھو بزر الفیلق الذی فیہ الدود

---

q ابن ہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے لکھا ہے کہ اس میں ایک راوی معروف بن حسان مجہول ہے، اس لئے یہ حدیث سند کے اعتبار سے ضعیف ہے۔

(فتح القدیر: ۱/۹۵) w البحر الرائق: ۱/۹۹

B

والنحل المحرز وهو دود العسل وهذا عند محمد و به قالت الثلاثة و به يفتى. [1]"

D: "اور ریشم کے کیڑوں کو بیچنا جائز ہے اور اس کیڑے کے بیضہ یعنی بیج کی بھی فروخت ہو سکتی ہے۔ بیضہ سے مراد وہ خول ہے جس میں ریشم کے کیڑے پرورش پاتے ہیں، اور گرفت میں لائی ہوئی شہد کی مکھی کی خرید و فروخت بھی جائز ہے۔ یہ امام محمد Ã کا مسلک ہے ائمہ ثلاثہ Ã کا بھی یہی مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔"

"يجوز بيع الحيات اذا كان ينتفع بها للأدوية وماجاز الانتفاع بجلده أو عظمه أى من حيوانات البحر أوغيرها." [2]

D: "سانپوں کی خرید و فروخت جائز ہے جب کہ ان سے ادویہ تیار کی جاتی ہوں نیز بحری و بری جانوروں میں سے جن کی کھال اور ہڈی قابل انتفاع ہے۔ ان کی خرید و فروخت بھی درست ہے۔"

اس لئے فی زمانہ جن کار آمد حشرات کی خرید و فروخت مروج ہو جائے ان کی خرید و فروخت جائز ہے۔

فضلہ کی خرید و فروخت

موجودہ زمانہ میں کھاد کے لئے انسانی اور حیوانی فضلہ کا استعمال کیا جاتا ہے بلکہ یہ طریقہ زمانہ قدیم ہی سے مروج ہے، اسی بناء پر اب اس کی خرید و فروخت بھی ہونے لگی ہے، چوں کہ اب ان فضلات سے گیس بھی پیدا کی جارہی ہے، اس لئے توقع ہے کہ اس کی تجارتی اہمیت میں بھی اضافہ ہو جائے گا۔ ہر چند کہ اصولی طور پر شریعت ناپاک اشیاء کو مال تصور نہیں کرتی، اس لئے اس کی خرید و فروخت کو بھی منع کرتی ہے، لیکن فقہاء کی تصریحات کو سامنے رکھا جائے تو صاف اندازہ ہوتا ہے کہ ناپاک اشیاء کی خرید و فروخت کی ممانعت اس لئے ہے کہ اس کا استعمال ممکن نہیں، اگر اس کے استعمال کی صورت نکل آئے تو پھر اس کا استعمال بھی درست ہوگا اور اس کی خرید و فروخت بھی۔

چنانچہ ابن نجیم مصری Ã کا بیان ہے:

"والصحيح عن الامام ان الانتفاع بالعذرة الخالصة جائز ...... يجوز بيع الخالصة." [1]

D: "حضرت امام ابوحنیفہ Ã کا صحیح قول یہی ہے کہ فضلہ خالص سے فائدہ اٹھانا جائز ہے اور فضلہ خالص کی خرید و فروخت بھی درست ہے۔"

اور "فتاویٰ عالمگیری" میں ہے:

---

q در مختار على هامش الرد: ۵/۲۷۷ w ردالمحتار: ۵/۲۹۵

"ویجوز بیع السرقین والبعر والانتفاع بھما." 2

D: "گوبراور لید کی خرید وفروخت اور ان سے انتفاع جائز ہے۔"

قسطوں پر سامان کی فروخت

آج کل قسطوں پر سامان کو فروخت کرنے کا رواج عام ہو گیا ہے خریدنے والے کو بھی اس میں سہولت ہوتی ہے اور بیچنے والا بھی ادائیگی میں تاخیر کو ملحوظ رکھ کر قیمت کسی قدر بڑھا کر لیتا ہے، اس طرح کی خرید وفروخت میں نقد کی قیمت کم اور ادھار کی زیادہ ہوتی ہے۔ یہ صورت جائز ہے[3]...... البتہ معاملہ طے کرتے ہوئے ان امور کا خیال رکھنا چاہئے:

1 معاملہ نقد یا ادھار میں سے کسی ایک نوعیت پر قطعیت کے ساتھ طے کر لیا جائے

2 ادھار جو قیمت مقرر کی جائے وہ بھی ایک اور مقرر و طے شدہ ہو۔

3 اگر خریدار مقررہ وقت پر پیسہ ادا نہ کر پائے تو تاخیر کی وجہ سے قیمت میں مزید اضافہ نہ کیا جائے، اگر تاخیر مزید کی وجہ سے پھر قیمت بڑھا دی جائے تو یہ حرام ہوگا اور سود متصور ہوگا۔

شیئرز کی خرید وفروخت

آج کل حصص یعنی کمپنیوں کے شیئرز کی خرید وفروخت ایک اہم اور مالی اعتبار سے نفع آور کاروبار بن گیا ہے، حصص کبھی تو براہِ راست کمپنی سے خریدے جاتے ہیں، کبھی ایجنسیوں کے واسطے سے لئے جاتے ہیں اور کبھی شخصی طور پر لوگ اپنا خرید کیا ہوا حصہ کسی اور کے ہاتھ فروخت کر دیتے ہیں۔ یہ تینوں ہی صورتیں جائز اور درست ہیں۔ پہلی اور تیسری صورت میں براہِ راست مالک سے حصہ خریدی گا۔ دوسری صورت میں اگر ایجنٹ خرید کر شیئرز فروخت کر رہا ہے تو مالک سے خریداری عمل میں آئی اور اگر اس نے خرید نہیں کیا تھا تو اس کی حیثیت کمپنی کے وکیل کی ہوگئی ان تمام صورتوں میں شیئرز کے مالکان یا تو خود شیئرز پر قبضہ کر چکے ہیں یا کمپنی کے مینیجر اور منتظمین نے وکالۃً اس کی طرف سے شیئرز کی اصل ملکیت پر قبضہ کیا ہے۔

کسی چیز کی خرید وفروخت کے لئے ضروری ہے کہ فروخت کنندہ یا تو خود اس کا مالک ہو یا مالک کی طرف سے فروخت کرنے کا وکیل ہو اور یہ دونوں باتیں یہاں متحقق ہیں۔ پھر یہ بھی ذہن نشین رہے کہ شیئر کی خرید وفروخت اس روپئے کی خرید وفروخت نہیں ہے جس کی دستاویز خریدارانِ حصص کو حاصل ہوئی ہے۔ بلکہ یہ اس سامان کا وثیقہ اور اس سامان کی خرید وفروخت ہے جس کی ابتدائی قیمت کمپنی نے دس روپئے یا اس سے کم وبیش مقرر کی تھی، پس جب شیئرز

q الاشباہ والنظائر: لابن نجیم: ص ۷۹ w ھدایہ: ۳/۳۶ e ھدایہ مع الفتح: ۱/۴۴۲

کی فروخت بنیادی طور پر سامان کی خرید وفروخت ہے نہ کہ نقد رقم کی، تواب اس کو کسی قدر فرق کے ساتھ بھی فروخت کیا جائے اور اصل قیمت میں کتنی ہی کمی بیشی کے ساتھ بیچا جائے۔، سود کا تحقق نہیں ہوگا۔

ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ آج کل شیئر مارکیٹ میں جس قیمت پر حصص فروخت کئے جاتے ہیں، اس کا حقیقی قیمت سے کوئی رشتہ نہیں ہوتا، مصنوعی طریقوں کے ذریعہ شیئرز کی قیمتیں بہت بڑھادی جاتی ہیں اور بعض دفعہ اسی نسبت سے قیمتیں اترتی بھی ہیں، ہوتا یہ ہے کہ جب کسی کمپنی کے حصص کی طلب بڑھ جاتی ہے اور اس کی قیمت چڑھنے لگتی ہے تو لوگ اس کو نفع خیز اور ثمر آور سمجھ کر گراں قیمتوں میں خرید لیتے ہیں۔ اس طرح مصنوعی طریقوں سے قیمتوں کا بڑھانا یقیناً درست نہیں اور اسی کو فقہ وحدیث کی اصطلاح میں ''نجش'' کہا جاتا ہے۔ لیکن اس فعل کے مکروہ ہونے کے باوجود اگر کوئی شخص دھوکہ دے کر خرید وفروخت کرہی لے تو یہ خرید وفروخت جائز اور نافذ ہوتی ہے۔

پس جب اصولی طور پر شیئرز کی خرید وفروخت جائز ٹھہری تو اب حکم کا مدار کمپنی کی نوعیت پر ہوگا۔ اگر کمپنی جائز کاروبار کرتی ہو تو اس کا شیئر خریدنا جائز ہوگا۔ کمپنی کے اصل مالکان مسلم ہوں یا غیر مسلم؟؟ اور اگر وہ ناجائز اور غیر شرعی کاروبار کرتی ہو جیسے شراب سازی مجسمہ سازی وغیرہ تو اس کے حصص خریدنا جائز نہ ہوگا۔ ھذا ما عندی واللّٰہ اعلم بالصواب

دوملکوں کی کرنسیوں کا نقد ادھار تبادلہ

دوملکوں کی کرنسی نوٹ کو ہمارے زمانہ کے علماء نے دوعلاحدہ جنس قرار دیا ہے اور چوں کہ یہ ناپی یا تولی جانے والی چیز نہیں اور قدر و قیمت میں کافی تفاوت پائے جانے کی وجہ سے ان کو ایسی چیز بھی شمار نہیں کیا جاسکتا جو شمار کی جاتی ہیں اور ان کے افراد میں باہم کوئی قابل لحاظ تفاوت نہیں، (عددی متقارب) اس لئے اب دوملکوں کی کرنسیاں ''جنس'' اور ''قدر'' ہر دو لحاظ سے مختلف ہیں اور ایسی دو چیزوں میں نقد وادھار تبادلہ ہوسکتا ہے۔ لہٰذا یہ جائز ہے کہ ایک ملک کی کرنسی کا دوسرے ملک کی کرنسی سے اس طرح تبادلہ کیا جائے کہ ایک کی طرف سے نقد اور دوسری طرف سے ادھار ہو۔ دوسرے اس وقت ایک ملک سے دوسرے ملک کو وہاں کی کرنسی منتقل کرنے کے جو قانونی وغیر قانونی طریقے ہیں، ان سب میں یہ صورت پائی جاتی ہے کہ ایک طرف سے رقم پہلے ادا کی جاتی ہے اور دوسرے ملک کی رقم کا یا تو صرف چیک اور ڈرافٹ دست بدست طے پاتا ہے یا وہ رقم بعد کو ادا کی جاتی ہے۔ اس لئے عملاً بین ملکی تبادلۂ رقوم میں اس سے بچنا دشوار ہے۔

فقہاء کی ان تصریحات سے بھی اس کے جائز ہونے کا اشارہ ملتا ہے:

q درمختار: ۱۲۴/۴ w ردالمحتار: ۱۲۴/۴

''واما السلم فی الفلوس عددا فجائز عندابی حنیفة وابی یوسف.'' 1

D: ''فلوس میں بیع سلم تعداد کے لحاظ سے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف Ç کے نزدیک جائز ہے۔''

''بیع الفلوس بالدراھم لیس بصرف.'' 2

D: ''دراہم کے ساتھ فلوس بیچنا بیع صرف نہیں ہے۔''

اگر ایک کرنسی میں معاملہ طے پایا اور اسی کے مساوی دوسری کرنسی دی گئی تو کس کا اعتبار ہوگا؟

مختلف ملکوں کے سکّوں کی قیمت میں ہونے والے اتار چڑھاؤ کی وجہ سے ایک نیا مسئلہ یہ پیدا ہوگیا ہے کہ بعض اوقات مثلاً ایک شخص ایک لاکھ ہندوستانی روپئے قرض مانگتا ہے، اس وقت دس ہزار ریال ایک لاکھ ہندوستانی روپئے کے مساوی ہوتے ہیں، قرض دہندہ دس ہزار ریال حوالہ کردیتا ہے، اب جب قرض کی ادائیگی کا وقت آیا تو فرض کیجئے کہ ہندوستانی ایک لاکھ روپئے نو ہزار ریال کے مساوی ہوگئے ہیں یا کسی شخص نے ایک سامان ہندوستانی پچاس ہزار روپئے میں خرید کیا اور اس وقت کے مروج نرخ کے لحاظ سے پانچ ہزار ریال ادا کردیئے، پھر جب سامان پر قبضہ کرنے کا وقت آیا تو ہندوستانی روپئے کی قیمت سابقہ نرخ کے مقابلہ میں بڑھ یا گھٹ گئی تھی، تو سوال یہ ہے کہ اب پہلی صورت میں قرض دہندہ دس ہزار ریال وصول کرے یا نو ہزار ریال اور دوسری صورت میں اگر قیمت بڑھ گئی ہو تو فروخت کنندہ اور گھٹ گئی ہو تو خریدار کو مزید ریال کی واپسی کے مطالبہ کا حق ہوگا یا نہیں؟...... جو لوگ بیرون ملک مقیم ہیں، وہ لوگ اکثر اوقات اس سے دوچار ہوتے رہتے ہیں۔

میرے خیال میں اس مسئلہ کی بنیاد اس پر ہے کہ معاملہ کس ملک کی کرنسی پر طے پایا تھا؟ وہ کرنسی اصل ہوگی اور اس کے مقابل دوسری کرنسی کی قیمت میں جو اتار چڑھاؤ ہوگا اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً مذکورہ دونوں معاملات اصل میں ہندوستانی روپئے پر طے پائے تھے، اس لئے ہندوستانی روپئے ہی معتبر ہوں گے، اگر اس نے ریال کی شکل میں روپئے ادا کئے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس نے معاملہ کے دوسرے فریق کو اپنی طرف سے اس بات کا وکیل بنایا ہے کہ وہ اس ریال کو بھنا کر اس کے ذریعہ اپنی مطلوبہ چیز حاصل کرلے۔ علامہ شامی Ã نے ''قرش'' کے ذریعہ خرید وفروخت کا ایک جزئیہ نقل کیا ہے جس سے اس پر روشنی پڑتی ہے:

''ثـم ان انـواع العملة المضروبة تقوم بالقروش فمنها مایساوی عشرة قروش و

q البحر الرائق: ۱۹۹/۸ w فتاویٰ الهندیه: ۶۲/۳ e مجمع الانهر: ۷۸/۲، ردالمحتار: ۱۷۷/۴

منہا اقلّ و منہا اکثر فاذا اشتری بمائة قرش فالعادة انہ یدفع ماارادامامن القروش أومایساویہا من بقیة انواع العملة من ریال اوذہب ولایفہم احد ان الشراء وقع بنفس القطعة المسماة قرشا بل ہی اومایساویہا من انواع العملة المتساویة فی الرواج المختلفة فی المالیة.'' 1

D: ''ڈھلے ہوئے سکّوں کی قیمت قروش سے لگائی جائے گی چنانچہ بعض سکّہ دس قرش کے برابر ہوتا ہے اور کچھ سکّے دس قرش سے کم ہوتے ہیں اور بعض اس سے زیادہ۔ پس اگر کسی نے سو قرش کے ذریعہ کوئی چیز خریدی تو عرف یہ ہے کہ یا تو اتنا ہی قرش ادا کرلے جو فریقین کا مقصود ہے یا دوسرے سکّے مثلاً اتنا ہی ریال یا سونا جو اتنے قرش کی قیمت کا ہے۔ ایسے معاملہ میں کوئی شخص یہ نہیں سمجھتا ہے کہ محض وہ ٹکڑا خرید کرنا مقصود ہے جس کو ''قرش'' کہتے ہیں۔ بلکہ وہ یا اس کے برابر کوئی اور سکّہ جو مروج ہے گو مالیت میں مختلف ہے۔''

Š

اجارہ وذرائع معاش

فوٹوگرافی ومجسمہ سازی کا پیشہ

ذی روح کا مجسمہ بنانا اسلام میں قطعاً حرام ہے اور جمہور علماء اور محدثین کے نزدیک یہی حکم ذی روح تصاویر کا بھی ہے، فوٹو گرافی بھی تصویر کشی ہی ہے نہ کہ عکس سازی، اس لئے ظاہر ہے کہ اس کی صنعت وحرفت اور خرید و فروخت نیز اس کو ذریعہ معاش بنانا ناجائز ہے۔ حضرت عبداللہ ابن عباس « کی ایک روایت میں اس کی صراحت موجود ہے[1]...... امام نووی Ã کا بیان ہے:

''وبیع الا صنام والصور المتخذة من الذہب والفضة وغیرہا ثلاثة اوجہ اصحہا البطلان وبہ قطع کثیرون.'' 2

بالخصوص ایسی مورتیاں بنانا یا ایسی شخصیتوں کی تصویر کھینچنا جن کی پرستش کی جاتی ہو سنگین ترین گناہ ہے اس لئے کہ یہ نہ صرف گناہ میں بلکہ امورِ کفر میں براہ راست تعاون کرنے کے مترادف ہے۔ صلیب باوجود اس کے کہ

B –

تصویر نہیں ہے مگر چوں کہ عیسائی اسے مذہبی شعار کے طور پر استعمال کرتے ہیں، اس لئے حضور § نے اس کو توڑنے کا باضابطہ حکم دے دیا تھا۔

ہاں غیر ذی روح جیسے عمارتوں، پھلوں، پھولوں وغیرہ کی تصویریں بالاتفاق جائز ہیں۔ اس لئے ان کے بنانے اور اس صنعت کو ذریعہ معاش کی حیثیت سے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ حضرت عبداللہ ابن عباس « کی جس روایت کا ذکر کیا گیا ہے اس میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے۔

آلاتِ موسیقی کی خرید و فروخت

آلاتِ موسیقی سے لذّت اندوز ہونا اور گانا بجانا ناجائز اور حرام ہے۔ احادیث میں اس پر سخت وعیدیں آئی ہیں۔ اس لئے یہ تو ظاہر ہے کہ یہ اسباب معصیت ہیں، ایسے آلات کے سلسلے میں فقہاء نے یہ اصول بتایا ہے کہ بعینہٖ ان آلات کا خریدنا اور بیچنا جائز نہیں البتہ ایسی چیزوں کا بیچنا درست ہے جو ترمیم و تبدیلی کے بعد آلات معصیت بن جاتے ہوں۔ مثلاً بانسری کا بیچنا درست نہیں ہے لیکن لکڑی کا بیچنا جائز ہے جس سے بانسری بنائی جا سکے۔ علامہ ابن عابدین شامی Ã لکھتے ہیں:

"وعلم من هذا انه لايكره بيع مالم تقم المعصية به كبيع الجارية المغنية والكبش النطوح والحمامة الطيارة والعصير والخشب ممن يتخذ منه المعازف." 3

D: "اس سے معلوم ہوا کہ ایسی چیز کی بیع مکروہ نہیں ہے جس (کی ذات) سے معصیت نہ ہو۔ مثلاً گلوکارہ باندی، سینگ مارنے والا (تربیت یافتہ) مینڈھا، تیز اڑنے والی کبوتری، پھلوں کے رس اور وہ لکڑی جس سے بانسری بنائی جاتی ہے۔"

اور خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے:

"ولو اٰجر نفسه من ذمي ليعصر له فيتخذ خمرا يكره لقوله عليه الصلوة والسلام لعن الله في خمر عشرا ولو اٰجر ليعمل في الكنيسة فلا بأس به لانه ليس في عين العمل معصية ...... وفي كتاب الا شربة للامام السر خسي لابأس ببيع العصير ممن يتخذه خمرا و عند هما يكره." 1

D: "اگر کسی ذمی کے پاس مزدوری کرے تا کہ اس کے لئے رس نچوڑے کہ اس کی شراب بنائی

q بدائع الصنائع: ۲۰۸/۵ w المبسوط: ۲۴/۱۴

جائے تو حضور § کے ارشاد کی وجہ سے مکروہ ہوگا کہ شراب میں (اس کے متعلقات سمیت) دس آدمیوں پر خدا کی لعنت ہے اور اگر گرجا میں کام کرنے کے لئے ملازم ہوگا تو کوئی حرج نہیں اس لئے کہ یہ کام بذات خود معصیت نہیں ہے......اور امام سرخسی Ã کی کتاب الاشربہ میں ہے کہ ایسے رس کی بیع میں کوئی مضائقہ نہیں جس سے شراب بنائی جائے، ہاں صاحبین È کے نزدیک مکروہ ہے۔"

نیز امام نووی Ã کا بیان ہے:

"**آلات الملاهی کالمزمار والطنبور و غیرهما ان کانت بحیث لاتعد بعد الرض والحل مالالم یصح بیعها لانه لیس فیها منفعة شرعا.**" 2

D:"لہو ولعب کے ساز و سامان جیسے سارنگی اور ڈھول، اگر توڑنے اور کھول دینے کے بعد یہ مال شمار نہ ہوں تو ان کی فروختگی درست نہیں کیوں کہ شرعاً اس میں کوئی منفعت نہیں۔"

فلم اور ٹیلی ویژن کو ذریعہ معاش بنانا

فلم اگر ذی روح تصویروں پر مشتمل ہو یا اس کے ذریعہ غیر اخلاقی باتوں کی تشہیر کی جائے تو اس کا دیکھنا حرام ہے اور اس کا بنانا اس سے بھی بڑھ کر ہے۔ اسی طرح اس کو دکھانا اور اس کو اپنے لئے ذریعہ معاش بنانا سنگین ترین گناہ ہے کہ یہ برائی ہی نہیں ہے بلکہ برائی کی دعوت دینا بھی ہے اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والی آمدنی بھی حرام ہے:

گزشتہ زمانے میں بعینہ فلم تو موجود نہیں تھی لیکن رقص و نغمہ کا سلسلہ تھا اور فقہاء نے اس کی اجرت کو حرام قرار دیا ہے۔ ابوالبرکات Ã لکھتے ہیں:

"**ولا یجوز علی الغناء والنوح والملاهی.**" 1

D:"گانے بجانے، مردوں پر نوحہ کرنے اور لہو ولعب پر اجارہ جائز نہیں ہے۔"

فلم میں یہ مفاسد زیادہ قوت اور کثرت کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ اس لئے ظاہر ہے کہ اس کے ذریعہ کسب معاش کی شناعت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔

ٹی وی بھی اگر اس قسم کی تصویروں پر مشتمل ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ ہاں البتہ ٹی وی سازی اور اس کی اصلاح و مرمت کا کام جائز ہونا چاہئے کیوں کہ ٹی وی اپنی اصل کے لحاظ سے آلۂ لہو ولعب نہیں ہے، اس کو اصلاحی، تعلیمی، تربیتی اور سائنسی مقاصد کے لئے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے اور جو چیز فی نفسہ برائی کے لئے نہ ہو مگر انسان برائی کے

---

q ردالمحتار: ۲۹/۴

لئے اس کا استعمال کر لے فقہاء نے اس کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیا ہے:

''وعلم من هذا انه لايكره بيع مالم تقم المعصية به كبيع الجارية المغنية والكبش النطوح والحمامة الطيارة والعصير والخشب ممن يتخذ منه المعازف.'' 2

D: ''اس سے معلوم ہوا کہ ایسی چیز کی بیع مکروہ نہیں ہے جس کی ذات سے معصیت نہ ہو مثلاً گلوکارہ باندی، سینگ مارنے والا (تربیت یافتہ) مینڈھا، تیز اڑنے والا کبوتر، پھلوں کے رس اور وہ لکڑی جس سے بانسری بنائی جاتی ہے۔''

اس لئے ٹی وی کی صنعت، تجارت اور اصلاح و مرمت جائز ہوگی۔ البتہ چوں کہ اب تک اس کا غالب استعمال شر کے لئے ہے اس لئے اس سے اجتناب ہی بہتر ہے۔

بینک کی ملازمت

سود میں خود ملوث اور مبتلا ہونا ہی گناہ نہیں ہے بلکہ اس کے کاروبار میں مدد و معاون ہونا بھی معصیت ہے۔ یوں تو تمام ہی گناہ کے کاموں میں اعانت ناپسندیدہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''لا تعانوا على الاثم والعدوان'' لیکن خصوصیت سے سود کے متعلق آپ § کی صراحت موجود ہے۔ حضرت جابر ؓ سے مروی ہے:

''لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم اكل الربوا ومؤكله وكاتبه و شاهديه وقال هم سواء.'' 1

D: ''رسول اللہ § نے سود کھانے اور کھلانے والے اور اس کے کاتب نیز گواہوں سبھی پر لعنت کی ہے اور فرمایا کہ وہ سبھی برابر ہیں۔''

یہاں سود کے لکھنے والوں اور گواہوں پر حضور § کی لعنت سے صاف اندازہ ہوتا ہے کہ بینک کی ایسی ملازمت جس میں آدمی کسی ذمہ دارانہ عہدہ پر فائز ہو یا سودی معاملات لکھنے پڑتے ہوں جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان کی حیثیت ربٰو کے کاتبین اور گواہوں کی ہوگئی اور ان کو حضور § نے نہ صرف یہ کہ ملعون قرار دیا ہے بلکہ سود خوروں کے مساوی قرار دیا ہے۔

ہاں ایسی ذمہ داریاں جن کا تعلق براہِ راست سودی کاروبار سے نہ ہو بلکہ وہ بینک کے دوسرے کام یا اس کی

q بخاری عن ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ: ۱/ ۲۹۶ باب التصاویر التی لیس فیھا روح و مایکرہ ذلک

w شرح مہذب: ۹/ ۲۵۶ e ردالمحتار، کتاب الکراھیۃ فصل فی البیع: ۵/ ۲۵۰

حفاظت پر ملازم ہوں، ان کے لئے اس ملازمت کا جاری رکھنا یا حاصل کرنا جائز ہے۔

یہ تو اصل حکم ہے لیکن ایسے شخص کے لئے جو معاشی اعتبار سے بالکل مفلوج ہو، کوئی دوسری ملازمت اور ذریعہ معاش حاصل نہ ہو اور ملازمت ترک کر دے تو فاقہ کا اندیشہ ہو ایسے ملازمین بینک کو چاہئے کہ وہ موجودہ ملازمت پر قانع ہونے کی بجائے خوب متلاشی اور کوشاں رہیں کہ کوئی دوسرا بہتر اور پاک ذریعہ معاش حاصل ہو جائے۔ ایک مجبوری کے بطور اسے کرتے رہیں اس لئے کہ اگر وہ یہ ملازمت بہ یک قلم ترک کر دیں اور کوئی دوسری صورت سامنے نہ ہو تو اس بات کا اندیشہ ہے کہ فقر وافلاس ان کو کسی اور گناہ میں مبتلا کر دے۔

البتہ یہ ان لوگوں کے لئے ہے جو اقتصادی اعتبار سے بالکل مجبور و بے بس ہوں، نہ یہ کہ تعیش اور راحت طلبی مقصود ہو۔

والله يعلم بذات الصدور.

غیر اسلامی حکومت میں کلیدی عہدے

ایک اہم سوال یہ ہے کہ غیر اسلامی مملکت کے کلیدی عہدوں صدارت، وزارت، تحفظ و دفاع، عدلیہ اور رکنیت پارلیمنٹ پر فائز ہونا جائز ہوگا یا نہیں؟ جب کہ ایسی ملازمتوں میں سیکولر اور غیر مذہبی ریاست ہونے کے لحاظ سے اسلامی قانون اور منصوص احکام کے خلاف فیصلوں میں شریک ہونا اور اس کی تنفیذ کا ذریعہ بننا پڑے گا۔

اصولی طور پر ظاہر ہے کہ یہ بات جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ کسی صیغہ کی محض ملازمت سے بڑھ کر یہ بات ہے کہ وہ کسی گنہگارانہ اور خلاف شرع فیصلہ کا اور اس کے نفاذ اور ترویج کا ذریعہ بنے اور عملاً حاکمیت الٰہی کا انکار کرے۔

مگر اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر مسلمان ایسی ملازمتوں سے یکسر کنارہ کش اور سبکدوش ہو جائیں تو اس بات کا قوی اندیشہ ہے کہ اسلام کے بچے کھچے آثار اور مسلمانوں کے دینی، تہذیبی اور قومی مفادات کا تحفظ دشوار ہو جائے گا اور مسلمان اس مملکت میں سیاسی اعتبار سے مفلوج، تہذیبی اور مذہبی لحاظ سے مجبور اور اچھوت شہری بن کر رہ جائیں گے اس لئے اس اہم تر مصلحت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ایسے عہدوں کو بھی قبول کیا جائے گا، بلکہ مصلحۃً ان کے حصول کی کوشش کی جائے گی۔ البتہ دل میں اس غیر اسلامی نظام کی طرف سے ایک چبھن، اس پر بے اطمینانی اور اسلام کی بالاتری کا احساس تازہ رہنا چاہئے اور موجودہ حالات کو ایک مجبوری کے طور پر گوارا کرتے رہنا چاہئے۔

اس کی نظیر حضرت یوسف ® کا فرعون مصر کے خزانہ کی وزارت کی ذمہ داری قبول کرنا بلکہ اس کے لئے اپنے آپ کو پیش کرنا ہے۔

q خلاصته الفتاویٰ: ۳۴۶/۴ كتاب الكراهية w شرح مهذب: ۲۵۲/۹

فقہاء کے یہاں بھی ایسی نظیریں موجود ہیں مثلاً زکوٰۃ کی تقسیم کا کام ایسے شخص کو لے لینا باعث اجر قرار دیا گیا جو عدل کے ساتھ اس کام کو کرسکتا ہوتا کہ ظلم سے تحفظ ہوسکے:

''ویو جر من قام بتوز یعها بالعدل ...... بان یحمل کل واحد بقدر طاقته لانه لو ترک تو زیعها الی الظالم ربما یحمل بعضهم مالا یطیق فیصیر ظلما علی ظلم ففی قیام العارف بتوزیعها بالعدل تقلیل للظلم فلذا یو جر.'' 1

D: ''ہاں وہ شخص ماجور ہوگا جو عدل کے ساتھ تقسیم کا فریضہ انجام دے کہ وہ ہر ایک پر اس کی طاقت کے بقدر لازم کرے اس لئے کہ وہ اس کی تقسیم کا کام کسی ظالم کو سونپ دے تو بسا اوقات وہ بعض لوگوں پر ان کی طاقت سے زیادہ لازم کردیں گے اور یہ ظلم بالائے ظلم ہوجائے گا۔ لہٰذا ایسے آدمی کا اس ذمہ داری کو قبول کرنا جو عدل کے ساتھ تقسیم سے واقف ہو۔ ظلم کو کم کرے گا اور اس لئے اجر کا حق دار ہوگا۔''

دینی کاموں پر اجرت

ہمارے زمانے کا ایک اہم مسئلہ دینی کاموں پر اجرت کا ہے دینی کاموں سے وہ خدمات مراد ہیں جو مسلمانوں ہی سے متعلق ہیں، بہ حیثیت مسلمان انجام دی جاتی ہیں اور دراصل اس کے نفع وضرر اور اس پر اجر وثواب اور اس سے غفلت و بے اعتنائی پر عذاب وعقاب کا علاقہ بھی آخرت ہی سے ہے۔

اخلاص اور ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ دنیا میں اس کی کوئی قیمت وصول نہ کی جائے۔ اگر ان خدمات کی بھی قیمت متعین کی جانے لگے تو آخر عبادت گاہوں اور تجارت گاہوں میں کیا فرق باقی رہ جائے گا؟ ان ہی طاعات میں قرآن مجید اور علوم دینیہ کی تعلیم، امامت واذان وغیرہ داخل ہے۔

لیکن اس مسئلہ کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ آج کے دور میں اگر آپ ''خادمین دین'' پر اس تعاون کا دروازہ بند کردیں اور گویا عملاً اس پر مجبور کردیں کہ وہ اپنے اہلِ حق کی ضروریات کی تکمیل اور کسب معاش کے لئے طلب مال کی اس ریس میں شریک ہوجائیں جو آج ہر بڑے چھوٹے کو دیوانہ کئے ہوئے ہے تو اس سے دین کا سخت خسارہ ہوگا۔ علوم اسلامی کی تعلّم وتعلیم کا سلسلہ مسدود ہوکر رہ جائے گا۔ مساجد میں اوقاتِ نماز کی پابندی اور اہل ولائق ائمہ وموذنین کی فراہمی مشکل ہوکر رہ جائے گی اور اس طرح دین کے ایک تقاضہ کی تکمیل کرکے بہت سی مصلحتیں بھینٹ چڑھ جائیں گی۔

تصویر کے یہ دورخ ہیں اور ضروری ہے کہ ان دونوں کو سامنے رکھ کر کوئی فیصلہ کیا جائے۔ پھر اس سلسلہ میں نصوص اور کتاب وسنت کی تصریحات بھی مختلف ہیں۔ بعض سے جواز معلوم ہوتا ہے اور بعض سے ناپسندیدگی کا اظہار

q کنز الدقائق: ص ۳۶۴ w ردالمحتار کتاب الکراهیة فصل فی البیع: ۵/ ۲۵۰

اور اس کا نادرست ہونا۔ چنانچہ اسی بناء پر امام شافعی، امام احمد Ç کے نزدیک تعلیم قرآن پر اجرت لی جاسکتی ہے جب کہ امام ابوحنیفہ Ã کے یہاں کسی بھی کار طاعت پر اجرت لینا درست نہیں ہوگا اور نہ اس قسم کا اجارہ ہی صحیح ہوگا۔ یعنی اگر کسی شخص نے کسی سے اجرت پر یہ معاملہ طے کیا کہ وہ ایک ماہ اس کو قرآن مجید کی تعلیم دے اور بطور اجرت پچاس روپئے لے لے۔ اول تو یہ معاملہ ہی صحیح نہ ہوگا کہ وہ ایک ماہ کے لئے اس کے یہاں جا کر اسے پڑھائے یہ ضروری نہیں۔ دوسرے اگر اس نے ایک ماہ پڑھا بھی دیا تو اس کی کوئی اجرت پڑھنے والے پر واجب نہ ہوگی۔

لیکن یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ سلفِ صالحین اور امام ابوحنیفہ Ã کے زمانے میں علماء اور ارباب افتاء کو اپنی ضروریات کی تکمیل اور زندگی گزارنے کے لئے بیت المال کی جانب سے وظائف، جاگیریں اور بڑی اعانتیں مقرر تھیں جس سے فراخی اور وسعت کے ساتھ ان کی ضروریات پوری ہو جاتی تھیں خلافتِ راشدہ کے اختتام، مملکت کی اسلامی تعلیمات سے دوری اور ہولناک نیز خدانا ترس بادشاہوں کے علماء سے استغناء کی بناء پر یہ صورت ختم ہوگئی اور ان کے لئے بظاہر اپنی معاشی ضروریات کی تکمیل کے لئے کوئی سہارا باقی نہ رہا۔

ان حالات میں یہ بات ناگزیر ہوگئی کہ بڑی مصلحتوں کے تحفظ کے لئے دینی خدمات پر اجرت لینے کی اجازت دی جاتی۔ چنانچہ فقیہ ابواللیث Ã کا مشہور قول ہے کہ میں تین چیزوں کو ناجائز سمجھتا تھا اور اسی کا فتویٰ دیتا تھا جن میں سے ایک تعلیم قرآن پر اجرت لینے کا مسئلہ بھی تھا۔ مگر پھر تعلیم قرآن کے ضائع ہونے کے اندیشہ سے اس کی اجازت دے دی[1]...... مگر اس وقت تک یہ اجازت صرف تعلیم قرآن کی حد تک تھی، جیسا کہ صاحبِ کنز جو ساتویں صدی کے ہیں اور صاحب ہدایہ جو چھٹی صدی کے ہیں کی آراء سے معلوم ہوتا ہے۔ پھر مختصر وقایہ کے مصنف نے جن کی وفات ۷۴۷ھ میں ہے تعلیم فقہ پر اجرت کو جائز قرار دیا یہاں تک کہ رفتہ رفتہ امامت، اذان اور ہر قسم کی دینی تعلیم کے لئے اجرت لینا درست اور جائز قرار پایا۔ علامہ شامی Ã کے رسائل جو ''رسائل ابن عابدین'' سے معروف ہیں اس میں اس موضوع پر تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

ائمہ ثلاثہ ابوحنیفہ، ابو یوسف محمد È کی تمام منقول روایتیں اس پر متفق ہیں کہ طاعات پر اجیر رکھنا باطل ہے۔ لیکن ان حضرات کے بعد جو اہلِ تخریج وترجیح گزرے ہیں انہوں نے تعلیم قرآن پر اجرت کے جائز ہونے کا فتویٰ ضرورۃً دے دیا اس لئے کہ پہلے معلّموں کو بیت المال سے عطیات ملتے تھے جو کہ ختم ہوگئے پس اگر اجرت کے دینے اور لینے کو ناجائز کہا جائے تو قرآن کے ضائع ہونے کا خطرہ ہے جس میں دین کا ضیاع ہے اس لئے کہ معلّمین بھی تو کھانے کمانے کے محتاج ہیں۔ اصحابِ تخریج وترجیح ان حضرات کے بعد گزرے انہوں نے اذان واقامت

q صحیح مسلم عن جابر: ۲/۲۷ باب الربا

کے بارے میں بھی جواز اجرت کا فتویٰ دے دیا اس لئے کہ یہ دونوں شعائر میں سے ہیں ضرورۃً ان دونوں کے بارے میں بھی اجرت لینا جائز قرار دیا...... یہ ان لوگوں کے فتاویٰ ہیں جو امام ابوحنیفہ Ã اور ان کے اصحاب کے بعد گزرے ہیں اور یہ انہوں نے اس یقین کے ساتھ دیا کہ اگر وہ حضرات بھی ان کے دور میں ہوتے تو وہ بھی یہی کہتے اور اپنے پہلے قول سے رجوع کر لیتے۔ تمام متون وشروح وفتاویٰ بالاتفاق اس بات کو نقل کرتے ہیں کہ مندرجہ بالا چیزوں کے علاوہ اور چیزوں پر اجرت لینا جائز نہیں اور اس کی علت، ضرورت بیان کرتے ہیں یعنی دین کے ضیاع کا خطرہ اور اس علت کی ان حضرات نے تصریح کردی ہے۔[2]

اس کے علاوہ تعلیم قرآن پر اجرت کے جائز ہونے کی جو منصوص دلیلیں اور نظیریں ہیں وہ بھی بہت قوی ہیں اور منشاء دین سے قریب ہیں۔ اس کے برخلاف جو روایات تعلیم قرآن پر اجرت کے نادرست ہونے کو بتلاتی ہیں وہ عموماً مبہم ہیں اور اس مقصد میں بے غبار نہیں...... ان کی تطبیق کی یہ شکل بہت بہتر ہے کہ جس سے جائز نہ ہونا معلوم ہوتا ہے...... اس کو تقویٰ پر محمول کیا جائے اور یہ حکم ان علماء کے بارے میں ہو جو اس کے ضرورت مند نہ ہوں اور اس سے مستغنی ہوں اور جہاں اجازت ہے وہ از روئے فتویٰ ہو اور ان لوگوں کے لئے ہو جو واقعی اس کے ضرورت مند ہیں۔ جیسا کہ بیہقی Ã کی روایت میں ہے، جن چیزوں پر تم اجرت لیتے ہو ان میں سب سے زیادہ اجرت کی حق دار قرآن مجید ہے۔ "احق ما اخذتم علیه اجرا کتاب اللّٰہ." [1]

احناف È کے یہاں ناجائز ہونے کے باوجود چوں کہ ضرورۃً اس کی اجازت دی گئی ہے۔ اس لئے ان ہی امور میں اجرت لینی درست ہوگی جو ایک طرف تو ایسی ضرورت ہو کہ اس کو نظر انداز کر دینے سے دین کی بڑی مصلحتوں کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو، دوسری طرف وہ کام خود ایسا ہو کہ اس کے لئے مستقل وقت درکار ہو۔

تعطیلات اور رخصتوں کی تنخواہیں

یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ مدرسین اور خادمینِ دین کو جن کا ہفتہ میں ایک دن تعطیل کا ہوتا ہے یا سال میں بعض طویل تعطیلات دی جاتی ہیں ان کی تنخواہیں دی جائیں گی یا نہیں؟

اس سلسلہ میں یہ اصول ذہن میں رکھنا چاہئے کہ مدرسہ کی انتظامیہ کی حیثیت عوام کی طرف سے وکیل اور نمائندہ کی ہوتی ہے اور مدرسین بالواسطہ عوام کے اجیر ہوتے ہیں۔ اس طرح چندہ دینے والے عام لوگ مدرسین کے لئے جتنے دنوں کی رخصت باتنخواہ اور عام تعطیل کو گوارہ کریں اتنے دنوں اساتذہ کے لئے اس کا حق حاصل ہے۔ یہی حال بیماری کی رخصت کا بھی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ ہر چندہ دینے والے سے اس کی تحقیق اور اس پر رائے لینا دشوار ہی نہیں

---

q ردالمحتار قبیل باب المصرف من کتاب الزکوٰة: ۲/ ۶۲ ط: مکتبہ ماجدیہ پاکستان

تقریباً محال ہے۔ ان حالات میں دراصل عرف و عادت کا اعتبار ہے اور عرف یہ ہے کہ مدرسہ کی بڑی تعطیلات عموماً مشہور ہیں اور باتنخواہ اتفاقی اور مرض کی وجہ سے رخصت کا ضابطہ بھی عام ہے اس کے باوجود عام مسلمان، مدرسوں کا تعاون کرتے ہیں اور اس پر اعتراض نہیں کرتے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ انہیں یہ رخصتیں اور تعطیلات گوارہ ہیں۔ لہٰذا ان کا تنخواہ لینا اور دینا جائز ہوگا۔

چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری Ã نے "العادة محکمة" کے تحت اسے جائز رکھا ہے اور یہی رائے علامہ شامی Ã کی بھی ہے۔ اور فقیہ ابواللیث Ã کی بھی، فرماتے ہیں:

"حیث کانت البطالة معروفة فی یوم الثلاثاء والجمعة وفی رمضان والعیدین یحل الاخذ وکذا لو بطل فی غیر معتاد لتحریر درس الا اذا نص الواقف علی تقیید الدفع بالیوم الذی یدرس فیه ...... قال الفقیه ابو اللیث ان یاخذ الاجر من طلبة العلم فی یوم لا درس فیه ارجو اَن یکون جائزا." [1]

D: "جہاں منگل اور جمعہ کو نیز رمضان کی اور عیدین میں تعطیل رہا کرتی ہو ان دنوں کی تنخواہ لینا حلال ہے۔ ایسے ہی اگر خلاف عادت کسی دن درس قلم بند کرنے کے لئے فرصت دے دی تو بھی تنخواہ لے سکتا ہے سوائے اس کے کہ وقف کرنے والا صرف ان ہی ایام کی تنخواہ دینے کی قید لگا دے جس میں درس ہوا کرے..... فقیہ ابواللیث Ã نے کہا کہ اگر استاد طلبہ سے ایسے دن کی اجرت بھی لے جس میں درس نہ ہوا ہو تو امید ہے کہ یہ جائز ہوگا۔"

ریلوے، بس ٹکٹ کی حیثیت

ریلوے، بس ٹکٹ وغیرہ کی حیثیت اجارہ کے وثیقہ کی ہے۔ یہ گویا اس بات کی سند ہے کہ ہم نے کرایہ ادا کر دیا ہے۔ اس لئے ہمیں سواری کرنے کا حق حاصل ہے۔ عام اجارہ میں اور اس میں صرف اس قدر فرق ہے کہ یہاں اجرت یعنی کرایہ پہلے وصول کرلیا جاتا ہے تاکہ نظم میں سہولت ہو۔

بس اور ریلوے میں اصل مالک اور "آجر" حکومت ہوتی ہے۔ مسافروں کی حیثیت کرایہ داروں اور "مستاجروں" کی ہے۔ ٹکٹ دینے والے حکومت کے وکیل ہوتے ہیں۔ جب یہ بات معلوم ہے کہ حکومت نے بلا ٹکٹ سفر کی اجازت نہیں دی ہے تو اب کسی بھی صورت بلا ٹکٹ سفر کرنا درست نہیں۔ چاہے ریلوے اور بس کے سرکاری عہدہ دار بلا ٹکٹ چلنے کی اجازت ہی کیوں نہ دے دیں۔ ٹکٹ کے بغیر سفر سفرِ معصیت ہے اور گویا اس کی حیثیت غاصب کی ہے۔

B –

کمیشن ایجنٹ

کمیشن ایجنٹ کا کاروبار ان دنوں کافی بڑھ گیا، تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔لیکن بنیادی طور پر دو نوعیت کے کاروبار کئے جاتے ہیں، کبھی تو ایجنٹ ایک سے مال خرید کر دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے، مثلاً اینٹ پانچ سو روپئے لاری ہے، ایجنٹ آرڈر حاصل کر کے اینٹ لیتے ہیں اور اکثر اوقات بھٹی سے سیدھے اصل خریدار کے ہاں بھیج دیتے ہیں، خریدار کو اپنے مرکز سے بھی اسی قیمت میں اینٹ ملتی ہے۔لیکن ایجنٹوں کو دس فی صد کم قیمت پر مل جاتی ہیں اور یہی اس کا نفع ہوتا ہے۔

اس سلسلہ میں یہ اصول یاد رکھنا چاہئے کہ احناف کے ہاں کسی بھی شئے کا بیچنا اسی وقت جائز ہوگا جب پہلے خود اس کا قبضہ ہو جائے[2]......اس لئے کہ رسول اللہ § نے قبضہ کرنے سے پہلے ہی اس کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے۔[1]

منتقل ہونے اور ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جائی جانے والی اشیاء پہلے اپنی تحویل میں لے لی جائے ایجنٹ کا اپنی لاری پر اینٹ اٹھوا لینا گویا اپنی تحویل اور قبضہ میں لے لینا ہے۔اس لئے اب اس کا نفع کے ساتھ فروخت کرنا درست ہے۔ہاں اگر وہ خریدار سے کہے کہ اپنی لاری لاکر اس مرکز سے اینٹ حاصل کر لو اور خود جا کر ان اینٹوں کو علاحدہ نہ کرائے، تو چوں کہ یہ قبضہ سے پہلے سامان فروخت کرنا ہے، اس لئے ایجنٹ کا یہ کاروبار درست نہ ہوگا۔

اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایجنٹ صرف خریدار تیار کرتا ہے اور اس ترغیب کے عوض اس کو تاجر کچھ فی صد نفع دیتے ہیں یہ صورت بھی جائز ہوگی۔اس لئے کہ یہ اس کی محنت اور ترغیب کی اجرت ہے جس کے جائز نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

بینک کے لئے مکان کرایہ پر دینا

بینک ایک سودی کاروبار ہے، اس لئے اگر پہلے سے مقصد معلوم ہو تو خالص اس مقصد کے لئے مکان کرایہ پر دینا جائز نہ ہوگا کہ یہ معصیت میں ایک طرح کا تعاون ہے۔ہاں اگر یوں ہی کسی نے کرایہ پر مکان لے لیا اور بعد کو اس میں بینک قائم کر دیا۔تو اب اس پر کوئی بار گناہ نہیں، امام سرخسی Ã لکھتے ہیں۔

"لا بأس بان يو اجر المسلم دارا من الذمي ليسكنها فان شرب فيها الخمر او عبد فيها الصليب أو أدخل فيها الخنازير لم يلحق للمسلم اثم في شيء من ذالک لانه لم يو اجر ها لذالک والمعصية في فعل المستاجر دون قصد رب

q رسائل ابن عابدین. w رسائل ابن عابدین: ص ۱۳، ۱۴

الدار فلا اثم علی رب الدار فی ذالک“ 2

D:”مسلمان، ذمی کو کوئی گھر رہائش کے لئے دے۔ اس میں مضائقہ نہیں۔ پھر اگر وہ اس میں شراب پیئے، صلیب کی پرستش کرے یا سور داخل کرے، تو مسلمان کو ان کا کوئی گناہ نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس مقصد کے لئے نہیں دیا ہے۔ گناہ کرایہ دار کا عمل ہے اور اس کے اس عمل میں صاحب مکان کے ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس لئے اس پر کوئی گناہ نہیں۔“

بعض فقہاء کے اقوال سے جواز بھی معلوم ہوتا ہے۔ مگر شریعت کا مزاج اسے قبول کرتا نظر نہیں آتا۔ والـــــــلّٰـــــــــــه اعلم.

مویشیوں میں بٹائی

آج کل مویشیوں میں بٹائی پر لین دین اور ادھیا پر دینے کا عام رواج ہے فقہاء حنابلہ È کے یہاں اس کی اجازت ہے[1] احناف È نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے البتہ یہ حیلہ بتلایا ہے کہ اس کا آدھا حصہ پرورش کرنے والے کے ہاتھ فروخت کردے اور پھر اس کو قیمت سے بری الذمہ کردے، اس طرح جانور میں دونوں کی شرکت ہوجائے گی اور اس سے حاصل ہونے والے منافع دودھ اور بچوں میں دونوں شریک ہوجائیں گے۔

”والحیلة فی جوازه ان یبیع نصف البقرة منه بثمن و یبرئه عنه ثم مایامر باتخاذ اللبن و المصل فیکون بینهما و کذالو دفع الدجاج علی ان یکون البیض بینهما.“ 2

D:”اس کے جواز کے لئے حیلہ یہ ہے کہ جانور کا نصف پالنے والے کے ہاتھ فروخت کردے اور پھر قیمت معاف کردے، پھر دودھ اور گھی وغیرہ حاصل کرنے کا حکم کرے اور حاصل ہونے والی چیزیں دونوں کے درمیان تقسیم ہوا کریں گی اور ایسا ہی حکم ہوگا اگر مرغی کو اس شرط پر دیا ہو کہ انڈے دونوں کے درمیان تقسیم ہوا کریں گے۔“

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اس تکلف کی بجائے موجودہ زمانہ میں عرف ورواج کی بنیاد پر حنابلہ Ã کا نقطۂ نظر اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔ مولانا اشرف علی تھانوی Ã کا رجحان بھی اسی طرف ہے، اسی طرح کے ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں۔

”کتب الی بعض الاصحاب من فتاوی ابن تیمیة کتاب الاختیارات مانصه و لو

---

q المیزان الکبریٰ: ۱۰۹/۲ کتاب الاجارہ امام عبدالوہاب شعرانی کا رجحان بھی دونوں حدیثوں میں تطبیق دینے کی طرف ہے۔

دفع دابته او نخله الی من یقوم له، وله جزء من نمائه صح وهو روایة عن احمد 3"

پس حنفیہ کے قواعد پر تو یہ عقد نا جائز ہے، **کما نقل فی السوال عن العالمگیریة**. لیکن بنا بر نقل بعض اصحاب امام احمد Ā کے نزدیک اس میں جواز کی گنجائش ہے، پس تحرز احوط ہے اور جہاں ابتلاء شدید ہو توسع کیا جاسکتا ہے۔[4]

تعمیری معاہدات میں اخراجات غیر معمولی حد تک بڑھ جائیں

آج کل تعمیری کاموں میں پرفٹ کچھ رقم کے حساب سے معاملہ طے پاتا ہے بعض اوقات تعمیری سامان کی قیمت میں اچانک غیر معمولی اضافہ ہوجاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسی صورت میں ٹھیکہ دار پر خسارہ برداشت کرکے کام کی تکمیل واجب ہے یا وہ یک طرفہ طور پر اجرت میں اضافہ کرسکتا ہے؟ بازار میں مسلسل اتار چڑھاؤ اور نشیب وفراز کی وجہ سے ان دنوں یہ مسئلہ خصوصی اہمیت اختیار کرگیا ہے۔ اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معاملہ بنیادی طور پر ''اجارہ'' ہے۔ اجارہ ایک ''لازمی معاملہ'' ہے جس سے عام حالات میں یک طرفہ طور پر سبکدوش نہیں ہوا جاسکتا۔ البتہ اعذار کی بناء پر اجارہ کا معاملہ ختم کیا جاسکتا ہے، ہدایہ میں ہے:

''**وتفسخ الاجارة بالا عذار.**'' 1

اگر معاہدہ کی تکمیل میں اتنا زیادہ خسارہ ہو، جو عام طور پر تجارت میں ہونے والے امکانی خسارہ سے نمایاں طور پر بڑھ جائے، تو یہ بجائے خود ایک عذر ہے اور اس کی وجہ سے یہ معاہدہ ختم کیا جاسکتا ہے۔ اگر تبدیل شدہ قیمتوں کے تناسب سے مالک اجرت میں اضافہ کے لئے تیار ہو تب تو معاملہ کو باقی رکھنا ہوگا اور اگر اس کے لئے تیار نہ ہو تو معاملہ فسخ کیا جائے گا، درمختار میں ہے:

''**ولو ادعی رجل انها بغبن فاحش فان اخبر القاضی ذو خبرة انها کذالک فسخها و تقبل الزیادة**'' 2

D: اگر کوئی شخص دعوی کرے کہ اس معاملہ میں بہت زیادہ خسارہ ہے تو اگر قاضی کو کوئی ماہر آدمی بتلائے کہ معاملہ ایسا ہی ہے تو وہ اسے ختم کردے گا اور اجرت کی زیادتی قابل قبول ہوگی۔''

شامی میں ہے:

''**والمراد أن تزید الأجرة فی نفسها لغلو سعرها عندالکل، أما اذا زادت أجرة المثل لکثرة رغبة الناس فی استئجاره فلا.**'' 3

---

q ردالمحتار: ۳۸/۳ w بدایة المجتهد: ۱۴۴/۲ الفصل الا ول فی ما یشترط فیه القبض.

D: ''مراد ہر ایک کے نزدیک اس سے یہ ہے کہ قیمت کے چڑھاؤ کی وجہ سے خود اجرت میں اضافہ ہوا ہو۔ اگر اجرت مثل میں اضافہ اس لئے ہوا ہو کہ لوگ بہ کثرت اس کی طرف مائل ہونے لگے ہوں تو اس زیادتی کا اعتبار نہیں۔''

جعلی سرٹیفکٹ پر ملازمت اور اس کی آمدنی

افسوس کہ فریب کاری اس درجہ کو آ پہنچی ہے کہ آج تعلیمی اسناد کی بھی خرید فروخت ہوتی ہے اور جعلی سرٹیفکٹ بھی ایک کاروبار بن گیا ہے۔ اگر کوئی شخص ایسی سرٹیفکٹ کی بنیاد پر ملازمت حاصل کر لے تو گو اس کی یہ جعل سازی گناہ کبیرہ ہے اور وہ جھوٹ اور دھوکہ دہی کے دوہرے گناہ کا مرتکب ہے مگر اس کی کمائی ہوئی آمدنی حلال و جائز ہے کہ یہ اس کی محنت کی اجرت ہے، ایسا ممکن ہے کہ ذریعہ جائز نہ ہو اور کمائی جائز ہو، اس سلسلہ میں فقہ کا یہ جزئیہ قابل لحاظ ہے:

''ومهر البغی فی الحدیث هو أن یو اجر أمته علی الزنا وما أخذه من المهر فهو حرام عند هما و عند الامام ان اخذه بغیر عقد بان زنی بامته ثم أعطاها شیئافهو حرام لانه أخذه بغیر حق، وان استاجرها لیزنی بهاثم أعطاها مهرها أوما شرط لها لا بأس بأخذه لانه أجرة فاسدة فیطیب له و ان کان السبب حر اما۔''[1]

جاسوسی کی ملازمت

بعض دفعہ مسلمانوں کو ایسی ملازمتیں ملتی ہیں جن میں غیر مسلموں کی ظاہری وضع اختیار کرنی پڑتی ہے، خصوصیت سے ان لوگوں کا جو ''جاسوسی'' کے محکمہ سے تعلق رکھتے ہوں، کبھی دھوتی پہننی ہوتی ہے، قشقہ لگانا ہوتا ہے جو خالصۃً ہندو مذہبی عمل ہے۔ اس سے امکان بھر بچنے کی کوشش کرنی چاہیئے، اگر یہی ملازمت میسر ہو اور اس کے سوا چارہ نہ ہو تو اس کو پیش نظر رکھے کہ غیر مسلموں سے مشابہت کا دو درجہ ہے، ایک ان کی قومی تہذیب میں مشابہت جیسے: دھوتی پہننا، دوسرے ان کے مذہبی شعائر میں مشابہت جیسے: قشقہ لگانا اور زنار پہننا، مشابہت کا پہلا درجہ نسبۃً خفیف ہے اور دوسرا درجہ نہایت شدید اور کفر یا قریب بہ کفر، تو کوشش کرے کہ پہلے درجہ کی مشابہت سے کام چل جائے، اگر یہ کافی نہ ہو تو بہ شدت مجبوری دوسرا درجہ بھی اختیار کر سکتا ہے۔ تاہم بہر صورت یہ وقتی اور عارضی فعل ہو، اسی کو اپنا مستقل طریقہ نہ بنالے۔

---

q موطا امام مالک عن عبداللّٰہ بن عمر رضی اللّٰہ تعالیٰ عنہ باب العینة وما یشبهها وبیع الطعام قبل ان یستوفوا. w المبسوط: ۳۰۹/۱۶

ابن نجیم مصری Ã بڑے پایہ کے فقیہ ہیں، ان کی صراحت سے اس سلسلہ میں روشنی ملتی ہے، فرماتے ہیں:

"ویکفر ...... بوضع قلنسوة المجوس علی رأسه علی الصحیح الا لضرورة دفع الحر او البرد و بشد الزنار فی وسطه الا اذا فعل ذالک خدیعة فی الحرب و طلیعة للمسلمین" 2

D: "صحیح یہ ہے کہ سر پر مجوسی کی ٹوپی لگانے کی وجہ سے تکفیر کی جائے گی مگر یہ کہ کوئی ضرورت ہو جیسے گرمی وسردی سے بچنا ایسے ہی زنار باندھنے والے کو کافر سمجھا جائے گا سوائے اس کے کہ مسلمانوں کے لئے جاسوسی یا جنگ میں خوش تدبیری کے لئے ایسا کیا جائے۔"

q المغنی: ۵/۷ w ہندیہ: ۴/۴۴۵ e امداد الفتاویٰ: ۳/۳۴۳ 'ترتیب جدید' r ج ۸۵۰۴

B

سود وقمار

سودی قرض لینا

سود لینا اور دینا دونوں ہی گناہ اور معصیت ہے۔ بلکہ حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ سود لینے والے اور دینے والے دونوں ہی گناہ میں برابر ہیں۔ والآخذ والمعطی فیه سواء....اس لئے اصولی طور پر ظاہر ہے کہ سودی قرض لینا درست نہ ہوگا۔ مگر کبھی کبھی ایسے قرض لینا ضرورت بن جاتا ہے اور تجارت، کاشت اور کاروبار کے لئے ایسے قرض لینا ناگزیر ہوجاتا ہے۔ ان حالات میں بدرجہ ضرورت ایسے قرض لینے کی اجازت ہوگی۔ البتہ یہ اجازت اسی وقت ہوگی جب آدمی اس کے لینے پر اس طرح مجبور ہوجائے کہ نہ لے تو کوئی ذریعہ معاش فراہم نہ ہو اور بنیادی ضرورتوں کھانا، کپڑا اور مکان کی تکمیل بھی ممکن نہ رہ سکے، محض تعیش، آرام طلبی اور معاشی معیار بلند کرنے کے لئے ایسا نہ کیا جائے، علامہ ابن نجیم مصری Ã فرماتے ہیں:

"ویجوز للمحتاج الاستقراض بالربح." 1

D: "ضرورت مند کے لئے نفع کے ساتھ قرض حاصل کرنا درست ہے۔"

اور اسی پر علامہ حموی Ã کے حاشیہ میں ہے:

"نحو ان یقرض عشرة دنانیر مثلاً و یجعل ربیها شیئا معلوما فی کل یوم ربحا."

D: "مثلاً دس دینار قرض دے اور ہر دن اس رقم پر نفع کی ایک متعین مقدار حاصل کرے۔"

یہ تو عام سودی قرضوں کا حکم ہے جس میں بینک بھی داخل ہے۔ سرکاری قرضہ جات میں جس کا اصل مقصد خود معاشی فائدہ اٹھانا نہیں ہوتا بلکہ ملک کا افلاس دور کرنا مقصود ہوتا ہے اور سود کے نام پر جس قدر نفع لیا جاتا ہے، بہت معمولی ہوتا ہے بعض علماء کے نزدیک اس میں مزید سہولت ہے۔ ان کے نزدیک عام حالات میں بھی ایسے قرض لینے کی گنجائش ہے گو کہ اس کو سود کا نام دے دیا گیا ہے مگر اس کو اس شعبہ کے ملازمین اور عملہ کی اجرت پر بھی محمول کر سکتے ہیں چنانچہ مولانا مفتی محمد نظام الدین صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند لکھتے ہیں:

اس معاملہ کی یہ توجیہ کی جاسکتی ہے کہ جزوی رقم کو جو سود کے نام سے لی جاتی ہے حقیقت میں وہ سود نہیں ہے

q ہدایہ مع الفتح: ۱۴۷/۹ w درمختار علی بامش الرد: ۱۶/۵ e ردالمحتار: ۱۶/۵

بلکہ اس طریقہ کا انتظام ٹھیک رکھنے والوں کی اجرت میں اور جو سامان وغیرہ اس پر خرچ ہوتے ہیں یا درکار ہوتے ہیں ان کی قیمت میں لی جاتی ہے جس سے انتظام میں سہولت رہتی ہے۔[1]

بینک کا سود

بینک میں روپیہ جمع کرنے کے بعد مخصوص تناسب سے اس پر جو نفع ملتا ہے وہ سود ہے اس لئے کہ بینک کی حیثیت مقروض کی ہے اور یہ نفع قرض پر نفع حاصل کرنے کے مترادف ہے۔ یہ نفع گویا اس مدت اور مہلت کے بدلے میں ہے جو سرمایہ دار نے بینک کو روپیہ کی ادائیگی کے سلسلہ میں دے رکھی ہے۔ اور یہی سود کی وہ قسم ہے جو اسلام سے پہلے جاہلیت میں زیادہ رائج تھی۔ امام فخر الدین رازی Ã فرماتے ہیں:

”اعلم ان الرباقسمان رباالنسيئة و ربا الفضل. امار با النسيئة فهو الامر الذى كان مشهورا متعار فافى الجاهلية و ذالک انهم كانوا يد فعون المال على ان ياخذ واكل شهر قدرامعينا و يكون راس المال باقياثم اذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال فان تعذر عليه الاداء زاد وا فى الحق والاجل فهذا هو الربا الذى كانوا فى الجاهلية يتعاملون به.“ 2

D: ”جاننا چاہئے کہ سود کی دو قسمیں ہیں ایک ”ربا نسیئہ“ دوسرے ”ربا فضل“، ربا نسیئہ ہی ایام جاہلیت میں زیادہ مشہور و مروج تھا۔ اس کی صورت یہ تھی کہ لوگ اس شرط پر مال دیا کرتے تھے کہ وہ ہر ماہ پر ایک متعین مقدار لے لیا کریں گے اور اصل سرمایہ باقی رہے گا۔ پھر جب قرض کی مدت مکمل ہوجاتی تو وہ مقروض سے اصل قرض کا مطالبہ کرتے۔ پھر اگر اس کے لئے ادائیگی دشوار ہوتی تو مدت میں اضافہ کے ساتھ اپنے قرض کی رقم میں بھی اضافہ کر دیتے، یہی وہ سود ہے جس کا لوگ ایام جاہلیت میں معاملہ کیا کرتے تھے۔“

اس طرح یہ بات تو صاف ہوگئی کہ بینک سے حاصل ہونے والا اس قسم کا نفع اپنی اصل کے لحاظ سے سود میں داخل ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ ہندوستان میں بھی یہی حکم ہوگا جہاں کہ اسلامی حکومت نہیں ہے یا یہ صرف ان ملکوں کے لئے ہے جہاں اسلامی حکومت ہو؟

تو ابتداء میں بعض علماء ہندوستان میں اس کو سود نہیں مانتے تھے اس لئے کہ یہ دارالاسلام نہیں دارالحرب ہے اور

---

q البحر الرائق: ۱۹/۸ w البحر الرائق: ۱۲۳/۵ باب المرتدین

B

دارالحرب میں امام ابوحنیفہ Ã کے یہاں غیر مسلموں سے سود لینا درست ہے اور اب بھی بعض اہلِ علم کی یہی رائے ہے مگر علماء کا اتفاق ہے کہ بینک کا سود بھی سود ہی ہے اور اس لئے اس کا اپنی ذات کیلئے استعمال حرام ہے۔ یہ استدلال دو وجوہ سے غلط ہے۔ اول تو اس لئے کہ یہ صرف امام ابوحنیفہ اور امام محمد Ç کی رائے تھی۔ امام ابو یوسف Ã اور جمہور فقہاء کی رائے اس کے خلاف ہے اور مختلف دلائل کے علاوہ جو ان کے مسلک کو سب سے قوی بنا دیتی ہے یہ حقیقت ہے کہ رسول اللہ § نے جس وقت سود کے خاتمہ کا اعلان فرمایا تھا اس وقت حضرت عباس ؓ اور دوسرے مسلمانوں کے سودی کاروبار کا بڑا حصہ کافروں سے متعلق تھا مگر ہر قسم کے سود بہ یک قلم منسوخ کر دیئے گئے اور ایسا کوئی فرق روا نہیں رکھا گیا۔

دوسرے: فقہاء نے جن سے سود لینے کی اجازت دی ہے وہ دراصل دارالحرب کے وہ باشندے ہیں جو مسلمانوں سے برسر جنگ اور آمدۂ پیکار ہوں نہ کہ وہ لوگ جنھوں نے مسلمانوں سے امن وآشتی کا معاہدہ کر رکھا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ذمیوں سے سود لینے کی اجازت نہیں دی گئی کہ ان کے اور مسلمانوں کے درمیان معاہدۂ امن موجود ہے:

"احترز بالحربی عن المسلم الاصلی والذمی ...... لیس للمسلم ان یرابی معه اتفاقا." 1

D: "حربی کی قید سے مسلم (دارالاسلام کا مسلمان) اور ذمی سے احتراز کیا...... کہ مسلمان کے لئے بالاتفاق ان سے سود لینا جائز نہیں۔"

ہندوستان کا حکم بھی یہی ہے کہ چوں کہ یہاں قانونی اعتبار سے مسلمان محفوظ ہیں اور ان کو مذہبی آزادی حاصل ہے۔ اس لئے اس کی حیثیت دارالحرب کی نہیں ہے بلکہ دارالامن یا دارالمسالمۃ کی ہے اور غیر مسلموں کے ساتھ ان کے روابط کی بنیاد وہ ہے جو صلح حدیبیہ اور فتح مکہ کے درمیان اہل مکہ اور مسلمانوں کے درمیان تھی۔

البتہ اگر یہ سود کی رقم نکالی نہ جائے اور بینک میں چھوڑ دی جائے تو یہ ایک سودی ادارہ کا مزید تعاون ہوگا اور سودی کاروبار کے فروغ میں اس سے مدد لی جائے گی۔ اس طرح یہ ایک گناہ اور معصیت کے کام میں تعاون ہوگا جو جائز نہیں ہے۔ اس لئے اس رقم کو نکال لینا چاہئے۔ البتہ اپنی ذات میں بھی استعمال نہیں کرنا چاہئے۔ کسی غریب ومحتاج آدمی کو دے دے یا کسی عام رفاہی کام میں لگا دے اور صدقہ کی نیت بھی نہ کرے کیوں کہ حرام مال کو صدقہ کرنے پر وعید اور ممانعت ہے۔ یہ اور بات ہے کہ چوں کہ وہ مالِ حرام سے بچا اور اس کو ایک ضرورت مند تک پہنچا دیا، اس لئے اللہ تعالیٰ سے امید ہے کہ وہ اس کا اجر ضرور عطا فرمائے گا۔

---

q الاشباہ النظائر: ص ۱۱۵

بینک کے سود کے مصارف

بینک کے سود کے سلسلے میں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ نہ اس کو اپنی ذات پر خرچ کیا جاسکتا ہے اور نہ صدقہ میں دیا جاسکتا ہے۔ اپنی ذات پر خرچ کرنے کی صورت یہ بھی ہے کہ وہ کوئی چیز خرید کر اپنی ضروریات پوری کرے اور یہ بھی کہ کوئی ذمہ داری جو اس پر بجا طور پر عائد ہوتی ہے اس میں صرف کردے۔ جیسے بجلی، فون، پانی وغیرہ کی اجرت۔ صدقہ سے مراد صدقات واجبہ، زکوۃ و فطرہ قربانی و کفارہ وغیرہ بھی ہے اور صدقات نافلہ و عطایا بھی، کہ کوئی شخص اپنی طرف سے بطور صدقہ کسی کار خیر میں استعمال کرے۔

اس کے علاوہ جو صورتیں ہوں ان میں صرف کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً کسی ضرورت مند کی انفرادی ضرورت کی تکمیل کسی اجتماعی فائدہ کا کام کردینا جیسے کنواں کھودنا وغیرہ۔ حکومت کے ناروا ٹیکسوں میں بھی یہ رقم دی جاسکتی ہے اور اگر سودی قرضے لئے ہوں تو اس کو سود کی ادائیگی میں بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ مساجد اور اس کی ضروریات میں اس رقم کا صرف کرنا جائز نہیں۔[1]

ٹیکس میں سود کی رقم دینا

ٹیکس جو حکومت عوام سے وصول کرتی ہے وہ دو طرح کے ہیں۔ بعض منصفانہ ہیں اور خود اسلام میں ان کی گنجائش ہے مثلاً پانی، روشنی، سڑک ہسپتال، لائبریری اور پارک وغیرہ سہولتوں کے بدلے بلدیہ جو ٹیکس لیا کرتی ہے وہ اس کا فائدہ محسوس طور پر ہماری طرف لوٹا دیتی ہے۔ دوسرے قسم کے ٹیکس ایسے ہیں جن کو غیر منصفانہ اور ناواجبی کہا جاسکتا ہے۔ مثلاً انکم ٹیکس جو بسا اوقات اسی فی صد تک پہنچ جاتا ہے شرعی اعتبار سے غیر منصفانہ ہونے کے علاوہ واقعہ ہے کہ اس قسم کے ٹیکس غیر معقول بھی ہیں کہ ایک شخص اپنے گاڑھے پسینہ سے جو کچھ حاصل کرے آپ اس کا اسی فی صد اجتماعی مفاد کے لئے وصول کرلیں۔

پہلی قسم کے ٹیکس میں بینک کی سودی رقم دینا درست نہ ہوگا اس لئے کہ وہاں سود دینا گویا اپنی ذات میں سود کا استعمال ہوگیا اس لئے کہ وہ بھی ان قومی سہولتوں سے فائدہ اٹھاتا ہے اور فقہاء نے ایسے ٹیکس کی اجازت دی ہے جیسا کہ ابوالحسن مرغینانی Ã کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے:

''فان أريدبها مايكون بحق ككرى النهر المشترک وأجر الحارس والموظف لتجهيز الجيش و فداء الاسارى وغير ها جازت الكفالة بها على الاتفاق.''[2]

D: ''اگر اس سے وہ ٹیکس مراد ہیں جو جائز اور صحیح ہیں جیسے مشترک نہر کا کھودنا پولیس کی اجرت، فوج

---

q نظام الفتاویٰ: ص ۲۶۴ w ردالمحتار: ۱۸۸/۴

کا انتظام کرنے والوں کی تنخواہ جوسب پر ڈال دی جائے یا قیدیوں کو کافروں کی قید سے چھڑانے کے لئے عطیات تو بالاتفاق ان کی کفالت کی جاسکتی ہے۔''

دوسری قسم کے ٹیکس میں یہ رقم دی جاسکتی ہے کہ اس طرح یہ مال حرام اس حکومت یا ادارہ کو پہنچتا ہے جس نے یہ مال امانت داروں کو سود کے نام سے دیا ہے۔

سود میں سود کی ادائیگی

اگر کوئی شخص سودی قرض لینے پر مجبور ہو جائے اور قرض لے لے پھر اس کے پاس بینک سے حاصل ہونے والی سود کی کوئی رقم آ جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ وہی رقم بطور سود ادا کر دے۔ اس لئے کہ سود دینا بھی گناہ ہے کیوں کہ اس طرح وہ اللہ کے عطا کئے ہوئے مال حلال کو حرام راہ میں خرچ کرتا ہے۔ اب اگر کوئی شخص سود ہی کی رقم اس راہ میں دے دیتا ہے تو ایک مال حلال کو بے حرمتی سے بچاتا ہے امید ہے کہ اس پر اس کا مواخذہ نہ ہوگا۔ مولانا تھانوی Ã کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔[1]

بینک میں روپیہ جمع رکھنا

بینک میں روپیہ جمع کرنے سے ایک سودی ادارہ کا تعاون ہوتا ہے اور اسے تقویت حاصل ہوتی ہے۔ گناہ کے کاموں کا ارتکاب ہی گناہ اور مذموم نہیں بلکہ اس میں معاون اور تقویت کا باعث بننا بھی گناہ کی بات ہے۔ اس لئے بلاضرورت بینک میں روپیہ رکھنا مکروہ ہوگا۔ فقہ کی کتابوں میں اس کی بہت سی نظیریں موجود ہیں۔ چنانچہ فقہاء نے اہلِ فتنہ سے ہتھیار کی اور ایسے شخص کے ہاتھ ''امرد غلام'' کی فروخت کو مکروہ قرار دیا ہے جو لواطت کا مریض ہو۔[2]

البتہ بینک میں روپیہ رکھنے کا مقصد صرف سود حاصل کرنا ہی نہیں بلکہ بہت سے لوگوں کا مقصود روپیہ کی حفاظت ونگہداشت بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ بعض فقہی نظائر سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امرِ معصیت میں تعاون اس وقت گناہ بن جاتا ہے جب وہ اسی نیت سے کیا جائے...... علامہ سرخسی Ã لکھتے ہیں:

''لابأس بان يواجر المسلم دارامن الذمی يسكنها فان شرب فيها الخمرا و عبدفيها الصليب أو أدخل فيها الخنازير لم يلحق للمسلم اثم فی شیء من ذالک'' [3]

D: ''اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ مسلمان اپنا مکان ذمی کو رہائش کے لئے اجرت پر دے۔ اب اگر وہ اس میں شراب پئے یا صلیب کو پوجے یا سور کو داخل کرے تو مسلمان کو اس کی وجہ سے کوئی گناہ نہ

q ردالمحتار: ۴/۲۹

B

ہوگا۔''

اگر کسی واقعی ضرورت کی بناء پر رکھا جائے مثلاً یہ کہ صحیح طور پر حفاظت ونگہداشت ہو سکے، املاک کو غبن سے بچایا جائے، کسی خاص ٹیکس سے بچا جائے، کوئی قانونی ضرورت درپیش ہو تو بینک میں جمع کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، لیکن بلاضرورت بینک میں رکھنا، چاہے سودی ادارہ کا تعاون مقصود نہ ہو، کراہت سے خالی نہ ہوگا۔ اوپر مکان میں شراب نوشی اور صلیب پرستی کا جو جزئیہ مذکور ہوا ہے اس کی نوعیت ذرا مختلف ہے، وہاں مکان فی نفسہ رہائش کے لئے ہے اور پہلے سے علم نہیں ہے کہ کرایہ دار کس مقصد کے لئے استعمال کرے گا۔ یہاں یہ بات پہلے سے واضح ہے کہ سودی کاروبار میں یہ رقم صرف کی جائے گی۔ پھر رقوم کرنٹ اکاؤنٹ میں رکھنا چاہئے اور انکم ٹیکس وغیرہ سے بچنے کی مخصوص صورت کے سوا عام حالات میں فکسڈ ڈپازٹ میں بھی رقم رکھنا جائز نہیں۔

قرض کا فروخت کرنا

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص کی ایک رقم کسی کے یہاں باقی ہوتی ہے مثلاً پانچ سو روپئے زید کے عمر کے یہاں باقی ہیں۔ زید کسی اور شخص سے پانچ سو ہی میں یا کچھ کم میں فروخت کر دیتا ہے، یہ صورتیں ناجائز ہیں۔

پہلی صورت کہ اتنی ہی رقم میں فروخت کرے اس لئے کہ یہ ثمن کو ثمن سے فروخت کرنا ہوا جس کو فقہ کی اصطلاح میں ''بیع صرف'' کہتے ہیں۔ اس میں ضروری ہے کہ طرفین بروقت معاوضہ حوالہ کر دیں۔ اگر ایک طرف سے نقد اور دوسری طرف سے ادھار ہو جیسا کہ اس صورت میں ہو رہا ہے تو سود پیدا ہو جائے گا جس کو ''ربوانسیہ'' کہتے ہیں۔

دوسری صورت اس لئے ناجائز ہوگی کہ ایک طرف سے مکمل پانچ سو روپئے ہوئے اور دوسری طرف سے کم، روپیہ، روپیہ سے فروخت کیا جائے اور اس میں کمی بیشی ہو تو یہ بھی سود ہے جس کو ''ربوالفضل'' کہا جاتا ہے۔

مالِ مرہون سے استفادہ

آج کل مکانات کے سلسلہ میں یہ رواج کثرت سے ہوگیا ہے کہ لوگ قرض دینے والے کے پاس مکان بطور رہن کے رکھتے ہیں اور وہ صاحب بلا کرایہ اس میں رہتے ہیں۔ بلکہ بسا اوقات دوسروں کو کرایہ پر بھی دیتے ہیں اور کرایہ وصول کرتے رہتے ہیں قرض کی رقم پھر اس کے علاوہ وصول کی جاتی ہے۔ یہ طریقہ غلط اور نادرست ہے۔

اسلامی قانون کے مطابق رہن رکھی جانے والی چیز کی حیثیت محض ایک ''ضمانت'' کی ہوتی ہے اور رہن رکھے جانے کے بعد بھی وہ شئے اس اصل مالک ہی کی ملک ہوتی ہے۔ اسی طرح اس شئی میں جو کچھ اضافہ یا نفع ہو وہ اصل مالک کی ملک قرار پاتی ہے۔ جس کے پاس کوئی چیز رہن رکھی جائے اس کو نہ اس سے فائدہ اٹھانے کا حق حاصل ہے

q تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ''بینک انٹرسٹ اور سرکاری قرضے''۔ w ھدایہ: ۳/ ۱۰۹

B

اور نہ کسی تصرف کا۔ کیوں کہ اگر اس کو استفادہ کا موقع دیا جائے تو قرض کے بدلے قرض کی ادائیگی ہوئی۔ اور یہ استفادہ قرض کے سہارے مزید فائدہ اٹھانا ہے جس کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔

چنانچہ علامہ سبکی کا بیان ہے:

"لیس للمرتهن فی المرهون سوی حق الاستیثاق اماالبیع و سائر التصرفات القولیة و الامتناعات و سائر التصرفات الفعلیة فهو ممنوع من جمیعها." 1

D: "مرتھن رہن میں رکھی ہوئی چیز کو صرف بطور وثیقہ رکھ سکتا ہے، رہا فروخت کرنا اور تمام قولی تصرفات اور پابندیاں اور فعلی تصرفات تو وہ ان سب سے محروم ہوگا۔"

اگر خود مالک نے مکان میں رہنے کی اجازت دے دی ہو تو فقہاء متقدمین اس سے استفادہ کی اجازت دیتے تھے اور اس کو شرعی اصطلاح کے مطابق کہتے تھے۔2 لیکن چوں کہ اس زمانے میں اس کی حیثیت قرض دہندہ کی طرف سے ایک طرح کی شرط کی ہوتی ہے اور فقہاء کا اصول ہے: "المعروف کالمشروط" جو چیز عرف ورواج کی حیثیت اختیار کرلے وہ شرط کا درجہ اختیار کرلیتی ہے اس لئے فقہاء متاخرین نے اس کو قطعاً نادرست لکھا ہے۔ علامہ ابن عابدین شامی Ã نے فتح القدیر سے نقل کیا ہے

"لا یحل له ان ینتفع بشیئی منه بوجه من الوجوه و ان اذن له الراهن لانه اذن فی الربو ...... الغالب من احوال الناس انهم یریدون عندالدفع الانتفاع ولو لاه لما أعطاه الدراهم وهذا بمنزلة الشرط لان المعروف کالمشروط." 3

D: "رہن کی اشیاء سے کسی طرح کا فائدہ اٹھانا بھی جائز نہیں ہے گو کہ مقروض اس کی اجازت دیتا ہے...... عام طور پر ایسا ہوتا ہے کہ لوگ قرض دے کر نفع حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو وہ اسے درہم نہ دیں اور یہ شرط کے درجہ میں ہے اس لئے کہ جو چیز مروج ہو جاتی ہے وہ شرط کی حیثیت اختیار کرلیتی ہے۔"

ابن قدامہ Ã کا بیان ہے

"مالا یحتاج الی مؤنة کالدارو المتاع ونحوه فلا یجوز للمرتهن الانتفاع به بغیر اذن الراهن بحال ...... فان اذن الراهن للمرتهن فی الانتفاع بغیر عوض و کان دین الرهن من قرض لم یجز لانه یحصل قرضاً یجر منفعة و ذلک حرام." 1

q امدادالفتاویٰ: ۷۳/۳ ا "حکم امانت زر در صور خاصہ" w ردالمحتار: ۳۸۶/۵ e المبسوط: ۳۰۹/۱۶

B

D: ''جن چیزوں میں کسی خرچ کی ضرورت نہ ہو جیسے گھر، سامان وغیرہ ان میں مرتھن کے لئے مقروض کی اجازت کے بغیر فائدہ اٹھانا درست نہیں ...... اگر مقروض بلاعوض انتفاع کی اجازت دے دے اور دین قرض ہو تو بھی جائز نہیں۔ کیوں کہ اس قرض سے نفع حاصل ہوتا ہے اور یہ حرام ہے۔''

اس لئے کسی صورت بھی رہن کی اشیاء سے استفادہ جائز نہ ہوگا۔

وباللہ التوفیق

یونٹ ٹرسٹ آف انڈیا میں شرکت

حکومت ہند کی طرف سے ایک ادارہ بنام ''یونٹ ٹرسٹ آف انڈیا'' قائم ہے جو عوام سے سرمایہ حاصل کر کے اسے کاروبار میں لگاتا ہے۔ اس کے ایک حصہ کی قیمت دس روپئے ہے اور بازار میں دس روپئے بیس پیسے یا پچیس پیسے ہے۔ اس طرح کمی بیشی کے ساتھ ملتے ہیں۔ اس میں لگائے ہوئے سرمایہ کے تحفظ کی ضامن حکومت ہے اور ہم جب چاہیں اسے بازار میں بیچ سکتے ہیں یا حکومت کو واپس کر سکتے ہیں۔ اس کے منافع کا اعلان منجانب حکومت بذریعہ اخبارات کیا جاتا ہے جو کم وبیش ہوتا ہے۔

تحقیق کے بعد معلوم ہوا ہے کہ اس میں بعض ایسی باتیں بھی شامل ہوگئی ہیں جن کی وجہ سے اب اس کو جائز نہیں کہا جا سکتا۔ اسلام میں ''شرکت'' کے معاملات اسی وقت درست ہو سکتے ہیں جب وہ نفع ونقصان دونوں میں شرکت کی اساس پر ہو، نفع ہو تو بھی تمام فریق شریک ہوں، نقصان ہو تب بھی سب مل کر گوارا کریں لیکن یونٹ ٹرسٹ میں حصص کا خریدار نقصان میں شریک نہیں ہوتا بلکہ اس کا اصل سرمایہ بھی بہر حال محفوظ رہے گا۔ اور اس پر حاصل ہونے والا کم سے کم نفع بھی۔ اس طرح اس کاروبار میں بھی ربوا پیدا ہو جاتا ہے جو اسلام کی نظر میں بدترین جرم ہے۔

سودی حسابات کی تعلیم

سودی حسابات کی تعلیم دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ سود کا عمل اور سود کا علم دونوں بالکل جداگانہ چیزیں ہیں سود کے لئے حساب کے جو فارمولے اختیار کئے جاتے ہیں وہ بذاتہ مباح ہیں۔ اس لئے ان کی تعلیم بھی مباح ہی ہوگی۔ بلکہ ممکن ہے کہ سودی کاروبار پر تنقید کے لئے کبھی ضروری بھی ہو جائے قرآن مجید نے گمراہ قوموں کے عقائد بتائے ہیں۔ سلف صالحین اپنے زمانے کے فرقِ باطلہ کے عقائد ونظریات اور ان کے دلائل کا تفصیل سے ذکر کرتے رہے ہیں تا کہ ان پر بھرپور نقد ہو سکے۔ یہی حال سود کی فنی تعلیم کا بھی ہوگا۔

اس کی سب سے واضح نظیر سحر کی تعلیم ہے۔ بعض علماء نے سحر کے عمل کو تو گناہ ومعصیت قرار دیا ہے مگر اس کو

سیکھنے کی اجازت دی ہے۔[1]

فکسڈ ڈپازٹ

فکسڈ ڈپازٹ کرانے کی صورت میں رقم اسی ارادہ سے جمع کرائی جاتی ہے کہ اس پر انٹرسٹ حاصل کیا جائے، اس لئے ظاہر ہے کہ فکسڈ ڈپازٹ میں رقم محفوظ کرانا قطعاً ناجائز اور حرام ہے۔ یہ بھی جائز نہیں کہ کسی نیک مقصد مثلاً غرباء کی مدد اور رفاہی خدمت کی غرض سے رقم فکسڈ ڈپازٹ کریں، یہ ایسا ہی ہوگا کہ جیسے کوئی شخص مال چوری اور غصب کے ذریعہ اس مقصد سے حاصل کرے کہ وہ اس کو کارِ خیر میں صرف کرے گا، ظاہر ہے یہ صورت جائز نہیں اور وہ دوہرے گناہ کا مرتکب ہوگا۔ ایک مالِ حرام کا حاصل کرنا، دوسرے اس کو صدقہ کی نیت سے خرچ کرنا، جب کہ آپ § نے ان دونوں ہی باتوں سے منع فرمایا ہے۔

البتہ اگر سرکار کے ظلم سے تحفظ کے لئے فکسڈ ڈپازٹ کرایا جائے مثلاً اس طرح ڈپازٹ کرانے پر انکم ٹیکس سے بچت ہوگی تو کرانے کی گنجائش ہے۔ البتہ جو اضافی رقم حاصل ہو اس کو غرباء اور رفاہی کاموں پر خرچ کرنا ہوگا اور اصل جمع کی ہوئی رقم ہی اس کے لئے حلال ہوگی۔ نیز سود کی حاصل شدہ رقم کو انکم ٹیکس اور اس جیسے دوسرے ناواجبی ٹیکس میں بھی ادا کرنا درست ہوگا۔

میعادی چیک کی کم قیمت میں فروخت

آج کل ایک طریقہ میعادی چیک کی خرید وفروخت کا بھی رواج پا چکا ہے۔ مثلاً پچاس ہزار کا چیک ہے اور دو ہفتے کے بعد قابل وصولی ہے، تو قبل از وقت اس رقم کو حاصل کرنے کے لئے چیک کا مالک پینتالیس ہزار ہی میں اس چیک کو فروخت کر دیتا ہے، فروخت کنندہ کو وہ رقم کم ملتی ہے لیکن وقت سے پہلے مل جاتی ہے، خریدار کو رقم دیر سے وصولی ہوتی ہے، لیکن نفع کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔

معاملہ کی یہ صورت فقہاء کی اصطلاح میں ''صرف'' کہلاتی ہے، صرف روپئے سے روپئے کی خرید وفروخت کو کہتے ہیں، چیک میں بھی چوں کہ کاغذ مقصود نہیں، بلکہ اس میں مندرجہ رقم ہی مقصود ہے، لہٰذا دونوں طرف سے روپئے کا تبادلہ ہوا۔ شرعاً صرف میں دونوں طرف سے دیا جانے والا عوض برابر بھی ہونا چاہئے اور نقد بھی۔ یہاں ایک طرف رقم زیادہ ہے اور دوسری طرف کم۔ اور ایک جانب سے ادائیگی نقد ہے اور دوسری جانب سے ادھار، لہٰذا اس طرح کا معاملہ قطعاً حرام اور سود پر مبنی ہے اور اس کے ناجائز ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے:

''بیع فلس بغیر عینه بفلسین بغیرا عیانهما لا یجوز بالاتفاق.'' 1

---

q فتح العزیز مع شرح مهذب: ۱۴۲/۱۰ w خلاصة الفتاوی: ۸۶/۴ el خلاصة الفتاوی: ۱۸۶/۴

B —

D: ''ایک غیر معین ''فلس'' کو دو غیر معین فلوس کے بدلے فروخت کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔''

قمار کی بعض مروجہ صورتیں

جوا ایک بڑی ناپسندیدہ چیز ہے۔ قرآن میں اس کو گندگی اور شیطانی عمل قرار دیا گیا ہے اور اس کی مصلحت بھی بتائی گئی ہے۔

﴿یاایها الذین امنوا انما الخمر والمیسر والا نصاب و الازلام رجس من عمل الشیطٰن فاجتنبوه لعلکم تفلحون انما یرید الشیطٰن ان یوقع بینکم العداوة والبغضاء فی الخمر و المیسر ویصد کم عن ذکر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون.﴾ 2

D: ''اے اہلِ ایمان! شراب، جوا، آستانے اور پانسے گندگی اور اعمال شیطانی میں سے ہیں اس سے بچو تو کامیاب ہوگے۔ شیطان چاہتا ہے کہ تمہارے درمیان شراب و جوے کے ذریعہ عداوت و بغض پیدا کردے اور ذکر خداوندی نیز نماز سے غافل کردے، پھر کیا تم ان چیزوں سے بچو گے؟''

ایامِ جاہلیت میں جوے کا کاروبار بڑے وسیع پیمانے پر تھا اور وہ اس کے ایسے پرستار واقع ہوئے تھے کہ بسا اوقات بیوی بچوں کو داؤں پر لگادیتے تھے۔ حصوں کی تقسیم اور مختلف خرید و فروخت کے معاملات جوے پر ہی مبنی ہوتے تھے، اسلام نے بہ یک قلم ان سب کی ممانعت کردی، اس قسم کے معاملات میں بیع مزابنہ، محاقلہ، ملامسہ، منابذہ، بیع حصاۃ، بیع عربان اور بعض دوسری صورتیں ہیں جن کا ذکر حدیث کی کتابوں میں موجود ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی صاحب Ã نے بڑی خوش اسلوبی سے ان مختلف معاملات کی ممانعت کی وجہ اور قمار کے اقتصادی اور تمدنی نقصانات پر روشنی ڈالی ہے۔[3]

آج کل قمار کی مروجہ صورتوں میں ایک اخباری ''معمہ'' ہے۔ اخبار یا معمہ کا ٹکٹ خرید کر ''معمہ'' پر کرنے والا گویا عوض ادا کرتا ہے۔ اس مقابلے سے جو عوض ملتا ہے اس میں ملنے اور نہ ملنے دونوں کا اندیشہ ہے۔ اس طرح ''خطر'' پیدا ہوگیا اور اسی کا نام قمار ہے۔ نمائشوں میں بنڈ بے فروخت کئے جاتے ہیں، کسی میں سامان زیادہ ہوتا ہے، کسی میں کم اور کسی میں بالکل نہیں۔ لوگ پیسے دے کر خریدتے اور قسمت آزمائی کرتے ہیں۔ یہ بالکل اسی نوعیت کا قمار ہے جو ایامِ جاہلیت میں ''تقسیم بالازلام'' (پانسوں کے ذریعہ حصوں کی تقسیم) کی صورت میں ہوا کرتا تھا۔ گولیاں کھیلنا، پتنگیں اڑانا اور اس میں ہار جیت کی بازی لگانا اور اس پر دونوں جانب سے پیسہ کی شرط رکھنا بھی جوا ہے اور حرام ہے۔

---

q المغنی: ۲۵۰/۴

B

اسی زمرہ میں لاٹری کا وہ کاروبار بھی ہے جو آج بین الاقوامی سطح پر پھیلا ہوا ہے۔ اس میں ٹکٹ خریدنے والا اس رقم میں خود ٹکٹ کو مقصود سمجھ کر نہیں خریدتا بلکہ اسے ایک پانسہ سمجھ کر خریدتا ہے کہ ممکن ہے اس کے نمبر پر وہ متوقع رقم یا چیز مل جائے اس لئے یہ خرید و فروخت اور تجارت نہیں ہے بلکہ جوا ہے۔ اس کا ٹکٹ خریدنا بھی گناہ ہے اور اس کا ٹکٹ بیچنا بھی گناہ بالائے گناہ ہے کہ وہ ''اثم وعدوان'' کا مرتکب ہی نہیں ہوتا بلکہ اس کی دعوت بھی دیتا ہے۔

انشورنس

انشورنس (INSURANCE) کی صورتوں اور پالیسیوں میں اس قدر تنوع پیدا ہو چکا ہے اور آئے دن اس کی ایسی نئی شکلیں پیدا کی جارہی ہیں کہ ان سب کا احاطہ دشوار ہے، ان میں زیادہ اہم اور مروج حیات اور املاک کا انشورنس ہے۔ اس میں انشورنس کمپنی اور انشورنس کرانے والے کے درمیان ایک مخصوص مدت کا معاہدہ ہوتا ہے کہ اس مدت میں وہ اتنی رقم بالاقساط کمپنی کو ادا کرے گا۔ جن میں ہر قسط اتنے روپئے کی ہوگی۔ یہ انشورنس کبھی انسان کے پورے وجود کا ہوتا ہے کبھی جسم کے کسی خاص حصہ کا کبھی املاک مثلاً کارخانہ اور دکان وغیرہ کا۔ اگر جسم یا اس کے کسی خاص حصہ کا بیمہ کرایا گیا اور مدت معاہدہ کی تکمیل سے پہلے ہی اس شخص کا انتقال ہو گیا یا اس کا وہ عضو کسی حادثہ کا شکار ہو گیا تو چاہے اس نے چند ہی قسطیں کیوں نہ دی ہوں۔ اس پوری متعینہ رقم کا حق دار ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر وہ املاک ضائع ہوگئیں تو کمپنی اس کی تلافی کی ذمہ داری قبول کرتی ہے اور اگر اس نے معاہدہ کے مطابق پوری رقم ادا کردی اور وہ خود یا بیمہ کردہ چیز اور عضو محفوظ رہا تو اب اصل رقم منافع کے ساتھ واپس ملتی ہے جس کو ''بونس'' سے موسوم کیا جاتا ہے۔

ان تمام صورتوں میں بنیادی طور پر دو مفاسد پائے جاتے ہیں۔ ایک ربوا اور دوسرے قمار۔ ربوٰ تو ہر صورت میں ہے اس لئے کہ اس جمع شدہ رقم کی حیثیت قرض کی ہے اور منافع گویا اس مہلت کا معاوضہ ہے جو قرض کی واپسی کے لئے دی گئی ہے۔ اسی کا نام ''ربوٰ'' ہے۔ جو لوگ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ سود صرف تجارت ہی میں ہوتا ہے، قرض میں نہیں ہوتا وہ صریح غلطی بلکہ بدترین قسم کی معنوی تحریف میں مبتلا ہیں۔ سلف صالحین È کے یہاں تو اتر کی حد تک اس کی صراحت موجود ہے۔ یہاں تفصیل کا موقع نہیں ہے۔ ہم صرف حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی Ã کی رائے نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں:

''الربوا هو القرض على أن يودى اليه أكثر وافضل مما اخذ'' 1

D: ''ربوٰ درحقیقت اس شرط کے ساتھ قرض دینا ہے کہ مقروض اس کو اصل میں اضافہ کے ساتھ یا

q یہ رائے امام غزالی کی ہے۔ ملاحظہ ہو مولانا شبیر احمد عثمانی کی فتح الملهم: ۱/۲۵۵

B

اس سے عمدہ چیز واپس کرے گا۔“

اور اگر قبل از وقت موت واقع ہوگئی تو قمار پایا گیا۔ قمار یہ ہے کہ ہر دو جانب سے مال ہو، اور مال کے حاصل ہونے یا نہ ہونے کی بنیاد کسی ایسی چیز کو بنایا جائے جس کا موجود ہونا اور نہ ہونا مبہم ہو۔ اسی کو فقہاء ”خطر“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور ایسی تمام صورتوں کو جوا میں شمار کرتے ہیں:

”لاخلاف بين أهل العلم فى تحريم القمار وأن المخاطرة من القمار“ 2

D: ”اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قمار حرام ہے اور مخاطرہ بھی قمار ہی میں سے ہے۔“

یہاں بھی یہی صورت ہے کہ درمیان میں موت یا اس عضو کے ضائع ہونے یا ہلاک ہوجانے کی وجہ سے جو نفع متوقع ہے اس کا حاصل ہونا اور نہ ہونا ”خطرہ“ میں ہے کہ اگر یہ چیزیں سلامت رہ گئیں تو یہ نفع حاصل نہ ہو سکے گا اور مدت مقررہ سے پہلے مذکورہ چیز ضائع ہوجائے تو نفع حاصل ہوگا۔

املاک کے انشورنس میں کمپنی صرف املاک کے ضائع ہونے کی صورت میں پیسے ادا کرتی ہے، یہ صورت بھی قمار سے خالی نہیں۔3

انشورنس کی مروجہ صورتوں کے فقہی حکم اور اس کے شرعی و اسلامی متبادل کی بابت راقم نے قاموس الفقہ جلد سوم میں تامین کے تحت تفصیل سے گفتگو کی ہے۔

یہ تو ”انشورنس“ کا اصل حکم ہے۔ لیکن ہندوستان کے موجودہ حالات یہ ہیں کہ منصوبہ بند فرقہ پرستوں کی طرف سے مسلمانوں کی جان و مال مستقل خطرے میں ہے، آئے دن فسادات ہوتے رہتے ہیں اور حکومت کا عملہ کہیں تو مفسدین کی پشت پناہی کرتا ہے اور کہیں خاموش تماشائی بن کر مسلمانوں کی تباہی و بربادی کے منظر سے اپنی آنکھیں ٹھنڈی کرتا ہے، ہماری جان و مال اور عزت و آبرو کا تحفظ حکومت کی ذمہ داری ہے اور اس سے پہلوتہی کے نتیجہ میں ہونے والے نقصانات کا تاوان حکومت پر عائد ہوتا ہے، اگر مظلوم اپنا حق سیدھی راہ سے حاصل نہ کر سکے اور کسی طور ظالم کی ایسی چیز اس کے پاس آ جائے جس سے وہ اپنا حق وصول کر سکے تو یہ جائز ہے، جس کو فقہاء ”ظفر بالحق“ سے تعبیر کرتے ہیں، پھر کتاب و سنت کی نصوص کی روشنی میں فقہاء کے یہاں یہ متفقہ اصول ہے کہ شدید ضرورت کی وجہ سے ناجائز چیزیں جائز ہوجاتی ہیں ”الضرورات تبيح المحظورات“ اور یہ صراحت بھی فقہاء نے فرمائی ہے کہ اجتماعی اور قومی سطح کی ”حاجت“ بھی ”ضرورت“ کے درجہ میں ہے۔ الحاجة اذا عمت كانت كالضرورة اس لئے ان تمام حالات اور شریعت کے مزاج و مذاق اور اصول و قواعد کو سامنے رکھ کر سب سے پہلے ۱۹۶۵ میں مجلس

q فتاویٰ غیاثیہ: ص ۱۴۱ نوع فی بیع الفلوس و نحوها w سورہ مائدہ: آیت ۹۰، ۹۱ e حجة الله البالغة: ۹۸/۲

B

تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ نے علماء کی ایک نشست میں ہندوستانی مسلمانوں کے لئے اس کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا، پھر دار العلوم دیوبند کے دار الافتاء نے دار العلوم کے مفتیان اور اکابر اساتذہ کے دستخط سے ۱۹۹۰ میں ادارۃ المباحث الفقہیہ جمعیۃ علماء ہند کے استفتاء پر اس کے جواز کا فتویٰ صادر فرمایا، جسے جمعیۃ علماء ہند نے اپنے مطبوعہ پمفلٹ کے ذریعہ پورے ملک میں پہنچانے کی سعی کی، نیز ۳۰/ اکتوبر تا ۲......نومبر ۱۹۹۲ میں اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا) کے سیمینار منعقدہ اعظم گڈھ (یوپی) نے ملک کے ۲۵/ ممتاز علماء کے دستخط اور اتفاق سے ان خصوصی حالات میں انشورنس کے جواز کا فیصلہ کیا، ان دستخط کنندگان میں دار العلوم دیوبند کے اساتذہ و مفتیان، دار العلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ اور امارت شرعیہ بہار واڑیسہ کے ذمہ داران و مفتیان کے علاوہ شمالی اور جنوبی ہند کے متعدد ارباب فتاویٰ ہیں۔

لہٰذا بہ حالت موجودہ ہندوستانی مسلمانوں کے لئے جان و مال کے انشورنس کی گنجائش ہے۔ البتہ ان امور کو ملحوظ رکھنا چاہیے:

1 جو حضرات عملاً جان و مال کے خطرات سے دوچار نہ ہوں، ان کے لئے بہتر یہی ہے کہ اس سے احتیاط کریں۔

2 انشورنس کرانے کے بعد اگر واقعی فساد میں جان و مال کا نقصان ہوا تب تو کمپنی کی طرف سے حاصل ہونے والی پوری رقم اس کے لئے جائز ہوگی۔

3 اور اگر نقصان نہ ہوا یا ہوا لیکن طبعی اسباب کے تحت ہوا تو ایسی صورت میں اتنی ہی رقم اس کے لئے حلال ہوگی۔ جتنی اس نے جمع کی تھی، اضافی رقم کو غرباء پر یا رفاہی کاموں میں بلا نیت صدقہ خرچ کر دینا واجب ہوگا۔

جبری انشورنس

انشورنس کی بعض صورتیں جبری ہیں، سرکاری ملازمین اور لیبر لا (Labour Law) کے تحت بعض خانگی ملازمین بھی انشورنس کرانے پر مجبور ہوتے ہیں۔ تنخواہ ہی میں سے ایک متعینہ رقم وضع کر لی جاتی ہے اور انشورنس کے اصول کے مطابق ملازمت ختم ہونے کے بعد وہ رقم اضافہ کے بعد ملازم کو اور دوران ملازمت موت ہو جانے کی صورت میں اس کے ورثہ کو دے دیتی ہے۔ بعض صورتوں میں ایسا بھی ہوتا ہے کہ اگر ملازم بیمار پڑ جائے تو اس کے علاج پر رقم خرچ کی جاتی ہے اور درمیان ملازمت موت واقع ہو جانے کی صورت میں اس کے ورثہ کو اس وقت تک کے لئے پنشن دی جاتی ہے جب تک کہ ورثہ میں سے کسی کو روزگار حاصل نہ ہو جائے۔

چوں کہ ان صورتوں میں رقم پر قبضہ سے پہلے ہی انشورنس کمپنی اسے لے لیتی ہے، اس لئے یہ سمجھنا چاہئے کہ وضع شدہ رقم کے بعد جو رقم بچی ہوئی ہے، وہی اصل میں اس کی اجرت اور تنخواہ ہے، اب حکومت ملازم یا اس کے ورثہ کو جو کچھ دیتی ہے یا اس کے علاج پر جو کچھ خرچ کرتی ہے، اس کی حیثیت حکومت کی طرف سے اپنے ایک خدمت گزار

شہری کے تعاون اور قدردانی کے قبیل سے ہے۔اس وقت اسی پر علماء ہند کا فتویٰ ہے۔

پوسٹل بیمہ

بیمہ کی ایک شکل پوسٹل بیمہ کی بھی ہے۔ بیمہ کے ذریعہ روپیہ اور اہم کاغذات ایک جگہ سے دوسری جگہ بھیجے جاتے ہیں اور محکمہ پوسٹ اس کی حفاظت کا ضامن ہوتا ہے۔ یہ صورت گو بیمہ کہلاتی ہے، لیکن اپنی روح کے اعتبار سے رقم اور کاغذات پہنچانے کی اجرت ہے۔ جائز کام پر اجرت کا لینا اور دینا دونوں ہی جائز ہیں اس لئے اس میں کوئی قباحت نہیں۔

انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے انشورنس

اگر انشورنس کی وجہ سے گورنمنٹ انکم ٹیکس سے چھوٹ دیتی ہو تو انکم ٹیکس سے بچنے کی نیت سے انشورنس کرایا جاسکتا ہے۔البتہ اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے کہ جتنی رقم خود اس نے جمع کی ہے، اتنی تو اس کے لئے حلال ہے اور کمپنی جو اضافی رقم دے، وہ اس کے لئے جائز نہیں، اس کو بلا نیت صدقہ غرباء پر یا رفاہی کاموں میں خرچ کر دینا چاہئے ہاں اگر فرقہ وارانہ فسادات میں اس کو جانی یا مالی نقصان پہنچے تو اب پوری رقم اس کے لئے جائز ہوگی اور یہ زائد رقم حکومت کی طرف سے تحفظ میں کوتاہی کا ہرجانہ تصور کیا جائے گا۔

انشورنس کے سود سے ٹیکس ادا کرنا

اگر غیر ارادی طور پر یا کسی مجبوری کے تحت رقم جمع کرنے پر سود مل گیا، جیسے انشورنس میں حاصل شدہ اضافی رقم یا فکس ڈپازٹ میں ملا ہوا سود اور گورنمنٹ کی طرف سے اس پر کوئی ناواجبی ٹیکس جیسے کسٹم ڈیوٹی، انکم ٹیکس اور سیل ٹیکس وغیرہ عائد کیا گیا تو یہ سود کی رقم ٹیکس میں ادا کی جاسکتی ہے، اس لئے کہ شریعت کا اصول یہ ہے کہ اگر کسی کا مالِ حرام اپنے پاس آجائے اور مالک معلوم ہو تو مالک کو پہنچانے کی کوشش کی جائے۔

"اذا علم المالک بعینه فلا شک فی حرمته و وجوب رده علیه" 1

D: "جب مالک متعین طور سے معلوم ہو تو اس کی حرمت کے بارے میں کوئی شک نہیں اور یقینی طور سے اس کا لوٹانا واجب ہے۔"

---

q حجة الله البالغة: ۹۸/۲ w ابو بکر جصاص رازی احکام القرآن: ۳۸۸/۱

e دلائل کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: شیخ مصطفیٰ زرقاء کی "التامین وموقف الشریعۃ" اور مولانا مفتی ولی حسن ٹونکی کا مقالہ "بیمہ زندگی" جو جواہر الفقہ: ج۲ میں شریک اشاعت ہے۔

گورنمنٹ کے بعض ایسے ٹیکس بھی ہوتے ہیں جس کا فائدہ ادا کنندہ کی طرف واپس آتا ہے جیسے بلدیہ کا ٹیکس، بجلی اور پانی کا بل وغیرہ، ایسے ٹیکسوں کو فقہاء نے جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں۔

''فان اریدبها مایكون بحق ككری النهر المشترك واجر الحارس والمؤظف لتجهيز الجيش وفداء الاسارى و غيرها جازت الكفالة بها على الاتفاق.'' 2

D: ''اگر اس سے وہ چیز مراد ہو جو حق ہو جیسے مشترک نہر کا کھودنا، پہرے دار کی اجرت مقرر کرنا، فوجیوں کے ساز وسامان اور قیدیوں کی رہائی کے لئے کوئی رقم متعین کرنا تو اس کی ''کفالت'' کرنا بالاتفاق جائز ہے۔''

لہٰذا ایسے ٹیکسوں میں بینک اور انشورنس سے حاصل ہونے والی رقم دی جانی جائز نہیں۔

انشورنس کی ایجنسی

ہندوستان کے موجودہ حالات کے پس منظر میں قریب قریب علماء اس بات پر متفق ہیں کہ مسلمانوں کے لئے جان و مال کا انشورنس کرانا جائز ہے۔ البتہ اگر فسادات میں جانی و مالی نقصان پہنچا ہو تو اس کے لئے انشورنس کی پوری رقم جائز ہے اور اگر طبعی موت واقع ہوئی یا قدرتی مالی حادثہ پیش آیا تو انشورنس کرانے والے کے لئے اتنی ہی رقم جائز ہوگی جتنی اس نے جمع کی تھی، باقی رقم بلانیت صدقہ، غرباء اور رفاہی کاموں پر خرچ کر دینی چاہئے۔

اب سوال یہ ہے کہ انشورنس کمپنی کے ایجنٹ کے فرائض انجام دینا اور اس کو ذریعہ معاش بنانا جائز ہے یا نہیں؟ ......اس سلسلہ میں فقہاء کا اصول یہ ہے کہ جو چیز از راہ ضرورت جائز قرار دی جاتی ہے، وہ بہ قدر ضرورت ہی جائز رہتی ہے۔ ''ماابیح للضرورة یقدر بقدرها'' انشورنس اصل میں سود اور جوئے سے خالی نہیں لیکن ہندوستان میں مسلمانوں کے خلاف منصوبہ بند فرقہ پرستی، حکومت کی انتظامیہ میں فاشست عناصر کی موجودگی اور مسلمانوں کے تحفظ میں ناکامی بلکہ اس میں بالارادہ تساہل کی وجہ سے ضرورۃً علماء نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ خود مسلمان اس کی ایجنسی لیں، اس لئے انشورنس کمپنی کی ایجنسی لینا اور اس کو ذریعہ معاش بنانا جائز نہیں۔

پراویڈنٹ فنڈ

پراویڈنٹ فنڈ میں ملازم کو تین طرح کی رقوم دی جاتی ہیں، ایک تو خود ان کی جمع کی ہوئی رقم، دوسری اسی کے برابر حکومت کی طرف سے دی گئی رقم، تیسرے ان دونوں کے اوپر دی گئی اضافی رقم، جس کو حکومت سود سے تعبیر کرتی ہے۔ علماء کا خیال ہے کہ یہ تینوں ہی رقم ملازمین کے لئے جائز و حلال ہیں اور ان کے لینے اور استعمال کرنے میں کوئی

B

قباحت نہیں۔اس لئے کہ جورقم ملازم کی تنخواہ سے کاٹی گئی ہے وہ تو ان کی ہے ہی، اوراسی کے برابر جواضافی رقم دی گئی ہے، چوں کہ ملازمت کے وقت اس کا دیا جانا متعین ومعروف تھا، اس لئے وہ بھی اس کی تنخواہ کا جز ہی متصور ہوگا۔رہ گئی وہ رقم جوسود کے نام سے دی گئی ہے، تو یہ بھی سودنہیں، سود ایسے اضافے کو کہتے ہیں جولین دین کے معاملہ میں شرط اور معاہدہ کے مطابق دیا گیا ہو۔اگر مقروض بطور خود قرض ادا کرتے ہوئے کچھ اضافہ کے ساتھ دے دے تو یہ حسن ادائیگی ہے اور مالک مزدور کو بڑھا کردے تو یہ اس کی طرف سے تبرع اور انعام ہے۔لہٰذا یہ رقم جس کو حکومت سود سے موسوم کرتی ہے، اصل میں انعام ہے کوئی اضافہ محض اس لئے سود کے زمرہ میں نہیں آ سکتا کہ اس کو سود کا نام دے دیا جائے، جب تک کہ وہ شرعی اصطلاح کے مطابق سود کا مصداق نہ ہو۔

واللہ اعلم

%

B

متفرقات امارت وقضاء

امارت شرعی کا قیام

اسلام ایک اجتماعی نظم اور زندگی کا قائل اور داعی ہے۔اس نے عبادات میں بھی قدم قدم پر اس کو ملحوظ رکھا ہے۔ نماز میں جماعت واجب قرار دی گئی ہے، روزہ کے لئے ایک خاص مہینہ مقرر کیا گیا۔زکوٰۃ کو اجتماعی طور پر بیت المال میں جمع کرنے اور تقسیم کا حکم دیا گیا ہے اور حج کے لئے چند خاص ایام اور مقامات متعین کر دیئے گئے۔جس نے زندگی کے عام مسائل میں اجتماعیت اور مسلمانوں کی جماعتی حیثیت کو اس طرح پیش نظر رکھا ہو کیوں کر ممکن ہے کہ وہ مسلمانوں کو ایک منتشر انبوہ اور بھیڑ کی طرح زندگی بسر کرنے کی اجازت دے۔ چنانچہ اسلام کے مزاج وروح کے رمز شناس سیّدنا عمر فاروق ؓ نے فرمایا:

"لااسلام الابجماعة ولا جماعة الابامارة ولا امارة الابطاعة." 1

D:"اسلام جماعت کے بغیر نہیں، نہ جماعت امارت کے بغیر ہے اور نہ امارت طاعت کے بغیر۔"

رسول اللہ § نے فرمایا جس نے طاعتِ امیر ترک کردی اور جماعت سے الگ ہو گیا وہ جاہلیت کی موت مرا[2]......بعض روایات میں ہے کہ آدمی کو کوئی صبح وشام ایسی نہیں گزارنی چاہئے کہ اس کا کوئی امیر نہ ہو[3] چنانچہ رسول اللہ § کے وصال کے بعد جسدِ اطہر کی تدفین سے پہلے صحابہ کرام [1] نے امیر کے انتخاب کا فریضہ انجام دیا۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا ایسے ملک میں جہاں مسلمانوں کو سیاسی اقتدار اور غلبہ حاصل نہ ہو امارت کا نظام قائم ہو سکتا ہے اور مسلمان کسی کو اپنا امیر منتخب کر سکتے ہیں؟

ہمیں اس کا جواب خود حضور § کی حیات طیبہ سے مل جاتا ہے۔حضور § جب تک مکہ میں رہے ظاہر ہے مسلمان نہ صرف یہ کہ اقتدار اعلیٰ سے محروم تھے بلکہ بہت عاجز ودرماندہ تھے۔اس وقت بھی جب حضور § نے اہلِ مدینہ سے بیعت لی تو اچھے اور برے حال میں سمع وطاعت کا عہد لیا اور اس بات کا کہ وہ امیر سے نظم ونسق کے

---

q ردالمحتار: ۱۳۰/۲ باب البیع الفاسد w هدایه: ۱۰۹/۳ کتاب الکفاله.

معاملہ میں جھگڑا نہیں کریں گے۔

"ان لا ننازع الامر اھلہٗ" 1

فقہاء نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔ ابن نجیم مصری اور علامہ طحطاوی Ç لکھتے ہیں۔

"بلاد علیھا ولاۃ الکفار یجوز للمسلمین اقامۃ الجمعۃ ویصیر القاضی قاضیا بتراضی المسلمین ویجب علیھم ان یلتمسوا والیاً مسلما." 2

D: "وہ مملکتیں جہاں کفار والی ہوں، وہاں جمعہ قائم کرنا درست ہے اور قاضی مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے قاضی ہو جائے گا اور مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے اوپر کسی مسلمان والی کا مطالبہ کریں"۔

چنانچہ ہندوستان میں بھی مسلمانوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ حکومت سے کسی امیر کے تقرر کا مطالبہ کریں یا بطور خود کسی کو امیر منتخب کر لیں۔ ہندوستان پر انگریزوں کے قبضہ کے بعد حضرت شاہ عبد العزیز محدث دہلوی Ã نے فتویٰ دیا کہ:

"اقامت جمعہ در دار الحرب اگر از طرف کفار والی مسلمان در مکان منصوب باشد باذن او درست والامسلمانان رابابد کہ یک کس راکہ امین و متدین باشد رئیس قرار دھند."

D: "اگر کفار کی طرف سے "مسلمان والی" دار الحرب کے کسی مقام میں مقرر ہو تو اس والی مسلم کی اجازت سے جمعہ قائم کرنا درست ہے ورنہ مسلمانوں کو چاہیے کہ ایک امین اور دین دار شخص کو خود ہی سردار (والی) مقرر کریں۔"

لہٰذا ہندوستانی مسلمانوں کو اسلامی زندگی بسر کرنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ امارت شرعی کا نظام قائم کریں اور کسی امیر کے ہاتھ میں اپنا دست بیعت رکھیں۔ اگر کل ہند سطح پر اس کا قیام ممکن نہ ہو سکے تو ریاستی سطح پر اس فریضہ کو انجام دیں افسوس کہ اس اہم ترین فریضۂ دینی سے ہم غافل و بے پرواہ ہیں۔ وباللہ التوفیق

قضاء شرعی کا نظام

قرآن مجید نے اپنے اختلافات میں خدا اور رسول § کی طرف لوٹنے اور اس کے فیصلے پر راضی و آمادہ رہنے کو مسلمانوں کا فریضہ قرار دیا ہے[1] ظاہر ہے اس پر عمل اسی وقت ممکن ہے جب ایسا نظام قضاء قائم ہو جہاں کتاب وسنت کی روشنی میں فیصلے کئے جاتے ہوں اور یہ فیصلے ان لوگوں کے ذریعہ ہوتے ہوں جو خود بھی خدا اور رسول § پر ایمان رکھتے ہوں اور دین وشریعت کے قائل ہوں۔

— B ———

چنانچہ اس سلسلہ میں بکثرت فقہی تصریحات موجود ہیں۔علامہ ابن ہمام Ā فرماتے ہیں:

"اذا لم یکن سلطان ولا من یجوز التقلد منه كما هو بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة فى بلادالمغرب وبلنسية وبلاد الحبشة ...... یجب علیهم ان یتفقوا علی واحد منهم یجعلونه والیافیولی قاضیا او یکون هو الذی یقضی بینهم" 2

D:"جب (مسلمان) بادشاہ نہ ہو اور نہ ایسا شخص ہو جس کا قاضی مقرر کرنا جائز ہو (جیسے بادشاہ کی جانب سے مقرر شدہ والی) جیسا کہ یہی حالت بعض ان ممالک کی ہے جن پر کفار غالب آ گئے ہیں مثلاً بلاد مغرب میں قرطبہ، بلنسیہ اور حبشہ.....تو ایسی حالت میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے میں سے کسی ایک پر متفق ہو کر والی بنالیں جو ان کے لئے قاضی متعین کرے یا خود فیصلے کیا کرے۔"

نظام قضاء کی اہمیت کا سب سے نازک پہلو یہ ہے کہ غیر مسلم جج کا فیصلہ مسلمانوں کے حق میں معتبر نہیں ہے۔ اس طرح جو عورتیں سرکاری عدالتوں سے اپنا نکاح فسخ کرالیں تو چاہے وہ بجائے خود اسلامی قانون کے مطابق ہی کیوں نہ ہو یہ فیصلے غیر معتبر ہیں۔وہ عورت اپنے پہلے شوہر کی زوجیت میں باقی رہتی ہے اور یہ نکاح نادرست ہوتا ہے نیز اس کے بعد کے تعلقات معصیت قرار پاتے ہیں۔ایسی خواتین کے لئے اسلامی اور شرعی زندگی کی واحد راہ نظام قضاء کا قیام ہے۔اس طرح ہندوستان میں نافذ "مسلم پرسنل لا" نظامِ قضاء کے بغیر عملاً غیر اسلامی ہو جاتا ہے 3

افسوس کہ ہندوستان میں چند ایک ریاستوں کے علاوہ پورے ملک میں اس کا فقدان ہے۔انا للّٰہ و انا الیہ راجعون.

ویڈیو تصویروں پر قضاء

ویڈیو تصویروں پر تکیہ کر کے کسی مقدمہ کا فیصلہ کرنا جائز نہیں۔قضاء کی بنیاد شریعت میں ایسی چیزوں کو بنایا گیا ہے جس میں بہ حد امکان تلبیس کا اندیشہ نہ ہو ویڈیو کا معاملہ ایسا نہیں ہے، اس میں تحریف و تلبیس کے کافی مواقع ہیں اور دو مختلف مناظر کو مصنوعی طریقہ پر ایک دوسرے سے منسلک کرنے کی گنجائش موجود ہے۔فقہاء نے اسی احتیاط کے پیش نظر محض دستاویز اور تحریر کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی اجازت نہیں دی ہے، علامہ شامی Ā نقل کرتے ہیں:

"وفی الاشباه لایعتمد علی الخط ولا یعمل بمکتوب الوقف الذی علیه خطوط القضاة الماضين، لكن قال البيری المراد من قوله لا يعتمد ای لا يقضی

q جامع لابن عبدالبر: ص ۶۲ w مسلم عن ابی هريره رضی اللّٰہ تعالیٰ عنه: ۲/۱۲۷

e ابن عساكر عن ابن سعيد و ابن عمر رضی اللّٰہ تعالیٰ عنهما

B

القاضی بذلک عند المنازعة لان الخط ممایزور یفتعل.'' 1

D: ''اشباہ'' میں ہے کہ تحریر پر اعتماد نہیں کیا جائے گا اور نہ وقف کی ان دستاویزوں پر جن میں گزشتہ قاضیوں کی تحریریں ہوں، لیکن علامہ بیری کہتے ہیں کہ ''اعتماد نہیں کیا جائے گا'' کا مطلب ہے کہ قاضی منازعت کے وقت اس پر فیصلہ نہیں کرے گا اس لئے کہ تحریر میں دھوکہ دہی اور بناوٹ کے کافی مواقع ہیں۔

جس طرح ویڈیو پر اعتبار کر کے فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح محض ویڈیو میں کسی واقعہ کو دیکھ کر اس کی صداقت کی گواہی بھی نہیں دی جاسکتی، اس لئے کہ شہادت نام ہی آنکھوں دیکھی بات کی خبر دینے کا ہے۔ هـــــی اخبـــــار عـــن مشـاهـدة و عیان لا عن تخمین و حسبان. [2] ویڈیو کے ذریعہ بھی کسی واقعہ کے وقوع کا مشاہدہ نہیں ہوتا بلکہ وہ محض اس کی تصویر کو دیکھتا ہے اور اس کے ذریعہ اندازہ وتخمین ہی کے درجہ میں کسی بات کے پیش آنے کا گمان کرتا ہے، اس لئے ایسی تخمینی چیز کی بنیاد پر گواہی دینا جائز نہیں۔

وعدہ معاف گواہ

فقہاء نے شہادت وگواہی کے جو اصول بتائے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر گواہ متہم ہوں اور امکان ہو کہ وہ کسی شخص سے انتقام لینے یا اس کو نقصان پہنچا کر اپنے آپ سے کسی مضرت کو دور کرنے کی غرض سے گواہی دے رہا ہے تو ایسے شخص کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، چنانچہ فقہاء نے پہلے سے پائی جانے والی دنیوی عداوت کو گواہی کے قبول کرنے میں مانع قرار دیا ہے، اس سلسلہ میں علامہ ابن نجیم Ã مصری نے فقہ حنفی کی مشہور کتاب ''قنیہ'' کے حوالہ سے لکھا ہے:

''أن العـداوة بسبـب الدنیا لا تمنع مالم یفسق بسببها أو یجلب منفعة أو یدفع بها عن نفسه مضرة وهو الصحیح و علیه الاعتماد.'' 1

D: وہ عداوت جو دنیاوی سبب سے ہو، گواہی کے لئے مانع نہیں۔ جب تک کہ اس دشمنی کی وجہ سے ''فسق'' کا ارتکاب نہ کیا جائے۔ یا کسی فائدہ کا حاصل کرنا مقصود ہو یا اپنے آپ سے کسی مضرت کا دور کرنا ہو یہی صحیح ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔

---

q بخاری عن عباة بن صامت رضی اللّٰہ عنه: ۲۲۵۲/۵ باب کیف یبایع الامام الناس (ط: مکتبه عصر یه بیروت)
w فتـــاوىٰ الهـــنــديـــه: اسلامی تفصیلی مطالعہ کے لئے دیکھئے مولانا عبدالصمد رحمانی کی ''ہندوستان اور مسئلہ امارت'' ''مطبوعہ امارت شرعیہ پھلواری شریف پٹنہ، بہار

وعدہ معاف گواہ کا معاملہ یہی ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو مقدمہ سے آزاد کرانے کے لئے دوسرے کے خلاف گواہی دیتا ہے۔لہٰذا ایسی گواہی معتبر نہیں ہونی چاہئے۔یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ اس پر کسی ایسے جرم کا الزام نہ ہو جو شرعاً موجب فسق ہو، اگر ایسا الزام لگایا گیا جو باعثِ فسق بھی ہے اور وعدہ معاف گواہ اپنے تئیں اس کا اقرار کر کے دوسرے کے خلاف گواہی دیتا ہے تو یہ گواہی یوں بھی معتبر نہ ہوگی کہ اس کا اقرار اس کے فاسق ہونے کی دلیل ہے اور فاسق کی شہادت معتبر نہیں۔

دباؤ کے تحت اقرار

پولیس، غنڈے یا اس طرح کے دوسرے عناصر کے جبر و دباؤ کے تحت اگر کسی بات کا اقرار کرا لیا جائے تو از روئے شرع اس اقرار کا کوئی اعتبار نہیں، نہ اس پر کوئی شرعی حکم مرتب ہو سکتا ہے اور نہ قاضی اس کو بنیاد بنا کر فیصلہ کر سکتا ہے، نکاح وطلاق کی نوعیت ایسی ہے کہ مزاحاً ایسے کلمات کہہ دیئے جائیں یا جبراً زبان سے کہلا لیا جائے پھر بھی نکاح ہو جاتا ہے اور طلاق پڑ جاتی ہے، لیکن اس کے باوجود اگر نکاح وطلاق کا جبر و دباؤ کے ذریعہ اقرار کرا لیا جائے تو اس اقرار کا کوئی اعتبار نہیں، حصکفی Ã کا بیان ہے:

"ولا یصح اقراره بطلاق و عتاق مکرها" 2

D: "حالت اکراہ میں طلاق وعتاق کا اقرار معتبر نہیں۔"

لہٰذا اس طرح جبر و دباؤ کے ساتھ کیا جانے والا اقرار قطعاً غیر معتبر ہے۔

غائب شخص کے خلاف فیصلہ

اگر ایک شخص نے کسی کے خلاف دعویٰ کیا اور جس کے خلاف دعویٰ کیا، وہ شخص موجود نہیں ہے یا اپنے مستقر پر موجود ہے لیکن حاضر نہیں ہوتا تو کیا صرف مدعی کے دعویٰ اور اس کی جانب سے پیش کی جانے والی شہادتوں کی بنیاد پر قاضی فیصلہ کر سکتا ہے؟......جمہور فقہاء کے نزدیک ایسا کیا جا سکتا ہے امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک جب تک مدعا علیہ حاضر نہ ہو اس کے خلاف نہ مقدمہ کی سماعت ہو سکتی ہے اور نہ فیصلہ[3] موجودہ حالات میں اور بالخصوص ہندوستان جیسے ممالک میں قائم کئے جانے والے نظام دار القضاء میں مدعا علیہ کی موجودگی کی شرط انصاف کو دشوار تر

q فتح القدیر: ۶۵/۶ نیز ملاحظہ ہو ردالمحتار: ۵۹۴/۱ و ۳۳۹/۴ طحطاوی: ۳۳۹/۱، البحر الرائق: ۲۹۸/۶، مجموعة الفتاویٰ: ۱۶۱/۲ w النساء: ۵۸

e ہندوستان میں نظام دار القضاء کی اہمیت کو سمجھنے کے لئے ملاحظہ ہو مولانا مجاہد الاسلام قاسمی کی "قضاء کی شرعی حیثیت" مطبوعہ امارت شرعیہ بہار، پھلواری شریف پٹنہ اور راقم الحروف کی "نظام دار القضاء اور ہندوستان" مطبوعہ امارتِ ملت اسلامیہ آندھرا پردیش، پنجہ شاہ حیدر آباد

بنادے گی اور ملزم کے لئے یہ بات بہت آسان ہوجائے گی کہ وہ غائب ہوکر اپنے جرم کی پردہ داری کرلے اور ہر طرح کی داروگیر سے اپنے آپ کو محفوظ کرلے، قضاء کے تمام احکام کی اصل بنیاد یہ ہے کہ مظلوم کو انصاف ملے اور ظالم کو اس کے جور سے روکا جاسکے اگر نظام قضاء اس ضرورت کو پورا نہ کرسکے تو اس کا فائدہ ہی کیا ہوگا؟

اس لئے ہندوستان کے موجودہ حالات میں جو طریقہ کار مناسب ہے وہ یہ ہے کہ:

1 اگر مدعا علیہ غائب ہو اور اس کا کوئی پتہ نہ چل پاتا ہو یا اس کے پاس مدعی کے دعویٰ کی بابت اطلاع دینا اور رفع الزام کے لئے طلب کیا جانا ممکن نہ ہو، لیکن اس کا کوئی قریبی رشتہ دار اور بہی خواہ جس سے اس کے حقوق کے تحفظ کی امید کی جاسکتی ہو، موجود ہو تو طلب کیا جائے، اس کی حیثیت مدعا علیہ کی طرف سے پیروکار کی ہوگی، اس کو فقہ کی اصطلاح میں ''وکیل مسخر'' کہتے ہیں:

''وتفسير المسخر ان ينصب القاضي وكيلا عن الغائب ليسمع الخصومة عليه'' 1

D: ''اور ''مسخر'' کی تفسیر یہ ہے کہ قاضی، غائب کی طرف سے کسی کو وکیل بنادے جو اس کے مقدمہ کی پیروی کرے۔''

ہر چند کہ فقہاء متقدمین صرف پانچ ہی قسم کے مقدمات میں وکیل مسخر مقرر کرنے کی اجازت دیتے تھے، لیکن حصکفی Ā نے متاخرین کا رجحان اس طرح نقل کیا ہے:

''فالمتأخرون على ان القاضي ينصب وكيلا في الكل وهو قول الثاني.'' 2

D: ''متاخرین کی رائے ہے کہ قاضی تمام مقدمات میں کسی کو وکیل مقرر کردے گا اور یہی ابویوسف Ā کا خیال ہے۔''

''پس حصکفی Ā کی اس صراحت اور موجودہ حالات کے پس منظر میں:

1 اگر مدعا علیہ غائب ہو اور اس کا پتہ نہ چلتا ہو تو ہر زمانہ کے معروف طریقہ تشہیر وابلاغ کے ذریعہ مدعا علیہ کے خلاف کئے جانے والے دعویٰ کی تشہیر کی جائے اور اس کو رفع الزام کے لئے بلایا جائے۔

2 اگر مدعا علیہ موجود ہو مگر چھپا پھرتا ہو اور دارالقضاء کی نوٹس اس تک پہنچانی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں بھی وکیل مسخر کا سہارا لیا جائے۔ علامہ حصکفی Ā نے لکھا ہے کہ اگر مدعا علیہ چھپ جائے تو امام ابویوسف Ā کے نزدیک وکیل مسخر سے حلف لے کر مقدمہ کی کاروائی جاری رکھی جائے گی، نیز یہ بھی صراحت کی ہے کہ متاخرین فقہاء کا اسی پر عمل ہے۔[1]

q البحر الرائق: ۵۵/۷ w ردالمحتار: ۳۰۸/۴

3 اگر مدعا علیہ کو پیشگی اطلاع دے دی جائے اور اس کے باوجود وہ رفع الزام سے گریز کرے یا دار القضاء کے ذریعہ دی جانے والی نوٹس کو قبول نہ کرے تو رفع الزام سے گریز کی یہ صورتیں نکول عن الحلف کے حکم میں ہوں گی اور اس کی بنیاد پر قاضی فیصلہ کرنے کا مجاز ہوگا۔

فون پر شہادت و گواہی

فون پر شہادت و گواہی معتبر نہیں، گواہی کی شرطوں میں سے ایک اہم شرط یہ ہے کہ گواہ قاضی کے اجلاس پر حاضر ہو کر گواہی دے، بلکہ فقہاء نے گواہی کی تعریف میں ہی اس بات کو داخل کیا ہے کہ مجلس قضاء میں وہ بات کہی گئی ہو، علامہ حصکفی Ã لکھتے ہیں:

''اخبار صدق لاثبات حق بلفظ الشهادة فی مجلس القاضی'' 2

D: ''گواہی کسی حق کے ثبوت کے سلسلہ میں کسی سچے آدمی کی خبر کا نام ہے جو قاضی کی مجلس میں حاضر ہو کر لفظ شہادت کے ذریعہ سے بیان کرے۔''

فون پر کوئی بات کہی جائے تو ظاہر ہے اس میں یہ شرط مفقود ہوگی، اس لئے شہادت کے لئے فون پر اطلاع کافی نہیں۔

غیر مسلم جج کے ذریعہ تنسیخ نکاح

اسلامی نقطۂ نظر سے مسلمانوں پر غیر مسلم قاضی نہیں ہوسکتا۔ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں صراحتیں موجود ہیں3 ......اس لئے غیر مسلم جج کی طرف سے نکاح فسخ کر دیا جائے تو شرعاً اس کا اعتبار نہیں، اصل یہ ہے کہ ایک بار نکاح کے وجود میں آجانے کے بعد پھر شوہر ہی اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ اس رشتہ کو ختم کرے، لیکن چوں کہ قاضی کو مسلمانوں پر عمومی ولایت حاصل ہے اس لئے وہ بہ حیثیت ''ولی'' عورت سے ظلم کو دفع کرنے کے لئے نکاح کو فسخ کر دیتا ہے، اب اس بات پر اجماع ہے کہ غیر مسلم کو مسلمانوں پر ولایت حاصل نہیں ہوسکتی بلکہ اگر باپ خدانخواستہ مرتد ہوجائے تو مسلمان بیٹے پر اس کی ولایت باقی نہیں رہے گی، خود اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

''لایتخذ المؤمنون الکٰفرین اولیاء من دون المؤمنین ومن یفعل ذالک فلیس من اللّٰه فی شیٔ الا أن تتقوا منهم تقٰة.'' 4

D: ''اہلِ ایمان مؤمنوں کو چھوڑ کر کافروں کو اولیاء نہ بنائیں اور جو کوئی ایسا کرے گا تو وہ اللہ کے یہاں کسی شمار میں نہیں، مگر ہاں ایسی صورت میں کہ تم ان سے کچھ اندیشہ رکھتے ہو۔''

q البحر الرائق w در المختار: ۴/۴۴۸ کتاب الاقرار e ردالمحتار: ۴/۳۴۰

B –

لہٰذا کسی غیر مسلم جج کا نکاح فسخ کر دینا غیر معتبر ہے اور اگر عدالت اس کا فیصلہ بھی کر دے تو اپنے علاقہ کے ''قاضی شریعت'' سے رجوع ہو کر دوبارہ اپنے معاملہ کی تنقیح کرانی چاہئے۔

ایک جگہ سے دوسری جگہ مقدمات کی کاروائی کی ترسیل

مقدمات کی تحقیق اور کارروائی میں اکثر اوقات مراسلت کی ضرورت پڑتی ہے، ایک حلقہ کا قاضی دوسرے حلقہ کے قاضی کے پاس مقدمہ کی کارروائی بھیجتا ہے، یہ ایک ضرورت ہے، دوسری طرف قضاء کا کام نہایت احتیاط کا متقاضی ہے، ایک جگہ سے دوسری جگہ تحریر بھیجنے میں دھوکہ اور تزویر کا کافی اندیشہ ہے۔ اس لئے فقہاء نے ایک جگہ سے دوسری جگہ مقدمات سے متعلق فائل اور تحریریں بھیجنے کی اجازت دی ہے، ابتداء تو بعض نازک مقدمات ایک جگہ سے دوسری جگہ بذریعہ تحریر بھیجنے کی اجازت نہیں تھی، لیکن فقہاء متاخرین نے حدود وقصاص کے ساتھ تمام ہی مقدمات میں اس کی اجازت دی ہے[1] لیکن ازراہِ احتیاط یہ شرط بھی لگائی ہے کہ قاضی کم سے کم دو شخص کو گواہ بنا کر اور مضمون سنا کر تحریر حوالہ کرے اور ان ہی کے سامنے تحریر کو لفافہ میں ڈال کر مہر بند کرے، نیز مکتوب الیہ کا پتہ لکھے، پھر مکتوب الیہ قاضی اولاً مہر کو ملاحظہ کرے اور فریق مخالف کو طلب کر کے فریق اور گواہان کے سامنے اسے پڑھے اور گواہان اس مضمون کی تصدیق کریں کہ یہی تحریر قاضی نے حوالہ کی تھی، اب جا کر اس تحریر کا اعتبار کیا جائے گا[2]

آج کی دنیا میں تعلقات اور معاملات کے دائرے بہت وسیع ہو گئے ہیں، بعض اوقات فریقین کا تعلق دو الگ الگ ملکوں سے ہوتا ہے یا ایک ہی ملک کے دو ایسے شہروں سے ہوتا ہے جو طویل مسافت پر واقع ہوتے ہیں، ایسی صورت میں اگر مقدمہ کی کارروائی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کے لئے دو آدمیوں کو بھیجنا پڑے تو اتنا کثیر صرفہ آئے گا کہ انصاف کا حصول محض تمنا بن کر رہ جائے گا، دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ موجودہ دور میں ڈاک کا ایسا نظام قائم ہو گیا ہے جو بمقابلہ قدیم زمانہ کے کافی ترقی یافتہ بھی ہے اور محفوظ وقابل اطمینان بھی۔ فقہاء کا مقصود اصل میں صرف اتنا ہے کہ مکتوب الیہ کو اس بات کا اطمینان حاصل ہو جائے کہ جس شخص کی طرف تحریر کی نسبت کی گئی ہے، فی الواقع یہ اسی کی تحریر ہے آج کل رجسٹری اور انشورنس کے ذریعہ محفوظ طریقہ پر ڈاک کا جو نظام قائم کیا گیا ہے۔ وہ مناسب حد تک قابلِ اطمینان ہے اور اس پر تجربات اور آئے دن کے واقعات شاہد ہیں۔ اگر کوئی معاملہ مشکوک نظر آئے تو دوبارہ مراسلت یا فون کے ذریعہ اس کی تحقیق بھی ممکن ہے، اس لئے موجودہ حالات میں ان ذرائع سے مقدمات کی کارروائی بھیجنے میں کوئی مضائقہ نہیں[1]

---

q ردالمحتار : ۳۳۵/۴ w ردالمحتار : ۳۳۹/۴

ضرورت کی بناء پر رشوت دینا

رشوت جس طرح لینا حرام ہے اس طرح اصولی طور پر رشوت کا دینا بھی حرام ہے۔اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں ایک متفق علیہ اصول ہے کہ جس چیز کا لینا جائز نہیں اس کا دینا بھی جائز نہیں۔"ماحرم أخذه حرم اعطاء ۂ"، البتہ چوں کہ رشوت لینا کبھی بھی مجبوری نہیں بن سکتی اور رشوت دینا بعض دفعہ مجبوری بن جاتی ہے۔اس لئے فقہاء نے ضرورت اور مجبوری کے مواقع پر رشوت دینے کی اجازت دی ہے اور اس سلسلہ میں حضور § کے اس عمل کو پیش نظر رکھا ہے کہ آپ § بعض شر پسند شعراء کو اس لئے کچھ دیا کرتے تھے کہ وہ بے ہودہ ہجو پر مبنی اشعار کہنے اور مسلمانوں کو بدنام کرنے سے اجتناب کریں۔

رشوت دینے کی گنجائش کب ہوگی؟ اس سلسلہ میں فقہاء نے یہ اصول متعین کیا ہے کہ اگر رشوت نہ دے تو ناحق طریقہ پر اس کو جانی یا مالی نقصان کا اندیشہ ہو یا یہ اندیشہ ہو کہ جس ذمہ دار کے پاس اس کی درخواست زیر غور ہے وہ اس کے ساتھ انصاف سے کام نہ لے گا اور اس کے اور دوسرے امیدواروں کے درمیان مساویانہ سلوک روا نہیں رکھے گا۔ علامہ ابن نجیم Ã لکھتے ہیں:

"الرشوة لخوف على نفسه أو ماله أو ليسوى أمره عند السلطان أو امير." 2

D: "جان یا مال پر خوف کی وجہ سے نیز اس لئے کہ سلطان یا امیر اس کے ساتھ مساویانہ برتاؤ کرے رشوت دینے کی گنجائش ہے یہ ممنوع صورتوں سے مستثنیٰ ہے۔"

Š

متفرق مسائل

ووٹ کی شرعی حیثیت

ووٹ کی مختلف حیثیتیں ہیں۔اس کی حیثیت شہادت اور گواہی کی ہے کہ وہ جس ممبر کو ووٹ دے رہا ہے اس کے بارے میں گواہ ہے کہ اس کو ملک وقوم کے لئے مفید اور خیر خواہ سمجھتا ہے۔اس کی حیثیت مشورہ کی ہے کہ وہ حکومت اور نظم ونسق کے سلسلہ میں اپنی رائے کا اظہار کرتا ہے کہ کون زیادہ بہتر اور ایمان دار ذمہ دار ہوسکتا ہے۔اس کی

q ردالمحتار: ۳۴۰/۴ w ردالمحتار: ۳۴۰/۴ e دیکھئے: البحر الرائق: ۲۶۰، ردالمحتار: ۳۹۸/۴ r آل عمران: ۲۸

B

حیثیت سفارش کی ہے کہ وہ اپنے اس امیدوار کے لئے ایک اہم عہدہ اور ذمہ داری کی سفارش کرتا ہے۔ اور اس کی حیثیت وکیل نامزد کرنے کی ہے کہ وہ سیاسی مسائل میں اس کو اپنا وکیل اور نمائندہ نامزد کرتا ہے نیز اگر مسلم ملک ہوتو ان سب کے علاوہ ووٹ کی حیثیت سیاسی بیعت کی ہے کہ وہ ووٹ کے ذریعہ متعلقہ امیدوار کو وکیل بناتا ہے کہ وہ اس کی طرف سے سربراہ مملکت کا انتخاب کرے، آج اگر وہ خوش قسمت ساعت آئے کہ دنیا کے کسی خطہ میں ''خــلافــت عــلــی منهــاج الـنبوۃ'' قائم ہو تو بظاہر اس کی صورت یہی ہوسکتی ہے کہ عامۃ المسلمین کے بالغ ومکلّف مرد اپنے ووٹ کے ذریعہ نمائندہ منتخب کریں اور پھر وہ باہمی رائے سے امیر کا انتخاب کریں اور تمام لوگوں کی طرف سے وکالۃً اور نیابۃً اس کے ہاتھ پر بیعت کریں۔ بیعت کے لئے ضروری نہیں ہے کہ ہاتھ ہی سے بیعت کی جائے۔ چنانچہ امام بخاری Ã نے عبداللہ بن دینار ؍ سے دو سندوں سے روایت کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر « نے عبدالملک بن مروان سے بذریعہ مراسلت بیعت کی ہے۔ ابن عمر ؍ نے اس روایت میں اپنی طرف سے سمع وطاعت کا اقرار کرنے کے ساتھ ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ میرے بچوں نے بھی اس کا اقرار کیا ہے۔[1]

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ بات کافی ہے کہ امیر کسی کو بیعت کے لئے وکیل بنائے یا بیعت کرنے والا کسی کو بطور وکیل بھیجے کہ اس کی طرف سے اظہار وفاداری کرے، چنانچہ رسول اللہ § نے ایک دفعہ عبادہ بن صامت ؍ کو اپنی طرف سے بیعت لینے کا حکم فرمایا تھا۔[2] اپنے حقِ رائے دہی کے استعمال کی حیثیت بڑی نازک اور اہم ہے۔ ایک شخص کو غیر مفید سمجھنے کے باوجود اس کو ووٹ دینا شہادت زور، جھوٹا مشورہ اور غلط سفارش جیسے گناہوں کا حامل ہے۔

مکرر ووٹ دینا، دھوکہ دینا ہے۔ اسی طرح رائے دہی کی جو عمر متعین ہے اس سے کم عمر کے لوگوں کا ووٹ دینا بھی جائز نہیں ہے۔ اس کا اندازہ بعض روایات سے بھی ہوتا ہے۔ عبداللہ بن ہشام ؍ کو ان کی والدہ زینب بنت حمید ٥، حضور § کی خدمت میں لے گئیں اور عرض کیا کہ ان کو بیعت فرمالیجئے، اس وقت وہ کم سن تھے۔ حضور § نے ان کے سر پر ہاتھ پھیرا اور دعائیں دیں[3] چوں کہ وہ بالغ نہیں ہوئے تھے اس لئے آپ § نے بیعت نہیں لی، صرف دستِ شفقت پھیرنے پر اکتفا فرمایا۔

بھوک ہڑتال

اپنی ناراضگی کے اظہار اور تنقید کا ایک طریقہ ''بھوک ہڑتال'' بھی ہے جس میں انسان بھوکا رہ کر اپنے آپ کو ناراض ظاہر کرتا ہے اور احتجاج کرتا ہے۔ بسا اوقات اس کی جان تک چلی جانے کا اندیشہ رہتا ہے اور ایسے واقعات

q ردالمحتار: ۴/ ۱۵ ۳ ¢ البحر الرائق: ۷/ ۳۰۲ w البحر الرائق: ۷/ ۴، ردالمحتار: ۴/ ۳۵۱

بھی ظہور میں آتے رہتے ہیں۔

اسلامی نقطہ نظر سے یہ صحیح نہیں ہے۔ زندگی کے تحفظ کے لئے اور اپنی توانائی کو معمول پر رکھنے کی غرض سے غذا کھانا واجب ہے:

"اما الاكل فعلى مراتب فرض وهو ماينـدفع به الهلاك فان ترك والشرب حتى هلك فقد عصى ..... ولا يجوز الرياضة بتقليل الاكل حتى ضعف عن اداء الفرائض ...... ولو جاع ولم ياكل مع قدرته حتى مات يأثم." 1

D: "کھانے کے چند درجات ہیں۔ اتنا کھانا جس کے ذریعہ جان بچ سکے فرض ہے۔ لہٰذا اگر کھانا پینا چھوڑ دے یہاں تک کہ مرجائے وہ گنہگار ہوگا.......کم کھانے کی ایسی ریاضت جائز نہیں ہے کہ فرائض کی ادائیگی سے عاجز ہوجائے......اگر بھوک لگے اور قدرت کے باوجود نہ کھائے یہاں تک کہ مرجائے تو گنہگار ہوگا۔"

اسلام اس قسم کے غلو اور افراط کو ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے۔ اسی لئے حضور § نے ان صحابہ 1 کو بھی منع کردیا جو عبادت کی غرض سے مسلسل روزے رکھنا چاہتے تھے_ اور اس نے تنقید واحتجاج کا طریقہ بھی واضح کردیا ہے جسے قرآن وحدیث کی اصطلاح میں "نہی عن المنکر" کہا جاتا ہے کہ اس کے لئے جہاں ممکن اور ضرورت ہو قوت کا استعمال کیا جائے ورنہ پرامن طور پر زبان سے کام لیا جائے۔

ہپناٹزم

ہپناٹزم اس زمانے میں ایک مستقل فن بن چکا ہے جس کو عربی زبان میں "عمل تنویم" کہتے ہیں۔ اس فن کے ذریعہ آدمی دوسرے پر کسی ظاہری دباؤ کے بغیر تصرف کرنے کی صلاحیت حاصل کرلیتا ہے۔ اس طرح یہ اپنے اثرات ونتائج کے لحاظ سے سحر اور جادو سے بڑی مماثلت رکھتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ تھا کہ اس کا سیکھنا اور سکھانا درست نہ ہوتا جیسا کہ ملاعلی قاری Ã نے سحر کے سلسلہ میں احناف کی رائے نقل کی ہے:

"وحاصل مذهبنا ان فعله فسق و يحرم تعلمه خلافا للغزالي لخوف الافتتان و الاضرار." 1

D: "ہمارے مذہب کا حاصل یہ ہے کہ سحر کا کرنا فسق ہے اور اس کا سیکھنا فتنہ اور اذیت کے اندیشہ سے حرام ہے بخلاف غزالی Ã کے۔"

q تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اسلامی عدالت: ۱/۳۳.۴۲۵ w الاشباہ والنظائر: ص ۱۸۳، ط: دار الفکر

لیکن اس فن کے ذریعہ طب وعلاج میں بھی بڑی مدد لی جاسکتی ہے۔اس لئے اگر سیکھنے اور سکھانے والے کی نیت درست ہوتو اسے جائز قرار دیا جائے گا کہ یوں فتنہ اور نقصان پہنچانے کا احتمال کچھ نہ کچھ ہر فن اور اس کی تعلیم و تعلّم میں ہے۔و اللّٰہ اعلم

اظہارِ غم کے بعض نئے طریقے

مغربی تہذیب کی تقلید اور اس سے مرعوبیت کے نتیجہ میں مسلمانوں میں بھی سوگ کے بعض ایسے طریقے رائج ہوگئے ہیں جو غیر اسلامی ہیں۔مثلاً تھوڑی دیر خاموش رہنا، جھنڈے سرنگوں کردینا، سیاہ پٹیاں باندھنا، ماتمی دھن بجانا، اظہارِ غم کے یہ سبھی طریقے ناجائز ہیں۔فطری طور پر بے ساختہ جو آنسو نکل پڑے، صرف اس کی اجازت ہے[2]

اسلام سے پہلے بھی بعض طریقے مروج تھے مثلاً نوحہ اور گریہ وزاری کرنا، کپڑے پھاڑنا، رونا اور ایک مدت تک سوگ کرتے رہنا، حضور § نے ان سے منع فرمایا۔آپ § نے فرمایا جو سر کے بال منڈا لے، چلا کے روئے اور کپڑے پھاڑلے میں اس سے بری ہوں[3] اور یہ کہ جو رخسار پیٹے، گریبان پھاڑلے اور جاہلیت کی طرح پکارے وہ مسلمانوں میں سے نہیں ہے[4]......آپ § نے شوہر کے علاوہ کسی کے لئے تین دنوں سے زیادہ سوگ کی اجازت نہیں دی، صرف بیوی کو ۴ ماہ ۱۰ دن شوہر کا سوگ کرنے کی اجازت دی ہے[5]......فقہاء نے اس مقصد کے لئے سیاہ کپڑے پہننے سے منع کیا ہے:

’’لا یجوز صبغ الثیاب اسودتأسفا علی المیت ...... لایجوز تسوید الثیاب فی منزل المیتِ‘‘ [6]

D: ’’میت پر ماتم کرتے ہوئے کپڑے کو سیاہ رنگ میں رنگنا جائز نہیں ہے......نہ یہ جائز ہے کہ میت کے گھر کے کپڑے سیاہ رنگ میں رنگ دیئے جائیں۔‘‘

اس سے معلوم ہوا کہ اس قسم کے رسمی ماتموں کی اسلام میں کوئی جگہ نہیں ہے۔

اپریل فول

یکم اپریل کو جو غلط قسم کے ہنسی مذاق کئے جاتے ہیں اور اکثر اوقات دھوکہ دہی سے کام لیا جاتا ہے، یہ قطعاً نادرست ہیں اور اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔اس میں کئی برائیاں جمع ہوجاتی ہیں: جھوٹ، دروغ گوئی، دھوکہ،

q بخاری عن ابن عمر رضی اللّٰہ تعالٰی عنہ: ۱۰۶۹/۲ باب کیف یبایع لامام الناس

w بخاری عن ابن شہاب: ۱۰۷۱/۲ باب بیعتہ النساء e بخاری عن عبداللّٰہ بن ہشام: ۱۰۷۱/۲ باب بیعتہ الصغیر

اس کی وجہ سے اذیت رسانی اوران سب کے علاوہ فاسقوں اور بے دین لوگوں کی روش کی پیروی اوران سے تشبہ، جس سے قوم میں غیراسلامی شعار کے احترام اورتقلید کا خطرناک مزاج پیدا ہوتا ہے۔اسلام نے بے شک مزاح کی اجازت دی ہے،خودرسول اللہ § کی زندگی میں پاکیزہ ظرافت اورتفریح طبع کے نمونے موجود ہیں لیکن یہ کہ کسی خاص دن کواس قسم کی باتوں اورہنسی مذاق کے لئےمختص کرلیاجائے اوراس کے لئے دروغ گوئی اورفریب کوراہ دے دی جائے،اور ہرقسم کے جھوٹ کوسندِجواز بخش دیاجائے اسلام میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔حدیث میں ہے۔

”لایومن العبد الایمان کلہ حتی یترک الکذب فی المزاحة والمراء وان کان صادقا.“ 1

D:”بندہ اس وقت تک کامل مسلمان نہیں ہوسکتا جب تک کہ مزاح اور جھگڑے میں بھی جھوٹ نہ چھوڑدے گوکہ وہ عام حالات میں راست گوہی ہو۔“

غیرمسلموں کے جلوسِ جنازہ وغیرہ میں شرکت

غیرمسلموں کے لئے ایصالِ ثواب،ان کی میت پرقرآن مجید پڑھنایا دعاءمغفرت کرنا بالکل جائزنہیں۔ قرآن مجید نے متعددمواقع پراس سے منع کیا ہے۔رسول اللہ § نے اپنے چچا حضرت ابوطالب کے لئے دعا کرنی چاہی تو آپ کواس سے منع فرمادیا گیا۔اسی طرح حضرت ابراہیم ® کے بارے میں قرآن نے بتایا کہ انہوں نے پہلے اپنے والد کے لئے دعاءمغفرت کرنے کا وعدہ فرمایا،لیکن پھر جب ان پرظاہر ہوگیا کہ ایمان کا در رحمت ان پر بند ہےاوروہ حق کی عداوت میں پوری طرح مبتلا ہیں تو آپ نے استغفارترک کردیا۔

”ماکان للنبی و الذین آمنوا أن یستغفروا للمشرکین ولو کانوا اولی قربی من بعد ماتبین لهم انهم اصحٰب الجحیم و ماکان استغفار ابراهیم لابیه الا عن موعدة وعدها ایاه فلما تبین له انه عدولله تبرأ منه.“ 1

D:”نبی اورمؤمنوں کے لئے روانہیں ہے کہ مشرکین کے لئے دعاءمغفرت کریں،اس کے باوجود کہ ان پر یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ وہ دوزخی ہیں چاہے وہ قرابت دار ہی کیوں نہ ہوں۔نیز ابراہیم (®) کا اپنے (کافر) باپ کے لئے دعاءمغفرت کرنامحض اس وعدہ کی بناء پرتھاجووہ اپنے والد سے کرچکے تھے۔پھرجب ان پر یہ بات واضح ہوگئی کہ وہ خدا کا دشمن ہےتووہ اس سے دستبردار ہوگئے۔

حضرت بریدہ ؄ سے مروی ہے کہ حضور § مقام عسفان پرتشریف لے گئے،وہاں اپنی والدہ کی

q الفتاویٰ الهندیه: ۳۸/۵. ۳۳۶ کتاب الکراهیة فی الاکل

قبر دیکھی تو رونے لگے اور فرمایا کہ میں نے اپنے رب سے ان کے لئے استغفار کی اجازت چاہی، لیکن نہ دی گئی [2]
ایک اور موقع پر جب رسول اللہ § نے رأس المنافقین عبداللہ بن ابی کے لئے دعاء مغفرت کرنی چاہی تو منع کرتے ہوئے ارشاد ہوا کہ آپ ستر بار بھی ان کے لئے دعا کریں تو بھی مغفرت نہ ہوگی [3]

اسی طرح کافروں پر نماز جنازہ اور ان کی قبروں پر کھڑا ہونا بھی درست نہیں رسول اللہ § کو اس سے منع کرتے ہوئے کہا گیا:

"ولاتصل علی احد منهم مات ابدا ولا تقم علی قبره" 4

D: "ان میں سے کسی مرنے والے پر کبھی نہ نماز جنازہ پڑھیے اور نہ اس کی قبر پر کھڑے ہوئیے۔"

اس سے معلوم ہوا کہ غیر مسلموں کے جلوسِ جنازہ میں شریک ہونا، ان کی قبروں پر پھول چڑھانا یا ان کے لئے دعاء مغفرت کرنا قطعاً جائز نہیں۔

غیر مسلموں کے تیوہاروں میں شرکت

اسی طرح غیر مسلموں کے تیوہاروں میں شریک ہونا درست نہیں۔ اسلام اس باب میں بہت غیرت مند واقع ہوا ہے۔ اسی لئے اسلام نے ان آستانوں (نصب) پر قربانی کو درست نہیں قرار دیا، جہاں بت پرست قربانی کیا کرتے تھے۔ بعض صحابہ [1] نے حضور § سے اہلِ ایران کی طرح نیروز و مہرجان کی عید منانے کی اجازت چاہی، لیکن آپ § نے اس کو پسند نہیں فرمایا۔ طلوع آفتاب، غروب آفتاب اور استواء کے وقت نماز سے اس لئے منع کیا گیا کہ اس وقت آفتاب پرست اور بت پرست قومیں عبادت کیا کرتی تھیں، یوم عاشورا کا روزہ یہود بھی رکھتے تھے، اس لئے امتیاز کے لئے اس کے ساتھ ایک اور روزہ ملانے کا حکم فرمایا گیا۔

جو دین، اسلام و کفر کے معاملہ میں اس قدر غیرت مند ہو، کیوں کر سوچا جا سکتا ہے کہ وہ غیر اسلامی تیوہاروں میں اور ان کی رنگ رلیوں میں شرکت کی اجازت دے گا اور اسے پسندیدگی کی نظر سے دیکھے گا۔ یہ ایک طرح سے کفر کا تعاون ہے جس سے قرآن نے منع کیا ہے۔

---

q فتح الملهم: ۲۵۵/۱ بحواله مرقاة المفاتيح w بخاری و مسلم عن عبد الله بن عمر رضی الله تعالیٰ عنه باب قول النبی صلی الله علیه وسلم: انابک لمحزونون: ۱۲۷/۱ e بخاری و مسلم عن ابی موسیٰ باب ما ینهی من الحلق عند المصیبة r بخاری و مسلم عن عبد الله بن مسعود رضی الله تعالیٰ عنه باب لیس منامن شق الجیوب t بخاری و مسلم عن ام حبیبه رضی الله تعالی عنها، زینب بنت حجش و ام عطیه رضی الله تعالیٰ عنها باب حدادالمرأة علی غیر زوجها y الفتاویٰ الهندیه: ۳۳۳/۵

غیر مسلموں کی عبادت گاہ وتیوہار میں تعاون

مسلمان کے لئے بہ حیثیت مسلمان یہ بات واجب ہے کہ وہ شرک سے براءت کا اظہار کرے اس لئے کسی بھی درجہ میں مشرکانہ اور کفریہ اعمال میں تعاون جائز نہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

﴿تعاونوا علی البرو التقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان.﴾ 1

D: ''نیکی اور تقویٰ کے سلسلہ میں باہم تعاون کرو اور گناہ وسرکشی کے معاملہ میں کسی کی مدد مت کرو۔''

اسی بناء پر فقہاء نے حرام کاموں کے ذرائع کو بھی حرام کہا ہے، غیر مسلموں کی عبادت گاہوں کی تعمیر یا پوجا پاٹ میں چندہ دینا صریحاً کفر وشرک میں تعاون ہے اور یہ شدید گناہ ہے، بلکہ اگر کوئی شخص بطیب خاطر اس میں مدد کرے تو کفر کا اندیشہ ہے اور کراہت خاطر کے ساتھ شدید مجبوری کے بغیر کرے تو بھی گناہ سے خالی نہیں۔ ہاں اگر ایسے حالات ہوں کہ تعاون نہ کرنے کی صورت میں فرقہ وارانہ فساد کا اندیشہ ہو، جان و مال عزت وآبرو اور ملازمت خطرے میں ہو تو کراہت خاطر کے ساتھ دے سکتے ہیں، ایسے مواقع پر غیر مسلم بھائیوں کو حقیقی صورتِ حال سمجھانا چاہئے اور سمجھانا چاہئے کہ اس کا تعلق مذہبی رواداری یا تشدد سے نہیں، بلکہ ایک دوسرے کے عقیدہ اور مذہبی امور میں بے جا مداخلت یا مذہبی طور پر بقاء باہم کے اصول سے ہے اور ہمارے عقیدہ کے لحاظ سے پوجا پاٹ میں چندہ دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص خود اس میں شریک ہو جائے۔

قرآن مجید کا غیر عربی متن

بحمد اللہ اس وقت دنیا کی مختلف زبانوں میں قرآن مجید کے تراجم کئے جا رہے ہیں۔ یہ ایک مستحسن اور پسندیدہ قدم ہے، لیکن بعض علاقوں میں قرآن مجید کے متن کو بھی غیر عربی رسم الخط جیسے انگریزی وغیرہ میں لکھا جا رہا ہے، یہ نہایت خطرناک اور نامناسب عمل ہے، عربی زبان کا تلفظ نہایت لطافت کا حامل ہے، جس میں معمولی سی تبدیلی معنی و مقصود کو بدل کر رکھ دیتی ہے۔ اس لئے علماء نے غیر عربی رسم الخط میں قرآن کی کتابت کو منع کیا ہے۔ علامہ سیوطی Ã کا بیان ہے:

''لم یجوز احد من الائمة الاربعة کتابة القرآن بغیر العربیة'' 1

D: ''عربی کے علاوہ کسی دوسرے رسم الخط میں قرآن کی کتابت کو چاروں اماموں میں سے کسی نے جائز قرار نہیں دیا۔''

---

q مسند امام احمد حنبل: ۳۵۲/۲

بلکہ خود عربی تحریر کے لئے بھی قرآن کا وہ رسم الخط متعین ہے جو مصحف عثمانی کے مطابق ہو، متن قرآن مجید کے سلسلہ میں سلف کی اسی احتیاط کی وجہ سے بعض بددینوں کی کوششوں کے باوجود اس میں ادنی تحریف نہ کی جاسکی۔ جو لوگ عربی زبان سے واقف نہ ہوں تو جب تک قرآن کو نہ سیکھ پائیں اور تلاوت پر قادر نہ ہو جائیں، نماز کی حالت میں تسبیح اور کلمہ طیبہ کے ورد پر بھی اکتفاء کر سکتے ہیں۔ اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو جب تک مجبور ہوں، امام ابوحنیفہ Ã کے مسلک کے مطابق اس کا ترجمہ پڑھنے پر قناعت کر سکتے ہیں۔ ایسے لوگوں کو تذکیر وموعظت کے لئے بھی انشاء اللہ قرآن کا یہ ترجمہ ہی کفایت کر جائے گا۔ بہر حال غیر عربی رسم الخط میں متن قرآن کا لکھنا جائز نہیں۔

قومی جھنڈے کی سلامی

آج کل ہندوستان اور بعض دیگر ممالک میں از راہِ احترام وتقدیس قومی جھنڈے کو جھک کر سلامی دی جاتی ہے، شرعاً یہ عمل ناجائز ہے اور مسلمانوں کو اس سے بچنا چاہئے اور اگر کہیں ان کو اس پر مجبور کیا جائے، تو ممکن حد تک قانون و آئین کے دائرہ میں رہتے ہوئے اس بات کی کوشش کرنی چاہئے کہ ان کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا جائے، تاہم جہاں ایسا ممکن نہ ہو، اور اس سلامی کو شرائط ملازمت میں داخل کر دیا گیا ہو، نیز اس ملازمت سے محرومی کی صورت مشقت کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے کراہت خاطر کے ساتھ سلامی جائز ہوگی کہ یہ ایک حاجت ہے، اور حاجت ضرورت کے درجہ میں آکر ناجائز چیزوں کے لئے وقتی اور عارضی طور پر وجہ جواز بن جاتی ہے۔

"الحاجة تنزل منزلة الضرورة" اور "الضرورات تبيح المحظورات"

کتابوں کی رسم اجراء

آج کل کتابوں کی "رسم اجراء" کا طریقہ عام طور پر مروج ہے، گو سلف سے اس طرح کا معمول منقول نہیں، لیکن یہ خلافِ شرع بھی نہیں ہے، اس کا بنیادی مقصد کتاب کا تعارف اور اس کی تشہیر واشاعت ہے اور جو چیزیں عبادت کے قبیل سے نہ ہوں اور نہ شریعت نے ان کو صراحۃً مباح کیا ہو اور نہ منع کیا ہو، ان میں حکم کی بنیاد مقاصد پر ہوتی ہے، کتاب اگر دینی اور صالح مضامین پر مشتمل ہو تو اس کا تعارف اور اشاعت معروف کی دعوت اور منکرات سے روکنے میں تعاون ہے اور ظاہر ہے کہ یہ جائز ہے۔

برتھ ڈے

یوم میلاد منانا۔ جس کو برتھ ڈے کہتے ہیں۔ نہ کتاب وسنت سے ثابت ہے نہ صحابہ [1] اور سلف صالحین

q التوبہ: ۸۴w لباب النقول علی ہامش جلالین ص: ۱۸۰ e توبہ: ۱۱۴ r التوبہ: ۸۴

B

È کے عمل سے، شریعت نے بچوں کی پیدائش پر ساتویں دن عقیقہ رکھا ہے جو مسنون ہے اور جس کا مقصد نسب کا پوری طرح اظہار اور خوشی کے اس موقع پر اپنے اعزہ واحباب اور غرباء کو شریک کرنا ہے، برتھ ڈے کا رواج اصل میں مغربی تہذیب کی ''برآمدات'' میں سے ہے جو حضرت مسیح ® کا یوم پیدائش بھی مناتے ہیں، آپ § نے دوسری قوموں سے مذہبی اور تہذیبی مماثلت اختیار کرنے کو ناپسند فرمایا ہے، اس لئے یہ جائز نہیں، مسلمانوں کو ایسے غیر دینی اعمال سے بچنا چاہئے۔

قرآن مجید اٹھانا

آج کل قسم کے لئے قرآن مجید کا اٹھانا، قرآن کا سر پر رکھنا اور قرآن پر ہاتھ رکھ کر اپنی بات کہنا عام طور پر مروج ہے۔ گو یہ قسم کھانے کا درست اور بہتر طریقہ نہیں ہے، لیکن چوں کہ قسم کھانے کی اساس عرف ورواج اور تعبیر اور اظہار کے طریقہ پر ہے، اس لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ اس سے قسم ہو جائے گی، فقہ حنفی کی مشہور کتاب ''مجمع الانہر'' میں ہے:

''وقال العيني لو حلف بالمصحف اووضع يده عليه اوقال و حق هذا فهو يمين ولا سيما في هذا الزمان الذي كثر فيه الحلف به.'' 1

D: ''علامہ عینی Ã نے کہا ہے کہ اگر مصحف کی قسم کھالے، یا اس پر اپنا ہاتھ رکھے یا کہے اس کے حق کی قسم، تو یہ قسم ہی ہے خصوصاً اس زمانہ میں جب کہ اس طرح قسم کھانے کی کثرت ہوگئی ہے۔''

پرندوں وغیرہ کی شکل میں قرآن کی کتابت

کسی عمل کے بہتر ہونے کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ اس کے لئے طریقہ کار بھی بہتر اختیار کیا جائے، غیر شرعی طریقہ جائز کو ناجائز اور محمود کو مذموم بنا کر رکھ دیتا ہے۔ آج کل بعض آرٹسٹ قرآنی آیات کو پرندوں اور بعض جانوروں یا خود انسان کی صورت میں تحریر کرتے ہیں، یہ صورت قطعاً ناجائز ہے اور اس میں قرآن مجید کی اہانت اور اس کے ساتھ استخفاف ہے۔ اعاذنا الله منه

بائبل لے کر حلف اٹھانا

ہندوستان میں عدالتوں میں مسلمانوں سے قرآن اور ہندوؤں سے شاستر اٹھوایا جاتا ہے، لیکن بعض مغربی ممالک میں عدالت میں ہر شخص اس بات پر مجبور ہوتا ہے کہ تورات یا انجیل پر ہاتھ رکھ کر سچ بولنے کا عہد کرلے، مسلمان چوں کہ ان کتابوں کو محرف اور تبدیل شدہ باور کرتے ہیں اور بحالت موجودہ اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی نسبت کو

q المائدہ: ۲

افتراء علی اللہ گردانتے ہیں۔اس لئے یہ جائز نہیں کہ وہ ان کتابوں پر ہاتھ رکھ کر قسم کھائیں۔کیوں کہ یہ ان کتابوں کی تعظیم اور بحالت موجودہ ان کی منجانب اللہ ہونے کی تصدیق کرنے کے مرادف ہوگا،البتہ اگر وہ اس پر مجبور ہوں اور انصاف حاصل کرنا اور ظلم سے بچنا اسی پر موقوف ہو تو کراہت خاطر کے ساتھ ہاتھ رکھا جاسکتا ہے، چنانچہ رابطہ عالم اسلامی کے تحت اسلامک فقہ اکیڈمی کے اجلاس منعقدہ ۸/ تا ۱۶/ ربیع الثانی ۱۴۰۲ھ میں علماء اس مسئلہ میں جن نکات پر متفق ہوئے، ان میں ایک یہ ہے کہ:

"اذا کان القضاء فی بلد ما حکمه غیر اسلامی یوجب علی من توجهت علیه الیمین وضع یده علی التوراة أو الانجیل أو کلیهما فعلی المسلم أن یطلب من المحکمة وضع یده علی القرآن فان لم یستجب لطلبه یعتبر مکرها ولا بأس علیه أن یضع یده علیهما أو علی احدهما دون أن ینوی بذلک تعظیما. [1]"

D: "اگر کسی ملک میں غیر اسلامی حکومت ہو اور وہاں تورات یا انجیل یا ان دونوں پر ہاتھ رکھ کر قسم کھانے کا حکم دیا جاتا ہو تو مسلمان پر واجب ہے کہ وہ عدالت سے مطالبہ کرے کہ اس کے ہاتھ قرآن پر رکھوائے جائیں۔اگر اس کا یہ مطالبہ قبول نہ کیا جائے تو اب اسے مجبور سمجھا جائے گا اور اس کے لئے گنجائش ہوگی کہ وہ تورات یا انجیل یا ان دونوں پر دل میں ان کی تعظیم کا ارادہ کئے بغیر اپنا ہاتھ رکھے۔"

عثمانی رسم الخط کے سوا دوسرے رسم الخط میں قرآن کی کتابت

اللہ تعالیٰ نے جیسے قرآن کے الفاظ اور معانی کی حفاظت فرمائی ہے، اسی طرح منجانب اللہ اس کے رسم الخط کی بھی حفاظت کی گئی ہے۔حضرت عثمان غنی ؓ نے جس رسم الخط میں قرآن مجید تحریر کرایا تھا، آج تک اسی کے مطابق قرآن مجید کی کتابت کا سلسلہ جاری ہے اور یہی "علیکم بسنتی و سنة الخلفاء الراشدین المهدیین من بعدی" کا تقاضا ہے، اسی لئے علماء نے اس رسم الخط ہی میں کتابت قرآن کو واجب قرار دیا ہے اور اس سے انحراف کو منع فرمایا ہے۔

"ذهب جمهور العلماء الی ان رسم المصحف الذی کتب فی زمن عثمان علی یدی کاتب الوحی "زید بن ثابت" توقیفی لا تجوز مخالفته فی کتابة المصحف وطبعها." [2]

D: "جمہور علماء کہتے ہیں کہ کاتب وحی حضرت زید بن ثابت ؓ کے ہاتھوں حضرت عثمان

q الاتقان فی علوم القرآن: ۱۷۱/۲

؍ کے عہد خلافت میں جس رسم الخط پر قرآن کی کتابت ہوئی، وہ توقیفی ہے قرآن کی کتابت و طباعت میں اس کی مخالفت جائز نہیں ہے۔''

لہٰذا اس رسم الخط میں تغیر کے ساتھ قرآن مجید کی کتابت قطعاً جائز نہیں ہے، بلکہ اس کی وجہ سے بتدریج خدانخواستہ قرآن مجید میں تحریف وتغیر کی سازش کرنے والوں کے لئے راستہ ہموار ہونے کا خطرہ ہے۔ چنانچہ المجمع الفقہی الاسلامی (رابطہ عالم اسلامی) نے اپنے اجلاس منعقدہ ۱۱/تا ۱۶/ ربیع الثانی ۱۴۰۴ھ میں باتفاق رائے رسم قرآنی میں کسی بھی تغیر کو ناجائز قرار دیا ہے۔[3]

فری اسٹائل کشتی وغیرہ

آج کل کھیل کی چند مہیب صورتیں بھی مروج ہوگئی ہیں جو وحشت اور جاہلیت کے دور کی یاد تازہ کرتی ہیں، ان میں فری اسٹائل کشتی (FREESTYLE WRESTLING) مکّہ بازی (BOXING)۔ بعض ملکوں میں انسان اور جانوروں کے درمیان مقابلہ آرائی یا خود مختلف جانوروں کے درمیان لڑائی کی صورتیں ہیں مغربی ممالک آج کل اس طرح کے کھیلوں کی حوصلہ افزائی کرنے میں پیش پیش ہیں اور اگر روم ویونان کی قدیم تاریخ میں سیافی کے نام سے غلاموں اور درندوں کی باہمی لڑائی کے تماشوں کی داستانیں اور ان سے درندہ صفت انسانوں کے محظوظ ہونے کی داستانیں پڑھی جائیں تو مغرب کی طرف سے اس طرح کے کھیلوں کی حوصلہ افزائی باعثِ حیرت نظر نہیں آتی کہ اسی رومی تہذیب سے ان کا تہذیبی سلسلۂ نسب متعلق ہے۔

اسلام کھیل کی ان تمام صورتوں کو ناجائز اور حرام سمجھتا ہے اور اس کو ریاضت نہیں بلکہ درندگی تصور کرتا ہے، اس میں بعض دفعہ کھلاڑیوں کو اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے بے مقصد جان گنوانے کو حرام قرار دیا ہے۔

''ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة.'' 1

D:''اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں تباہی میں مت ڈالو۔''

اسی طرح بعض صورتوں میں اندیشہ ہے کہ اس کے ذریعہ دوسرے کی ہلاکت یا شدید قسم کا ضرر واقع ہو اور ایذاء مسلم بلکہ ایذاء انسان ان محرمات میں سے ہے جن سے سب سے زیادہ شدت کے ساتھ آپ § نے منع فرمایا ہے۔ محض تماشہ بینی کے لئے کسی جانور کا قتل شریعت اسلامی میں حرام ہے اور جانوروں کے درمیان معرکہ آرائی کرا کے تماشہ دیکھنے اور لطف اندوز ہونے سے آپ § نے صراحۃً منع فرمایا:

q مجمع الانہر: ۱/ ۵۴۴

"نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التحريش بين البهائم." 2

D: "رسول اللہ § نے جانوروں کے درمیان مقابلہ کرانے سے منع فرمایا۔"

اس لئے کھیل کی یہ تمام صورتیں ناجائز ہیں۔

جہیز اور تلک

اسلام میں نکاح کی حیثیت ایک معاہدہ کی ہے جس میں مرد وعورت قریب قریب مساویانہ حیثیت کے مالک ہیں یعنی نکاح کی وجہ سے شوہر بیوی کا یا بیوی شوہر کی مالک نہیں ہوتی اور عورت اپنے خاندان سے مربوط رہتی ہے۔ والدین کے متروکہ میں تو اس کو لازماً حصہ میراث ملتا ہے۔ بعض اوقات وہ بھائی بہنوں سے بھی حصہ پاتی ہے۔ ہندو مذہب میں نکاح کے بعد عورت کا رابطہ اپنے خاندان سے ختم ہو جاتا ہے شاستر قانون کی رو سے وہ اپنے خاندان سے میراث کی حق دار نہیں رہتی۔ اسی لئے جب لڑکی کو گھر سے رخصت کیا جاتا تھا تو اسے کچھ دان دے کر رخصت کیا جاتا تھا۔

بدقسمتی سے مسلمانوں نے بھی بتدریج اس ہندوانہ رسم کو اپنا لیا اب مسلمانوں میں بھی "جہیز" کے لین دین اور پھر لین دین سے بڑھ کر جہیز کا مطالبہ اور اس سے بھی آگے گذر کر جہیز کے علاوہ تلک سرانی اور جوڑے کے نام سے لڑکوں کی طرف سے رقم کا مزید مطالبات کا سلسلہ چل پڑا ہے۔ یہ اسلامی تعلیمات اور شریعت کے مزاج کے بالکل ہی برعکس ہے۔ اسلام نے تو اس کے برخلاف مہر اور دعوت ولیمہ کی ذمہ داری شوہر پر رکھی تھی اور عورت کو نکاح میں ہر طرح کی مالی ذمہ داری سے سبکبار رکھا تھا۔

فقہاء کے یہاں اس بات کا کوئی تصور ہی نہیں تھا کہ مرد بھی عورت سے روپئے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اس لئے اس مسئلہ کا عام طور پر کتب فقہ میں تذکرہ نہیں ملتا، البتہ اس بات کا ذکر ملتا ہے کہ لڑکی کا ولی اگر مہر کے علاوہ داماد سے مزید رقم کا طلب گار ہو تو یہ رشوت ہے اور یہ مطالبہ جائز نہیں۔ تاہم بعض فقہاء کے یہاں لڑکے اور اس کے اولیاء کی طرف سے مطالبہ کی صورت کا ذکر بھی ملتا ہے۔ چنانچہ علامہ ابن حزم ظاہری Ã کا بیان ہے:

"لايجوز أن تجبر المرأة على أن تتجهز اليه بشئ اصلا لامن صداقها الذى أصدقها ولامن غيره من سائر مالها والصداق كله لها تفعل فيه ماشاءت." 1

D: "عورت کو کچھ بھی جہیز دینے پر مجبور کرنا درست نہیں، نہ اس کا مہر لینا درست ہے اور نہ اس کا

q قرارات مجلس المجمع الفقهى الاسلامى: ۱۴۰۲/۸۵

دوسرا مال۔مہر پورے کا پورا اس کی ملکیت ہے اور وہ اس میں جیسا چاہے تصرف کرنے کا اختیار رکھتی ہے۔''

اسی طرح فتاویٰ قاضی خاں میں ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے چکا ہو، عورت دوبارہ اسی مرد سے نکاح کی خواہاں ہو شوہر اس رجحان سے فائدہ اٹھاتے ہوئے کہے کہ اس شرط پر نکاح کروں گا کہ تم واجب ہونے والا مہر مجھے ہبہ کر دینا تو یہ شرط باطل ہے اور اگر عورت آئندہ اس شرط کے تحت اپنا مہر ہبہ بھی کر دے تب بھی مرد کے لئے وہ مال جائز نہیں۔کیوں کہ نکاح میں عورت پر مالی عوض عائد نہیں کیا جاسکتا۔

''وفي النكاح لايكون العوض على المرأة'' 2

اس لئے تلک اور جہیز کا مطالبہ رشوت ہے اس کا لینا تو حرام ہے ہی شدید ضرورت کے بغیر دینا بھی جائز نہیں اور لے چکا ہو تو واپس کرنا واجب ہے۔

وندے ماترم

بدقسمتی سے اس وقت ہندوستان پر بتدریج فرقہ پرستی کا غلبہ ہوتا جارہا ہے۔فرقہ پرست سیاسی جماعتیں بر سر اقتدار آرہی ہیں اور انہوں نے بعض ریاستوں میں ایک ایسے ترانہ کو پڑھنے کا لزوم عائد کر دیا ہے جو مشرکانہ تصور پر مبنی ہے۔میری مراد ''وندے ماترم'' سے ہے۔یہ سنسکرت زبان کا فقرہ ہے اور اس کے معنی یہ ہے کہ میں اپنے مادر وطن کا پرستار ہوں اور اس کی عبادت کرتا ہوں۔حب الوطنی بری چیز نہیں اور اگر انصاف کے دائرہ میں ہو تو اسلام اسے پسند کرتا ہے یہ ایک فطری جذبہ ہے اور خدا ہی کی طرف سے ہر انسان کے اندر ودیعت ہے۔

لیکن اسلام میں خدا کے سوا کسی کی پرستش نہیں کی جاسکتی اور بندگی صرف خدا ہی کے لئے ہے اس لئے اسلامی نقطۂ نظر سے اس طرح کے اشعار کا پڑھنا اور ان کو قبول کرنا قطعاً جائز نہیں۔ضرورت اس بات کی ہے کہ برادرانِ وطن کو سمجھایا جائے کہ مسلمانوں کے لئے یہ محض ایک قومی اور ملکی مسئلہ نہیں اور نہ ہم اس کو انا اور وقار کا مسئلہ بنا رہے ہیں بلکہ اس کی جڑیں ایمان وعقیدہ میں پیوست ہیں اور کسی مسلمان کو ایسا کہنے پر مجبور کرنا گویا ان کو اس بات پر مجبور کرنا ہے کہ وہ اپنے مذہب وعقیدہ سے دست کش ہو جائیں اور یہ ظاہر ہے کہ ملک کا کوئی بھی سنجیدہ اور انصاف پسند شہری جو ملک کے رنگارنگ مذہبی اور تہذیبی کردار کو باقی رکھنا چاہتا ہو ایسی کوشش کو ناپسندیدگی ہی کی نظر سے دیکھے گا۔

---

q ترمذی عن عرباض بن ساریه: ۹۶/۲ باب الاخذ بالسنه و اجتناب البدعة w اصول التفسير و قواعده: ۴۵۱، ط: دار النفائس بيروت e ملاحظہ ہو قرارداد ۱۲ اجلاس مذکور، قرارات المجلس الفقهي الاسلامي: ۱۲۶۔۱۲۸

پیش لفظ

حضرت مولانا نعمت اللہ اعظمی دامت برکاتہ

(استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند)

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين

وعلى آله واصحابه اجمعين

امابعد! موجودہ کتاب ''عبادات اور چند اہم مسائل'' سے پہلے بھی حضرت مولانا خالد سیف اللہ صاحب فقہ میں متعدد کتابیں تالیف کر چکے ہیں اور ''قاموس الفقہ'' اور ''جدید فقہی مسائل'' کی وجہ سے اہم علمی طبقے میں خاصے معروف ومتعارف ہیں۔ان کتابوں کے ذریعہ جب ان کی جدوجہد اور کاوش منظر عام پر آئی تو ارباب نظر اور اہل علم و فن نے اس کو بنظر استحسان دیکھا اور حقیقت یہ ہے کہ اب اس کے بعد ان کی کسی کتاب کے لئے تقدیم وتقریظ اور اظہار تاثرات کی چنداں ضرورت نہیں تھی، پھر بھی احقر نے ان کے حکم کی تعمیل میں ''عبادات اور چند اہم مسائل'' نامی اس کتاب کو جگہ جگہ سے دیکھا،حوالوں کے اہتمام اور اہم مسائل میں دلائل کے تذکرہ نے جہاں اس کتاب کو اہلِ علم اور اصحاب فتاویٰ کے لئے مفید بنادیا ہے،سہل زبان اور عام فہم اسلوب نے عوام کے لئے اس کتاب سے استفادہ کو آسان کردیا ہے۔

اسلام کا معاملہ عیسائیت سے بالکل مختلف ہے اسلام دین فطرت ہے اس میں زمانہ کے ساتھ چلنے، زمانے کی ضروریات کو پورا کرنے اور ہر دور کی علمی تحقیقات سے آنکھیں ملانے کی پوری پوری صلاحیت موجود ہے، اسلام کے وقار کو باقی رکھنے کے لئے نہ تو کسی ترمیم کی ضرورت ہے اور نہ کسی نئی تعبیر وتشریح کی حاجت۔مگر بدقسمتی سے عیسائیت کی دیکھا دیکھی اہل اسلام میں بھی متجددین کا ایک طبقہ پیدا ہو چکا ہے جس نے یہی راستہ اختیار کیا ہے۔

یہ اپنی جگہ پر ایک حقیقت ہے کہ ہر علم وفن کی تحقیق کے کچھ اصول وضوابط ہوتے ہیں جن کی پابندی کے بغیر اس فن کی تحقیق میں صحیح نتائج تک رسائی ممکن نہیں، قرآن وحدیث اور فقہ کی تعبیر وتشریح کے لئے بھی مکمل اصول وضوابط ''اصول فقہ'' کی صورت میں موجود ہیں، اصول فقہ کی کتابوں میں ان قواعد وضوابط کو نہایت تحقیق سے بیان کیا جا چکا ہے۔مگر متجددین کا یہ طبقہ اپنی تشریح وتعبیر میں اس کی پابندی تو کیا کرتا وہ تو سرے سے کسی قاعدہ وضابطہ کا پابند ہی نہیں ہوتا، بلکہ اکثر اوقات اس عظیم فن سے نابلد بھی ہوتا ہے، ایسی صورت میں جدید مسائل میں اظہار رائے کے لئے بہت

ہی تدبر و تفکر اور احتیاط کی ضرورت ہے۔ کثرت مطالعہ، اس قسم کے مسائل کی مزاولت اور حالات زمانہ کی آگہی نے اسی لئے حضرت مولانا کو محتاط بنادیا ہے جس کا نمونہ اس کتاب میں بھی دیکھا جاسکتا ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو عوام وخواص سب میں مقبولیت عطا فرمائے اور مصنف کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے وماذلک علی اللّٰہ بعزیز۔

نعمت اللہ

(خادم تدریس دارالعلوم دیوبند)

%

ابتدائیہ

عبادات یعنی طہارت، نماز، روزہ، حج وزکوٰۃ اور قربانی وغیرہ سے متعلق بہت سے نئے مسائل ہیں، جن کو راقم الحروف نے جدید فقہی مسائل کے حصہ اول میں ذکر کیا ہے، عبادات سے متعلق جدید مسائل کے اس مجموعہ میں روزہ، زکوٰۃ، عشر وخراج، حج، ذبیحہ وغیرہ سے متعلق وہ مسائل شریک اشاعت ہیں جن پر غور وفکر کی ضرورت ہے، چوں کہ ان پر ایک گونہ تفصیل کے ساتھ بحث کی ضرورت تھی، جس سے خواص اور اہل علم کے قلب وذہن کی کسی درجہ میں تسکین ہو سکے، اس لئے ان مضامین کا یہ مجموعہ ''عبادات اور چند اہم جدید مسائل'' کے عنوان سے علاحدہ شائع کیا جا رہا ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے اور ذخیرۂ آخرت بنائے۔ اس کوتاہ علم سے ان مسائل کی بابت جو کچھ غلطی ہوئی ہو، اہل علم ونظر سے اس پر متنبہ کرنے کی درخواست کرتا ہوں، یہ اس حقیر پر بڑا احسان ہوگا۔

اللهم أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعه وأرنا الباطل
باطلا وارزقنا إجتنابه.

خالد سیف اللہ رحمانی
(۱۲؍شعبان ۱۴۱۹ھ)

%

رؤیت ہلال کے احکام

اسلام نے عبادات میں بھی اور اپنے دوسرے احکام میں بھی جن کا تعلق عوام و خواص ہر دو طبقہ سے ہو، انسان کو کسی ایسی بات کا مکلّف نہیں بنایا ہے، جس کی دستیابی دشوار ہو، جس کا حصول ہر شخص کے لئے مشکل ہو اور جس کو بڑے فلاسفہ، حکماء، علماء اور دانشور ہی سمجھ سکیں اور جان سکیں اور عام لوگوں کے لئے ان کا سمجھنا ممکن نہ ہو۔

اس کی سب سے بڑی مثال استقبال قبلہ ہے۔ اگر بعینہٖ کعبہ کا استقبال ضروری قرار دیا جاتا، تو ایک حد تک موجودہ ترقی یافتہ دور میں بھی اور اس سے بہت زیادہ گذشتہ ادوار میں اس کا اندازہ لگانا عام آدمی کے لئے مشکل ہو جاتا، لیکن شریعت نے اس تکلف میں پڑنے کی بجائے قبلہ کی جہت اور سمت، جس میں کافی وسعت ہے، کے استقبال کو کافی سمجھا، بلکہ بعض حالات میں تو یہ بھی اجازت دی کہ اشتباہ کی صورت میں قلب کا جس طرف رجحان ہو اسی سمت نماز پڑھ لے۔ اسی طرح اوقات نماز کے لئے جسم کا سایہ، افق کی مختلف بدلتی ہوئی حالتوں اور سورج کی واضح گردش اور طلوع و غروب کو معیار بنایا گیا کہ اس کو جاننا عوام و خواص، عالم و جاہل، متمدن و وحشی، شہری و دہقانی، بڑوں اور چھوٹوں اور امیروں اور غریبوں کے لئے آسان تھا۔

لیکن اس میں کچھ شبہ نہیں کہ اسلام میں ایک گونہ وحدت، یکسانیت اور اجتماعیت بھی مطلوب ہے اور وہ چاہتا ہے کہ حتی الوسع اسلامی عبادات مسلمانوں کی وحدت اور اجتماعیت کا مظہر ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اس کو اسلامی حکومت اور محکمۂ قضا کا ایک مستقل فریضہ قرار دیا گیا کہ وہ شہادت کے بعد طلوع ہلال کا اعلان کریں تاکہ کسی کے لئے اختلاف کی گنجائش نہ رہے اور ایک ہی دن سبھوں کی نماز عید ادا ہو۔

اسلام کے اس بنیادی مزاج کو سامنے رکھتے ہوئے اب ایک نظر رؤیت ہلال کے ثبوت کی بابت فقہ کے بنیادی اصول پر بھی ڈال لیجئے۔

رؤیت ہلال کے اصول

1 اول یہ کہ اگر مطلع صاف ہو تو فقہاء رمضان المبارک اور عید الفطر ہر دو موقعوں پر ''خبر مستفیض'' کو ضروری قرار دیتے ہیں۔[1] خبر مستفیض کا مطلب یہ ہے کہ ایک اتنی بڑی جماعت چاند دیکھنے کی اطلاع دے جن کا جھوٹ پر متفق ہو

[1] ھدایہ: ۱۴۴

جانا عادۃً نا قابلِ تصور ہو[1]

بعض فقہاء نے اس جمع عظیم کی تعداد مقرر کرنے کی سعی کی ہے، تاہم اس تعداد کی تعیین میں خاصا اختلاف ہے، ایک طرف خلف بن ایوب ہیں کہ پانچ سو شاہدین کی تعداد کو بھی کم تصور کرتے ہیں "خمسمائة ببلخ قليل" دوسری طرف حسن Ā بن زیاد ہیں کہ خود امام ابوحنیفہ Ā سے مطلع صاف ہونے کے باوجود دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا کافی ہونا نقل کرتے ہیں اور ابن نجیم مصری Ā اپنے زمانہ میں لوگوں کی غفلت اور سستی پر نظر کرتے ہوئے اس رائے کو قابل عمل قرار دیتے ہیں۔

"وينبغي العمل عليها في زماننا لأن الناس قد تكاسلوا عن ترائ الأهلة. [2]"

2 دوم یہ کہ اگر مطلع ابر آلود ہو تو رمضان المبارک کے چاند کے لئے ایک معتبر آدمی کی خبر ضروری ہے کہ اس نے بچشم خود چاند دیکھا ہے[3]

یہ خبر قاضی اور امیر المؤمنین نہ ہونے کی صورت میں عام مسلمانوں کے سامنے بھی مسجد میں دی جاسکتی ہے اور اس کی وجہ سے اپنے طور پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے[4] نیز خبر دہندہ کا عادل اور متشرع ہونے کی حیثیت سے معروف ہونا بھی ضروری نہیں، بلکہ مستور الحال اور ایسے آدمی کی خبر کو بھی فقہاء نے کافی قرار دیا ہے، جس کے عادل اور ثقہ ہونے کی تحقیق نہ ہو[5] بلکہ قاضی کو اگر کسی فاسق شخص کی اطلاع پر بھی کسی معاملہ میں غالب گمان ہو جائے تو بعد کے فقہاء کہتے ہیں کہ اس پر عمل کر لینا چاہئے۔ شامی کا بیان ہے:

"فإن تحرى القاضي الصدق في شهادته تقبل و إلا فلا" [6]

3 سوم یہ کہ مطلع ابر آلود ہونے کی صورت میں عید الفطر کے لئے دو معتبر آدمیوں کی شہادت ضروری ہے۔ لیکن اس صورت میں گواہوں کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کا مدار قاضی اور رؤیت ہلال کمیٹی کے اطمینان ہی پر ہے، جیسا کہ اوپر علامہ شامی Ā کی تحریر گذر چکی ہے، طرابلسی Ā نے بھی امام قرافی Ā سے نقل کیا ہے۔

"و إذا غلب على الظن صدق الفاسق قبلت شهادته و حكم بها" [7]

تاہم محض شک کی بنا پر کبھی بھی چاند نکلنے کا فیصلہ نہیں ہوسکتا، شک سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے کا گمان یکساں طور پر ہو اور کسی ایک طرف زیادہ رجحان نہ ہوسکے، چنانچہ رسول اللہ § نے ۳۰/شعبان کو محض اس احتمال کی بنا پر روزہ رکھنے سے منع فرمایا کہ شاید ۲۹/کو چاند ہو چکا ہو اور آج رمضان المبارک کی پہلی تاریخ

q جمع عظيم يقع العلم الشرعي وهو غلبة الظن بخبرهم درمختار مع ردالمحتار: ۹۵/۲

w تنبيه الغافل والو سنان على احكام هلال رمضان ص: ۲۳۴ (رسائل ابن عابدين: ج ا)

e القدوري: ص ۴۹ r الفتاوى الهنديه: ۱۰۱/۱ t خلاصة الفتاوى: ۲۴۸/۱

y ردالمختار: ۱۷۸/۸ u الفتاوى الهنديه: ۱۰۱/۱

ہو۔[1]

4　اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ اگر مطلع ابر آلود نہ ہو تو شوال اور رمضان دونوں کے چاند میں ''خبر'' مطلوب ہے، مگر ضرور ہے کہ وہ خبر ''مستفیض'' ہو، اسی طرح مطلع ابر آلود ہو اور رمضان المبارک کے چاند کا مسئلہ ہو تو اس صورت میں بھی خبر مطلوب ہے، بہ خلاف اس صورت کے جب کہ مطلع ابر آلود ہو اور مسئلہ عید یا بقرعید کے چاند کا ہو کہ اس صورت میں گواہی مطلوب ہے۔

اس فرق پر علامہ شامی　　　Ãنے بہت بہتر طریقہ پر روشنی ڈالی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ عیدالفطر کے چاند سے چوں کہ لوگوں کا نفع متعلق ہے، اس لئے وہ ''معاملات'' کے درجہ میں ہے:

''وشرط لهلال الفطر مع علة فى السماء، شروط الشهادة لأنه تعلق به نفع العباد وهو الفطر فأشبه سائر حقوقهم فاشترط له مااشترط لها من العدد والعد الة والحرية وعدم الحدفى قذف و إن تاب ولفظ الشهادة والدعوى على خلاف فيه''　2

D:''آسمان کے ابر آلود ہونے کے باوجود عید کے چاند کے لئے گواہی کی شرطیں مطلوب ہیں؛ اس لئے کہ اس سے بندوں کا نفع یعنی روزہ نہ رکھنے کا حکم متعلق ہے، لہٰذا یہ بندوں کے دوسرے حقوق کے مشابہ ہو گیا، پس اس کے لئے بھی تعداد، عدالت، آزادی اور محدود فی القذف نہ ہونے (گو تائب ہو چکا ہو) کی وہی شرطیں ہوں گی، جو دوسرے حقوق کو ثابت کرنے کے لئے ہیں، البتہ گواہی کا لفظ اور دعوی بھی ضروری ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔''

اس تمہید سے اس بات کا سمجھنا آسان ہو سکے گا کہ خط، فون، ریڈیو وغیرہ کے ذریعہ اطلاع کا کیا حکم ہے؟

تحریری اطلاع

تحریر کے ذریعہ کسی بات کی خبر واطلاع میں دو باتیں اہم ہیں، ایک یہ کہ ایک تحریر اور دوسری تحریر کے درمیان غیر معمولی مماثلت ہوتی ہے اور جن لوگوں کو فنی مہارت حاصل ہو وہ نہایت آسانی اور چابکدستی کے ساتھ دوسروں کے خط کی نقل کر لیتے ہیں۔ فقہاء اسی کو اپنی زبان میں ''**الخط يشبه الخط**'' سے تعبیر کرتے ہیں اور مجرد تحریر کو کسی بات کے ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں سمجھتے ...... دوسری طرف انسانی زندگی میں اس کے مواقع بہ کثرت آتے ہیں کہ آدمی کسی بات کی اطلاع دینے خود حاضر نہیں ہو سکتا اور قاصد کے ذریعہ ''نامہ رسانی'' کا سہارا لیتا ہے اور بے شمار

q خلاصة الفتاوى: ۲۴۸/۱　w تنبيه الغافل والوسنان على احكام هلال رمضان: ص ۲۳۴ (رسائل ابن عابدين)

معاملات اور کاروبار ہیں جو اسی طرح طے پاتے ہیں۔

ان دو باتوں کے پیش نظر شریعت نے یہ راہ اختیار کی کہ کسی نزاعی امر کو ثابت کرنے کے لئے محض تحریر کو کافی قرار نہیں دیا، بلکہ یہ بات ضروری قرار پائی کہ گواہ بھی ہوں، اور تحریر کو یکسر غیر معتبر بھی نہیں کہا بلکہ خود قرآن نے کہا کہ جب تم قرض وادھار کا کوئی معاملہ کرو تو لکھ لو۔[1] ظاہر ہے یہ لکھنے کی تلقین اس بات کا ثبوت ہے کہ تحریر ایک گونہ قابل اعتبار بھی ہے۔ اس کی تائید خود پیغمبر اسلام § کے تعامل سے ہوتی ہے۔ آپ § نے بادشاہوں کو خطوط لکھے۔ حضرت حکیم بن حزام ؄ کو زکوٰۃ کے احکام پر مشتمل خط روانہ فرمایا۔ یہ سب تحریر ہی تھی۔ اگر تحریر کا کوئی اعتبار نہ ہوتا تو دعوت اسلام اور احکام شرع کی تعلیم جیسے اہم مسائل میں آپ محض اس پر کیوں کر تکیہ کرتے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تحریر کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب دوسرے قرائن سے اس بات کا غالب گمان ہو جائے کہ یہ تحریر واقعۃً اسی شخص کی ہے جس کی طرف یہ منسوب ہے۔ بادشاہوں کے نام خطوط پر آپ § کی مہر ثبت تھی اور حکیم بن حزام ؄ کے پاس یہ فرمان ایک ثقہ صحابی کے ذریعہ پہنچا تھا جو اس بات کا غالب گمان پیدا کرنے کے لئے کافی تھا کہ یہ تحریر آپ § ہی کی جانب سے ہے۔

چنانچہ فقہاء نے بھی اسی پر عمل کیا اور ایسی تمام صورتوں میں تحریر کو معتبر قرار دیا جب خارجی قرائن سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ تحریر اسی شخص کی ہے جس کی طرف اس کی نسبت کی جا رہی ہے۔ چنانچہ اسی قبیل سے فقہ کا وہ مشہور مسئلہ ہے کہ ایک قاضی کو دوسرے قاضی کے پاس اپنی تحریر بھیجنی ہو تو وہ اس کو مہر بند کر کے اور سنا کر دو اشخاص کے حوالے کر دے یہ دو آدمی دوسرے قاضی کے پاس پہنچ کر اس تحریر کے قاضی کی جانب سے ہونے کی شہادت دیں۔ اب اس تحریر کا اعتبار ہوگا۔[2]

اسی طرح جو تحریر قاضی کے زیر نگیں ہو فقہاء نے اس کو مستند قرار دیا ہے:

"مایکون فی قمطره فهو تحت ختمه یؤمن علیه من الزیادة و النقصان فحصل له العلم بذالک." [3]

D: "جو (تحریر) قاضی کے بستہ میں ہے وہ اس کے زیر نگیں ہے اور کمی و زیادتی سے مامون ہے۔ لہٰذا اس کی وجہ سے قاضی کو اس کا یقین حاصل ہوگا۔"

دکانداروں کے پاس جو بھی کھاتے ہوتے ہیں ان پر بھی اعتماد کیا گیا ہے:

"أما خط البیاع و الصراف و السمسار فهو حجة و إن لم یکن مصدرا معنونا تعرف ظاهرا بین الناس و کذا مایکتب فی مابینهم یجب أن یکون حجة

---

q البقره: ۲۸۲ w مختصر القدری: ص ۲۵۵ e الهدایه: ۱۴۲/۳

للعرف." 1

D: ''تاجر، صراف اور دلال کا نوشتہ سند ہے۔ اگر چہ اس پر عنوان درج نہ ہو اور نہ تحریر ایسی باتوں پر مشتمل ہو جو عام طور پر لوگوں کے درمیان مروج ہے، اسی طرح وہ تحریریں جو لوگ آپس میں لکھتے ہیں، ضروری ہے کہ عرف کے مطابق ان کو بھی سند تسلیم کیا جائے۔''

یہ احکام تو ان امور کی بابت ہیں جن کا تعلق بندوں کے حقوق سے ہو، تو ظاہر ہے کہ رؤیت ہلال میں جس کا تعلق حقوق اللہ سے ہے بدرجہ اولیٰ تحریر کا اعتبار ہونا چاہئے۔ البتہ ضروری ہوگا کہ خارجی قرائن سے اس بات کا گمان غالب ہو جائے کہ یہ تحریر شخص مذکور ہی کی ہے۔ اس طور پر کہ اس کی تحریر اچھی طرح ممتاز ہو، نامہ بر قابل اعتماد ہو یا اس کی مہر وغیرہ ثبت ہو، یا دستخط کی پوری طرح شناخت ہو، وغیرہ۔

پھر یہ تحریر شہادت اور گواہی کا کام نہیں دے سکتی بلکہ خبر کا کام دے سکتی ہے۔ چاند کے معاملہ میں دو موقعوں پر خبر کا اعتبار ہے۔ ایک تو مطلع ابر آلود ہو اور مسئلہ رمضان کے چاند کا ہو، یہاں ایک معتبر آدمی کی خبر کافی ہوتی ہے۔ لہٰذا ایک معتبر آدمی کی تحریر کفایت کر جائے گی۔ دوسرے جب مطلع صاف ہو تو خبر مستفیض کی ضرورت پڑتی ہے۔ خبر مستفیض سے مراد ایک ایسی جماعت کی اطلاع ہے جن کے بارے میں بے سروپا اور جھوٹی باتوں پر اتفاق ناقابل تصور ہو، یہ بھی چوں کہ خبر ہی ہے، اس لئے اس معاملہ میں بھی مختلف تحریریں مل کر خبر مستفیض کا درجہ حاصل کر لیں گی مثلاً کسی شہر سے دس پندرہ خطوط آئیں کہ وہ اور ان کے اہلِ شہر چاند دیکھ کر روزہ رکھ رہے ہیں تو اس کا اعتبار کر لیا جائے گا۔

حضرت مولانا عبدالحئی لکھنوی Ã فرماتے ہیں:

واقعی در رؤیت ہلال شہرت اخبار معتبر ست اگر از شہرے خبرے رسیدہ کہ بہ شب گزشتہ در آنجا رؤیت ہلال شدہ یا بوساطت تار برقی دریافت ایں امر شد، تا وقتے کہ شہرت آں نشود از تحریرات کثیرہ و اخبار عدیدہ معلوم نہ شود، اعتبار آں نباید ساخت۔ 2

D: ''واقعہ ہے کہ رؤیت ہلال میں خبروں کا مشہور ہونا معتبر ہے۔ اگر کسی شہر سے خبر پہنچے کہ گزشتہ شب وہاں چاند دیکھا گیا یا تار کی وساطت سے اس امر کی اطلاع ملی تو جب تک کہ بہت سی تحریروں اور متعدد خبروں سے اس کی اطلاع نہ ہو جائے۔ اس کا اعتبار نہیں کرنا چاہئے۔''

اسی طرح اگر کوئی ذمہ دار مثلاً قاضی شریعت، رؤیت ہلال کمیٹی یا ان کی طرف سے نامزد مجاز افراد اپنے یہاں شہادت لے لیں اور پھر اس کی اطلاع قاضی شریعت وغیرہ کو کریں، تو اس کا بھی اعتبار ہوگا، اس لئے کہ یہ شہادت نہیں

q ردالمحتار: ۱۳۶/۸ w مجموعۃ الفتاوی: ۲۶۴/۱

ہے بلکہ شہادت سے ثابت شدہ امر کی اطلاع ہے۔

البتہ تحریر کے ذریعہ شہادت معتبر نہیں ہے؛ اس لئے کہ گواہ کا قاضی کے سامنے حاضر ہونا اور روبرو آنا ضروری ہے۔ لہٰذا اگر مطلع صاف نہ ہو اور عید کے چاند کا مسئلہ درپیش ہو۔ تو چوں کہ یہاں دو آدمیوں کی گواہی مطلوب ہے اور گواہی کے لئے تحریر کافی نہیں ہے، اس لئے اب محض خط کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ سوائے اس کے کہ اوپر ذکر کی گئی صورت کے مطابق وہ کسی ذمہ دار کے سامنے حاضر ہو کر شہادت دے اور قاضی شریعت یا رؤیت ہلال کمیٹی کو اس کی تحریری اطلاع دے دیں۔

ٹیلی فون کے ذریعہ اطلاع

اس عاجز کی رائے ہے کہ ٹیلی فون بھی تحریر ہی کے حکم میں ہے، جس طرح دو تحریروں میں مماثلت کا اندیشہ ہے ٹھیک اسی طرح بسا اوقات انسان دو آوازوں کا فرق محسوس نہیں کر پاتا، مگر جس طرح قرائن اور دوسرے خارجی اسباب کے ذریعہ تحریر کے بارے میں صحیح ہونے کا گمان غالب حاصل ہو جائے گا۔ یہی حال ٹیلی فون کا بھی ہے۔ مثلاً آپ نے کسی شخص کو پہلے سے خبر دینے کے لئے متعین کر رکھا ہو پھر وہ وقت مقررہ پر آپ کو فون کر دے یا آپ اسی فون نمبر پر اس سے رابطہ قائم کریں جس کا تعلق اس سے ہے، نیز آپ اس آواز سے ایک گونہ آشنا بھی ہیں، تو بڑی حد تک آپ کو اس بات کا غالب گمان حاصل ہو جائے گا کہ یہ اسی خاص شخص کی آواز ہے چنانچہ بڑے بڑے دنیوی معاملات میں ہم ایسے ہی قرائن کا سہارا لیتے رہتے ہیں۔

اس لئے ان مواقع پر جن کا تعلق خبر اور اطلاع سے ہے ٹیلی فون کا بھی اعتبار ہے، لیکن جہاں شہادت اور گواہی مطلوب ہے وہاں محض فون کافی نہیں، روبرو حاضری ضروری ہے۔ ایسے مواقع پر اس تدبیر پر عمل کرنا چاہئے کہ دار القضاء یا رؤیت ہلال کی گواہی لے لیں اور پھر فون کے ذریعہ مرکز کو اس کی اطلاع کر دیں۔

ریڈیو اور ٹی وی کی اطلاع

ریڈیو اور ٹی وی پر ظاہر ہے شہادت نہیں دی جاسکتی۔ اس پر ہونے والی اطلاع محض خبر و اعلان کے درجہ میں ہوگی۔ اگر یہ اطلاع کسی رؤیتِ ہلال کمیٹی یا قاضی شریعت کی طرف منسوب ہے تو اس علاقہ کے لوگوں کے لئے اس پر عمل کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ محض اطلاع نہیں ہے بلکہ ایک فیصلہ کا اعلان ہے، یہ دوسرے علاقہ کے لئے خبر کا درجہ رکھے گی اور وہاں کے اربابِ حل و عقد اور رؤیت ہلال سے متعلق ذمہ داروں پر موقوف رہے گا کہ وہ اگر اس خبر کو فیصلہ کے لئے کافی سمجھیں تو فیصلہ کر دیں ورنہ نہیں۔ مثلاً بہار میں امارت شرعیہ، حیدر آباد اور دہلی میں رؤیت ہلال کمیٹی قائم ہے تو اب بہار، دکن اور دہلی کے ملحقہ علاقوں میں وہاں کے ذمہ داروں کی طرف منسوب ریڈیو یا ٹی وی کی

اطلاع اعلان سلطان کا درجہ رکھے گی اور وہاں کے لوگوں کے لئے اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا، کیوں کہ:

''خبر منادی السلطان مقبول عدلاً کان أو فاسقاً.'' 1

D:''بادشاہ کے منادی کی خبر مقبول ہے، چاہے وہ عادل (معتبر دیندار) ہو یا فاسق۔''

جب کہ دوسرے علاقوں میں چوں کہ اس کی حیثیت ''منادی سلطان'' کی نہیں ہے، کیوں کہ وہاں کے مسلمانوں نے ان کو اپنے علاقہ کے لئے اس کا مجاز تسلیم نہیں کیا ہے۔ لہٰذا ان کے لئے یہ محض اطلاع ہوگی، اعلان نہ ہوگا اور وہاں کے ذمہ داروں پر موقوف ہوگا کہ وہ اس کی روشنی میں فیصلہ کریں یا نہ کریں۔

ہاں! اگر پورے ہندوستان کی مرکزی رؤیت ہلال کمیٹی بن جائے اور تمام علاقوں کے لوگ اس کو تسلیم کرلیں یا پورے ملک کی سطح پر امارت شرعی قائم ہوجائے اور امیر شریعت منتخب کرلیا جائے، تو اب اس کا اعلان پورے ملک کے لئے ''منادی سلطان'' کی اطلاع کے حکم میں ہوگا اور سبھوں کے لئے اس کی تعمیل ضروری ہوگی۔

یہ تو ان خبروں کی بابت ہے جو شرعی ذمہ داروں کی طرف منسوب ہوں۔ وہ خبریں جو مبہم انداز پر ہوں مثلاً فلاں مقام پر چاند دیکھا گیا، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

تار کی اطلاع

تار کا معاملہ تحریر اور ٹیلی فون دونوں سے مختلف ہے۔ نہ اس میں خبر دینے والے کی خود کوئی تحریر ہوتی ہے نہ اس کی آواز اور نہ محکمہ ڈاک و تار اس بات کا ہی پابند ہوتا ہے کہ وہ ہر ٹیلی گرام کرنے والے سے اس کے بتائے ہوئے نام و پتے کی تحقیق و تفتیش کرتا رہے اور نہ یہاں کوئی ایسا خارجی قرینہ ہی پایا جاتا ہے، جس سے اندازہ کیا جاسکے کہ یہ خاص اسی شخص کا تار ہے جس کی طرف منسوب ہے، اس لئے ان مواقع پر بھی تار کی اطلاع کا اعتبار نہ ہوگا جہاں خبریں معتبر ہیں۔ ہاں! اگر آئندہ قانونی یا عملی طور پر ایسی کوئی صورت پیدا کی جاسکتی ہو تو گنجائش نکل سکتی ہے۔ حضرت مولانا عبدالحئی لکھنوی Ã کا جو فتویٰ رؤیت ہلال کی تحریری اطلاع کے ذیل میں ذکر کیا گیا ہے اس میں اس کی صراحت موجود ہے کہ:

''اگر از شہرے خبرے رسیدہ کہ بہ شب گزشتہ در آنجا رؤیت ہلال شدہ، یا بوساطت تار برقی دریافت ایں امر شد، تا وقتے کہ شہرت آں نشود از تحریرات کثیرہ و اخبار عدیدہ معلوم نہ شود، اعتبار آن نہ باید ساخت۔'' 1

خط، تار اور ٹیلی فون کی خبروں کے سلسلہ میں مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کا فیصلہ حسب ذیل ہے:

---

q فتاویٰ عالمگیری: ۵/ ۳۰۹

’’تار، خط، ٹیلی فون کی خبر معتبر نہیں ہے۔ ہاں اگر خصوصی انتظام کے تحت متعدد جگہوں سے متعدد تار، ٹیلی فون اور خطوط آئیں اور علماء کہیں کہ ان سے ظن غالب پیدا ہوتا ہے تو اس بنیاد پر علماء کا فیصلہ قابل قبول ہوگا۔

رؤیت ہلال میں جہاز اور خوردبین کا حکم

چاند کے ثبوت کے سلسلہ میں فقہاء نے جو قواعد مقرر کئے ہیں ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مطلع ابر آلود نہ ہو تب تو یقینی ’’خبر‘‘ مطلوب ہے؛ اس لئے ایسی صورت میں تو ہوائی جہاز سے اڑ کر یا دوربین کے ذریعہ رؤیت کا اعتبار نہ کیا جائے گا کہ مطلع صاف ہونے کے باوجود معمول کی حالت میں چاند کا نظر نہ آنا چاند کے طلوع ہونے کو مشتبہ کر دیتا ہے، مطلع ابر آلود ہو تو گمان غالب کافی ہے، لہٰذا ایسی صورت میں ہوائی جہاز یا دوربین کے ذریعہ رؤیت معتبر ہونی چاہئے بشرطیکہ ہوائی جہاز کے ذریعہ پرواز اتنی اونچی نہ کی گئی ہو کہ مطلع بدل جائے۔ چنانچہ مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ کی تجویز (۷) اس طرح ہے:

’’ہوائی جہاز سے اتنی بلندی پر اڑ کر چاند دیکھنا جس سے مطلع متاثر ہوتا ہو معتبر نہیں ہے اور شریعت نے اس کا مکلّف بھی نہیں کیا ہے، فقہی کتابوں میں جہاں اونچی جگہوں پر چڑھ کر چاند دیکھنے کا تذکرہ ہے۔ اس سے مراد وہ اونچائی ہے جو عموماً شہروں میں ہوا کرتی ہے تا کہ مکانوں اور درختوں کی بلندی افق کو دیکھنے میں حائل نہ ہو خواہ وہ کسی ذریعہ سے ہو۔ لہٰذا ہوائی جہاز سے اس قدر اونچائی پر پہنچ کر اگر چاند دیکھا جائے جس سے مطلع بدل جاتا ہے تو وہ وہاں کی زمین والوں کے لئے معتبر رؤیت قرار نہیں پائے گی۔‘‘

اس حقیقت کو پیش نظر رکھنا چاہئے کہ جدید آلات کے ذریعہ رؤیت کی حیثیت محض کشف کی ہے، یعنی ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز وجود میں نہ ہو اور اس کی وجہ سے خواہ مخواہ نظر آنے لگے، بلکہ وہ ایک موجود شئے کو جسے ہم دوری، غبار یا بصارت و نظر کی کمی کی وجہ سے نہیں دیکھ سکتے، ہمارے لئے قابل دید بنا دیتی ہے۔ اس کی نظیر خود فقہاء متقدمین کے یہاں بھی ملتی ہے کہ اگر کوئی شخص بلند مقامات سے چاند دیکھے جب کہ نیچے سے چاند نظر نہ آ رہا ہو تو اس کی اطلاع قابل اعتبار ہوگی۔[1]

فلکیاتی تحقیق کی رعایت

---

q مجموعة الفتاوى: ۱/ ۲۶۴

اسلام کے اصول سادہ اور فطری ہیں۔ اس نے مختلف عبادتوں اور تہواروں کے اوقات کے لئے ایسی چیزوں کو معیار بنایا ہے، جن کا سمجھنا اور جاننا ہر عام وخاص اور ناخواندہ وتعلیم یافتہ آدمی کے لئے ممکن تھا؛ اسی لئے اس نے قمری مہینوں کے بارے میں تکلّفات سے کام لینے کے بجائے چاند دیکھنے یا مہینہ کے تیس دن مکمل کر لینے کو ''معیار'' قرار دیا ہے؛ اس لئے امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد È اور عام فقہاء کا اتفاق ہے کہ فلکیاتی علوم اور حساب پر عید و رمضان کا فیصلہ درست نہیں۔ یہ نشاندہی دوسروں کے علاوہ خود اس کے حق میں بھی کوئی دلیل نہیں۔ بعض شوافع مثلاً امام سبکی Ã اور متاخرین فقہاء میں قاضی عبدالجبار کے نزدیک ایسے شخص کی پیش گوئی اس کے اور ان لوگوں کے حق میں معتبر ہے جو اس کو صحیح باور کرتے ہوں۔ عام لوگوں کے لئے خود ان کے یہاں بھی یہ حجت نہیں ہے۔[2]

اس کی وجہ ظاہر ہے کہ ایک تو اسلام کا مزاج ہی ان امور میں ایسی تکلف آمیز تحقیقات کا نہیں ہے جن کا ہر عام و خاص آدمی سے تعلق ہو۔ دوسرے اہل فن کی رائیں کبھی ایک دوسرے سے مختلف بھی ہوتی ہیں اور کبھی غلط بھی ثابت ہوتی ہیں جیسا کہ آئے دن جنتریوں اور تقویموں کے سلسلہ میں مشاہدہ ہے۔ ہاں ہجری سنہ کو رائج کرنے کے لئے ایسے مہینوں میں فنی اندازوں کا اعتبار کیا جاسکتا ہے، جس کی کسی خاص تاریخ سے کوئی شرعی عبادت متعلق نہ ہو۔ اس میں قباحت کی کوئی وجہ نہیں، البتہ فلکیاتی تحقیق سے اس قدر فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے کہ جس تاریخ کو طلوع ہلال کا امکان نہ ہو، اس روز رؤیت ہلال کی شہادت کافی تحقیق اور ناقبل تردید تعداد کی گواہی کے بغیر تسلیم نہ کی جائے اور جس دن فنی اعتبار سے طلوع ہلال کا امکان زیادہ ہو، اس دن معمولی خبر پر بھی اعتبار کیا جاسکتا ہے کہ جیسا کہ ذکر کیا گیا اس مسئلہ میں اصل ایسی خبر کا پایا جانا ہے، جس سے قاضی کا قلب مطمئن ہو جائے اور اس طرح کی فنی تائید معمولی خبر کے لئے بھی تقویت وتائید کا باعث بن جاتی ہے۔

سلطان کا قائم مقام

رؤیت ہلال کے مسئلہ پر اب تک جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس میں بار بار قاضی کا ذکر آیا ہے، اصل یہ ہے کہ اسلام کے اجتماعی نظام میں عبادت میں بھی اجتماعیت، وحدت اور مرکزیت کو باقی رکھنے کی غرض سے اسلامی حکومت کا خاص کردار رکھا گیا ہے، امام المسلمین یا اس کے نائب کو امامت کا سب سے زیادہ حق دار قرار دیا گیا، زکوٰۃ کے لئے اس بات کو ضروری کہا گیا کہ وہ حکومت کے بیت المال میں جمع کی جائے، حج بھی حکومت کے مقررہ امیر الحج کے ساتھ انجام دیا جانا چاہئے۔ خود حضور § نے ۹ھ میں حضرت ابوبکر صدیق ؓ کو حج کا امیر مقرر فرمایا،

q ردالمحتار: ۱۲۷/۱ w کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۵۵۱/۱، ردالمحتار: ۱۲۵.۲۶/۲ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسالہ تنبیہ الغافل والوسنان میں اس نقطہ نظر پر مفصل رد فرمایا ہے۔

عیداور رمضان المبارک میں چاند کی تحقیق اور اس کا اعلان نیز عیدین کا قیام اور اہتمام بھی اسلامی حکومت کی ذمہ داری ہے اور امیر ہی کی طرف سے ملنے والی ولایت کے تحت ''قاضی'' بھی ان فرائض کو انجام دیتا ہے، امیر ایسا بھی کرسکتا ہے کہ کسی جماعت یا کمیٹی کو کسی مسئلہ کا فیصلہ کرنے کا مجاز بنادے۔

ہندوستان یا اس جیسے مما لک میں...... جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں...... تین صورتیں ہیں:

1 اول یہ کہ مسلمان بطور خود کسی امیر کا انتخاب کریں یا باہمی رضامندی سے قاضی مقرر کرلیں اور وہ ان امور کو طے کرے۔ فتح القدیر، بحر، شامی وغیرہ میں اس کی صراحت موجود ہے۔[1]

2 ایسا نہ ہوسکے تو اجتماعی طور پر رؤیت ہلال کمیٹی بنائی جائے جس میں علماء فقہ ضرور ہوں اور انہیں کا فیصلہ تسلیم کیا جائے۔

3 دیہات وغیرہ جہاں ایسی کمیٹیوں کا بھی بنایا جانا ممکن نہ ہو، وہاں موجود علماء خود فیصلہ کریں۔ بقول مولانا عبدالحئ لکھنوی Ã:

''العالم الثقة فی بلدة لا حا کم فیها قائم مقامه.'' 2

اختلاف مطالع کی بحث

مطلع کے معنی چاند کے طلوع ہونے کی جگہ کے ہیں۔ اس طرح ''اختلاف مطلع'' کا مطلب یہ ہوا کہ دنیا کے مختلف خطوں میں چاند کے طلوع ہونے اور نظر آنے کی جگہ الگ الگ ہوا کرتی ہے۔ لہٰذا ممکن ہے کہ ایک جگہ چاند نمودار ہو اور دوسری جگہ نہ ہو۔ ایک جگہ ایک دن چاند نظر آئے اور دوسری جگہ دوسرے دن۔

اب یہاں دو سوالات ہیں ایک یہ کہ ''اختلاف مطلع'' پایا بھی جاتا ہے، یا نہیں؟ دوسرے اگر پایا جاتا ہے تو اس کا اعتبار بھی ہوگا یا نہیں؟

پہلا مسئلہ اب نظری نہیں رہا بلکہ یہ بات مشاہدہ اور تجربہ کی سطح پر ثابت ہوچکی ہے کہ دنیا کے مختلف علاقوں میں مطلع کا اختلاف پایا جاتا ہے؛ اس لئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا کے بعض مقامات ایسے ہیں جن کے درمیان بارہ بارہ گھنٹوں کا فرق ہے۔ عین اس وقت جب ایک جگہ دن اپنے شباب پر رہتا ہے تو دوسری جگہ رات اپنا آدھا سفر طے کر چکی ہوتی ہے۔ ٹھیک اس وقت جب ایک مقام پر ظہر کا وقت ہوتا ہے دوسری جگہ مغرب کا وقت ہو چکا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے ان حالات میں ان کا مطلع ایک تو ہو ہی نہیں سکتا۔ فرض کیجئے کہ جہاں مغرب کا وقت ہے اگر وہاں چاند نظر آئے تو کیا جہاں ظہر کا وقت ہے وہاں بھی چاند نظر آجائے گا یا اس کو مغرب کا وقت کرلیا جائے گا؟

q فتح القدیر: ۳۶۵/۲، البحر الرائق: ۲۹۸/۲، رد المحتار: w۴۳/۸ عمدة الرعایه علی شرح الوقایه: ۳۰۹/۱

B

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مطلع کا اختلاف معتبر بھی ہوگا یا نہیں؟ احناف کا مشہور مسلک یہی ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہے۔ یعنی اگر مشرق کے کسی خطہ میں چاند نظر آیا تو وہ مغربی خطوں کے باشندوں کے لئے بھی حجت ہوگا اور یہی رؤیت ان کے لئے عیدین ورمضان ثابت کرنے کو کافی ہوگی...... امام شافعی Ã اور کچھ دوسرے فقہاء کے یہاں اس اختلاف مطالع کا اعتبار ہے اور ان کے یہاں ایک مقام کی رؤیت دوسرے مقام کے لئے بھی رؤیت اور چاند دیکھے جانے کی دلیل نہیں ہے۔ وہ حضرت عبداللہ بن عباس « کی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ لیکن ابن عباس « کی جس روایت کو وہ اپنی دلیل بناتے ہیں وہ ان کے نقطہ نظر کے لئے صریح اور واضح نہیں ہے۔ البتہ یہ بات بہت واضح ہے کہ نمازوں کے اوقات میں سبھی اختلاف اوقات کا اعتبار کرتے ہیں۔ اگر ایک جگہ ظہر یا عشاء کا وقت ہو چکا ہو اور دوسری جگہ نہ ہوا ہو تو جہاں وقت نہ ہوا ہو وہاں کے لوگ محض اس بناء پر ظہر وعشاء کی نماز ادا نہیں کر سکتے کہ دوسری جگہ ان نمازوں کا وقت ہو چکا ہے یا اگر ایک جگہ مہینہ کا ۲۸ واں دن ہے اور دوسری جگہ ۲۹ واں، جہاں چاند نظر آ گیا تو محض اس بناء پر ۲۸ ویں تاریخ ہی پر مہینہ ختم کر کے اگلے دن رمضان یا عید نہیں کی جائے گی کہ دوسری جگہ چاند نظر آ گیا ہے۔

اس لئے یہ بات انتہائی منطقی ہے کہ مطلع کا اختلاف اور اسی لحاظ سے رمضان وعید کا اختلاف تسلیم کرنا ہی پڑے گا۔ فقہاء متقدمین کے دور میں ایک تو معلوم کائنات کی یہ وسعت دریافت ہی نہ ہوئی تھی اور ممالک ہی نہیں، کئی برا عظموں سے دنیا بے خبر اور ناآشنا تھی۔ پھر اس میں بھی مسلمان جزیرۃ العرب اور خلیجی علاقوں میں محدود تھے، اس وقت تک شاید یہ بات ممکن رہی ہو اور ان کے مطلع میں اتنا فرق نہ رہا ہو کہ اس کو الگ الگ سمجھا جائے، اس لئے فقہاء نے ایسا کہا ہو۔ چنانچہ خود فقہاء احناف میں بھی متاخرین نے اختلاف مطالع کا اعتبار کیا ہے۔

علامہ شرنبلالی Ã ''مراقی الفلاح'' کے مصنف لکھتے ہیں:

''وقيل يختلف ثبوته باختلاف المطالع واختاره صاحب التجريد وغيره كما إذا زالت الشمس عند قوم وغربت عند غيرهم فالظهر على الأولين لا المغرب لعدم إنعقاد السبب فى حقهم.'' 1

D: ''بعض حضرات کی رائے ہے کہ اختلاف مطالع کی وجہ سے رؤیت ہلال کے ثبوت میں بھی اختلاف ہوسکتا ہے۔ تجرید القدوری کے مصنف نے اسی کو ترجیح دیا ہے جیسا کہ جب کچھ لوگوں کے یہاں آفتاب ڈھل جائے اور دوسروں کے یہاں غروب ہو جائے تو پہلے لوگوں پر ظہر ہے نہ کہ مغرب اس لئے کہ ان کے حق میں مغرب کا سبب متحقق نہیں ہوا ہے۔''

q مراقی الفلاح: ۴۳۲، ط: بولاق مصر

نیز اسی کے حاشیہ پر علامہ طحطاوی فرماتے ہیں:

''وهو الأشبه ...... لأن إنفصال الهلال من شعاع الشمس يختلف باختلاف الأقطار كما في دخول الوقت وخروجه وهذا مثبت في علم الأفلاك والهيأة وأقل ماتختلف فيه المطالع مسيرة شهر كمافي الجواهر'' 1

D: ''یہی رائے زیادہ صحیح ہے؛ اس لئے کہ چاند کا سورج کی کرنوں سے خالی ہونا علاقوں کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے، جیسا کہ اوقات (نماز) کی آمد ورفت میں، اور یہ فلکیات اور علم ہیئت کے مطابق ایک ثابت شدہ حقیقت ہے۔ نیز کم سے کم جس سے اختلاف مطالع واقع ہوتا ہے، وہ ایک ماہ کی مسافت ہے جیسا کہ جواہر نامی کتاب میں ہے۔''

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

''أهل بلدة إذا رأوا الهلال هل يلزمه ذلك في حق أهل بلدة أخرى اختلف المشائخ فيه بعضهم قالوا لايلزم.... وفي القدوري، اذا كان بين البلدتين تفاوت لايختلف المطالع لزمه.'' 2

D: ''ایک شہر والے جب چاند دیکھ لیں، تو کیا تمام شہر والوں کے حق میں رؤیت لازم ہو جائے گی؟ اس میں اختلاف ہے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے لازم نہیں ہوگی...... اور قدوری میں ہے کہ اگر دو شہروں کے درمیان ایسا تفاوت ہو کہ مطلع تبدیل نہ ہوتا ہو تو، اس صورت میں رؤیت لازم ہوگی۔''

صاحب ہدایہ اپنی کتاب ''مختارات النوازل'' میں ان الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں:

''أهل بلدة صاموا تسعة وعشرين يوما بالرؤية وأهل بلدة أخرى صاموا ثلاثين بالرؤية فعلى الأولين قضاء يوم إذالم يختلف المطالع بينهما وأما إذا اختلف لا يجب القضاء.''

D: ''ایک شہر والوں نے رؤیت ہلال کے بعد ۲۹ روزے رکھے اور دوسرے شہر والوں نے چاند ہی کی بنا پر ۳۰ روزے رکھے تو اگر ان دونوں شہروں میں مطلع کا اختلاف نہ ہو تو ۲۹ روزے رکھنے والوں کو ایک دن کی قضا کرنی ہوگی اور اگر دونوں شہروں کا مطلع جدا گانہ ہو تو قضا کی ضرورت نہیں۔''

محدث علامہ زیلعی Ã نے کنز الدقائق کی شرح ''تبیین الحقائق'' میں اس پر تفصیل سے گفتگو فرمائی ہے۔ انہوں نے اختلاف مطالع کی بحث میں فقہاء احناف کا اختلاف نقل کرنے کے بعد خود جو فیصلہ کیا ہے، وہ یہ

q طحطاوی: ۴۳۶، ط: بولاق مصر w الفتاوی التاتارخانیه: ۳۵۵/۲

ہے:

"الأشبــه أن يـعتبــر لأن كـل قـوم مـخـاطبـون بـمـا عـنـدهـم وانـفـصـال الهـلال عـن شـعـاع الشـمـس يـخـتـلف بـاخـتـلاف الـمـطـالـع كـمـافـي دخـول وقـت الـصـلـ وخروجه يختلف باختلاف الأقطار." 1

D: "زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اختلاف مطالع معتبر ہے؛ اس لئے کہ ہر جماعت اسی کی مخاطب ہوتی ہے جو اس کو درپیش ہو اور چاند کا سورج کی کرنوں سے خالی ہونا مطالع کے اختلاف سے مختلف ہوتا رہتا ہے جیسا کہ نمازوں کے اوقات ابتدائی اور انتہائی علاقائی اختلاف کی بناء پر مختلف ہوتے رہتے ہیں۔"

مولانا عبدالحئ فرنگی محلی نے اس موضوع پر مفصل بحث کرنے کے بعد جو جچا تلا فیصلہ کیا ہے، وہ انہیں کے الفاظ میں نقل کیا جاتا ہے:

"أصح المذاہب عقلاً ونقلاً ہمین است کہ ہر دو بلدہ کہ فیما بین آنہا مسافتے باشد کہ درآں اختلاف مطالع می شود وتقدیرش مسافت یک ماہ است دریں صورت حکم رؤیت یک بلدہ بہ بلد دیگر نخواہد شد ودر بلاد متقاربہ کہ مسافت کم از کم یک ماہ داشتہ باشند حکم رؤیت یک بلدہ بہ بلد دیگر لازم خواہد باشد2"

D: "عقل ونقل ہر دو لحاظ سے سب سے صحیح مسلک یہی ہے کہ ایسے دو شہر جن میں اتنا فاصلہ ہو کہ ان کے مطلع بدل جائیں جس کا اندازہ ایک ماہ کی مسافت سے کیا جاتا ہے۔ اس میں ایک شہر کی رؤیت دوسرے شہر کے لئے معتبر نہیں ہونی چاہئے اور قریبی شہروں میں جن کے مابین ایک ماہ سے کم کی مسافت ہو ایک شہر میں رؤیت دوسرے شہر کے لئے لازمی اور ضروری ہوگی۔"

راقم الحروف کے خیال میں یہ رائے بہت معتدل، متوازن اور قرین عقل ہے، البتہ اختلاف مطالع کی حدیں متعین کرنے میں "ایک ماہ کی مسافت" کی قید کی بجائے جدید ماہرین فلکیات کے حساب اور ان کی رائے پر اعتماد کیا جانا زیادہ مناسب ہوگا۔

مجلس تحقیقات شرعیہ ندوۃ العلماء لکھنؤ منعقدہ ۳،۴ / مئی ۱۹۶۷ء میں مختلف مکاتب فکر کے علماء اور نمائندہ شخصیتوں نے مل کر اس مسئلہ کی بابت جو فیصلہ کیا تھا، وہ حسب ذیل ہے:

1 نفس الامر میں پوری دنیا کا مطلع ایک نہیں ہے، بلکہ اختلاف مطالع مسلّم ہے۔ یہ ایک واقعاتی چیز ہے اس میں فقہاء کرام کا کوئی اختلاف نہیں ہے اور حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

2 البتہ فقہاء اس باب میں مختلف ہیں کہ صوم اور افطار صوم کے باب میں یہ اختلاف مطلع معتبر ہے یا نہیں؟......

q تبيين الحقائق: ۱/۳۲۱　　w مجموعة الفتاوىٰ على هامش خلاصة الفتاوىٰ: ۱/۲۵۶/۲۵۵

محققین احناف اور علماء امت کی تصریحات اور ان کے دلائل کی روشنی میں مجلس کی متفقہ رائے ہے کہ بلاد بعیدہ میں اس باب میں بھی اختلاف مطلع معتبر ہے۔

3 بلاد بعیدہ سے مراد یہ ہے کہ ان میں باہم اس قدر دوری واقع ہو کہ عادتاً ان کی رؤیت میں ایک دن کا فرق ہوتا ہے۔ ایک شہر میں ایک دن پہلے چاند نظر آتا ہے اور دوسرے میں ایک دن کے بعد۔ ان بلاد بعیدہ میں اگر ایک کی رؤیت دوسرے کے لئے لازم کردی جائے تو مہینہ کسی جگہ ۲۸ دن کا رہ جائے گا اور کسی جگہ ۳۰ دن کا قرار پائے گا۔ حضرت عبداللہ ابن عباس « کی روایت سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

4 بلاد قریبہ وہ شہر ہیں جن کی رؤیت میں عادۃ ایک دن کا فرق نہیں پڑتا۔ فقہاء ایک ماہ کی مسافت کی دوری کو جو تقریباً ۵۰۰ یا ۶۰۰ میل ہوتا ہے، بلاد بعیدہ قرار دیتے ہیں اور اس سے کم کو بلاد قریبہ، مجلس اس سلسلہ میں ایک ایسے چارٹ کی ضرورت سمجھتی ہے جس سے معلوم ہوجائے کہ مطلع کتنی مسافت پر بدلتا ہے اور کن کن ملکوں کا مطلع ایک ہے؟

5 ہندوستان و پاکستان کے بیشتر حصوں اور بعض قریبی ملکوں مثلاً نیپال وغیرہ کا مطلع ایک ہے۔ علماء ہند و پاک کا عمل ہمیشہ اسی پر رہا ہے اور غالباً تجربہ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ان ملکوں کے شہروں میں اس قدر بعد مسافت نہیں ہے کہ مہینہ میں ایک دن کا فرق پڑتا ہو۔ اس بنیاد پر ان دونوں ملکوں میں جہاں بھی چاند دیکھا جائے، شرعی ثبوت کے بعد اس کا ماننا ان دونوں ملکوں کے تمام اہل شہر پر لازم ہوگا۔

6 مصر اور حجاز جیسے دور دراز ملکوں کا مطلع ہند و پاک کے مطلع سے علیحدہ ہے۔ یہاں کی رؤیت ان ملکوں کے لئے اور ان ملکوں کی رؤیت یہاں کے لئے ہر حالت میں لازم اور قابل قبول نہیں ہے؛ اس لئے کہ ان میں اور ہند و پاک میں اتنی دوری ہے کہ عموماً ایک دن کا فرق ان میں واقع ہوجاتا ہے اور بعض اوقات اس سے بھی زیادہ۔

نقار خانۂ علم میں ایک طوطی کی آواز

رؤیت ہلال کے مسئلہ میں آئے دن دین اور علماء دین کی جو بے آبروئی ہوتی ہے اور پورے ملک میں مسلمانوں کے درمیان جو اختلاف و انتشار رونما ہوتا ہے، واقعہ ہے کہ وہ حساس اور دردمند لوگوں کے لئے نہایت تکلیف دہ ہے، معلوم نہیں کتنی کانفرنسیں اور نشستیں اور کتنے جلسے اور سمینار ہیں کہ اس موضوع پر ہوچکے ہیں، مگر عملاً ہنوز روز اول ہے!

حقیقت یہ ہے کہ اس کا حل سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ مسلمانوں کی تمام جماعتیں، مکاتب فکر ادارے اور مسلمانوں میں با اثر شخصیتیں فروعی اختلافات سے پرے اٹھ کر جمع ہوں اور مرکزی سطح پر ایک رؤیت ہلال کمیٹی کی

تشکیل دیں اور ہر ریاست میں اس کی شاخیں مقرر کریں، پھر یہی کمیٹی رؤیت ہلال کا فیصلہ کرے اور ریڈیو سے اس کا اعلان ہو جائے، اس طرح امت ایک بڑے اختلاف سے بچ سکے گی، اور خدا کی شریعت علماء کے باہمی تنافس سے ہونے والی بے آبروئی اور اس کی بناء پر خدا بیزار اور دین بیگانوں کے طعنہ وتشنیع سے محفوظ رہ سکے گی۔

مسلمانوں کی وحدت، انتشار سے حفاظت، دین وشریعت کی حرمت اور ہر طبقہ کے علماء اور ارباب حل وعقد کے وقار واعتبار کی برقراری کے لئے کیا علماء دین اور خادمین شریعت اتنی سی فراخ چشمی اور کشادہ قلبی کے لئے بھی تیار نہیں ہیں؟؟؟

%

زکوٰۃ......کچھ نئے مسائل

سوالنامہ

زکوٰۃ کس قسم کے اموال میں واجب ہے؟

وجوب زکوٰۃ کی وہ شرطیں جن کا تعلق محل زکوٰۃ یعنی اموال سے ہے۔

پہلی شرط ملک تام

ملک تام سے کیا مراد ہے؟ اس ذیل میں چند سوالات:

1 مال تجارت جس کی قیمت پیشگی ادا کردی گئی ہو، لیکن مال کی وصولی اب تک نہیں ہوسکی ہے، وہ قیمت جو ادا کی جاچکی اور وہ مال جو خریدار کے ملک میں آچکا، لیکن قبضہ میں نہیں آیا، اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

2 کرائے کی مد میں دی گئی پیشگی رقم یا ڈپوزٹ جو عقد اجارہ کے فسخ ہوجانے یا مدت پوری ہوجانے پر کرایہ دار کو واپس کیا جاتا ہے، اس نقد کی زکوٰۃ کس پر واجب ہوگی، کرایہ دار پر یا مالک مکان پر؟

3 جس مال کا کوئی مالک معین نہ ہو جیسے مدارس اور اداروں میں جمع ہونے والی رقم، ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

4 وہ مال جو کسی شخص کے قبضہ میں بطور حرام آتا ہے مثلاً رشوت کا مال، بینک کا سود وغیرہ، اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟

اگر یہ اموال حرام، حلال مال میں اس طرح مخلوط ہوگئے ہوں کہ ان میں باہم تمیز مشکل ہو، تو اس صورت میں ان مخلوط اموال میں وجوب زکوٰۃ کا کیا حکم ہے؟

5 دین کی زکوٰۃ کس پر واجب ہوگی، دائن پر جس کی ملک ہے لیکن قبضہ نہیں یا مدیون پر جس کے قبضہ وتصرف میں ہے لیکن اس کے ملک میں نہیں یا دین کی زکوٰۃ کسی پر واجب نہ ہوگی، کیا اگر مدیون باوجود قدرت کے دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کررہا ہو اور اس مال کو تجارت میں لگا کر استفادہ کررہا ہو، ایسی صورت میں اس مدیون پر زکوٰۃ واجب قرار دی جاسکتی ہے؟

وصولیابی کی امید اور ناامیدی کے اعتبار سے دین کی قسمیں اور وجوب زکوٰۃ کا حکم اور اگر زکوٰہ واجب ہوگی تو

کب اور وصولیابی کے بعد سابق کی زکوٰۃ بھی دینی ہوگی یا وصول ہونے کے بعد مستقبل کی زکوٰۃ واجب ہوگی؟

6 سرکاری محکموں اور مختلف پرائیویٹ کمپنیز میں جو لوگ ملازم ہیں ان کی ماہانہ یافت میں سے ایک حصہ کر کے ان کے محفوظ کھاتے میں جمع کر دیا جاتا ہے اور کچھ فی صد سرکار یا کمپنی اپنے ملازم کے مستقبل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنی طرف سے اس میں اضافہ کرتی ہے اور ریٹائرمنٹ کے وقت وہ پوری رقم ملازم کو دے دی جاتی ہے، دوران ملازمت بھی بعض خاص قواعد کی پابندی کرتے ہوئے ملازم کو اپنے اس محفوظ فنڈ سے کچھ حصہ نکالنے کا اختیار ہوتا ہے، بعض اوقات ہر دو قسم کی مذکورہ رقوم پر سرکار یا کمپنی انٹرسٹ کے نام سے بھی کچھ اضافہ جوڑ کر آخر میں وہ مجموعی رقم ملازمین کو ادا کرتی ہے، یہ رقم عام اصطلاح میں پراویڈنٹ فنڈ کہلاتی ہے۔

پراویڈنٹ فنڈ کی مذکورہ بالا رقوم پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ اگر ہوگی تو کب؟ اور اگر زکوٰۃ وصولیابی کے وقت واجب ہوگی تو سابق کی بھی واجب ہوگی یا آئندہ سال گذرنے پر؟

دوسری شرط نما..............................نما کی حقیقت اور اس کی صورتیں

تیسری شرط..............................حاجت اصلیہ سے فارغ ہونا

حاجت اصلیہ کی تعریف اور اس کا دائرہ

1 کیا حاجت اصلیہ کا تعین ہر دور اور ماحول میں اس کے اعتبار سے کیا جائے گا؟

چوتھی شرط..................دین سے محفوظ ہونا

کون سا دین مانع زکوٰۃ ہے؟ دین کی قسمیں اور ان کے احکام

1 دین طویل الاجل، آج کے دور میں زراعتی قرض Agricultural loan مکان کے لئے Building Construction loan اور اس طرح کے مختلف قرض سرکار اپنے شہریوں کو دیتی ہے، جن کے لئے ۵ سال سے لے کر ۳۰، ۴۰ سال کی طویل مدت مقرر کی جاتی ہے، اس مدت کے دوران قسط وار قرض کی ادائیگی واجب ہوتی ہے، اس قرض کی مقدار بھی عموماً بہت بڑی ہوتی ہے مثلاً زید نے اپنے کسی تجارتی کاروبار کے لئے پانچ کڑور روپئے قرض لئے جسے پچاس قسطوں میں ادا کرنا ہے یعنی سالانہ دس لاکھ روپئے ادا کرنا یا کسی شخص نے ٹریکٹر کی خریداری کے لئے ایک لاکھ روپیہ قرض لیا ہے جسے دس سال میں دس دس ہزار سالانہ کے لحاظ سے ادا کرنا ہے، ان صورتوں میں وجوب زکوٰۃ کے لئے اموال زکوٰۃ سے پورے قرض کو منہا کیا جائے گا یا سالانہ واجب الاداء قسط وضع کر کے باقی اموال پر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے گی؟

اسلام میں کن اموال میں زکوٰۃ واجب ہے؟ چند اور سوالات:

کمپنیز پر زکوٰۃ

کسی بھی کمپنی میں متعدد شرکاء ہوتے ہیں، اور اپنے اپنے حصہ کے مطابق اثاثے اور آمدنی کے مالک ہوتے ہیں، بعض ایسی صورتیں ہوسکتی ہیں جس میں کمپنی کا مجموعی اثاثہ اور مالیت کروڑوں روپے کو پہنچتا ہو جس میں نصاب و جوب زکوٰۃ موجود ہے، لیکن اس کے شرکاء اور حصہ داروں کی تعداد اتنی بڑی ہے کہ کمپنی کی مجموعی مالیت کی تقسیم حصہ داروں پر کی جائے تو ان میں سے کوئی بھی صاحب نصاب نہیں ہوتا یا کچھ لوگ صاحب نصاب نہیں ہوتے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وجوب زکوٰۃ میں کمپنی کی مجموعی مالیت کا اعتبار ہوگا یا ہر فرد کے انفرادی حصہ کا؟

ہیرے اور جواہرات

1 ہیرے اور جواہرات کی تجارت کی جاتی ہے، جو لوگ ہیرے اور جواہرات کی تجارت کرتے ہیں بہ ظاہر مال تجارت ہونے کی وجہ سے ان پر تو زکوٰۃ واجب ہوگی ہی، لیکن دوسرا سوال یہ ابھرتا ہے کہ جو لوگ انکم ٹیکس اور دیگر سرکاری قوانین کی زد سے بچنے کے لئے نقد روپیوں یا سونے چاندی کی صورت میں اپنے سرمائے کو محفوظ کرنے کے بجائے ہیرے، جواہرات لاکھوں روپے کے خرید کر محفوظ کر دیتے ہیں، ظاہر ہے کہ ہیرے جواہرات حوائج اصلیہ میں سے نہیں ہیں اور بڑی مالیت رکھتے ہیں، شرعاً ان پر زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ بعض اوقات خواتین محض تزئین و آرائش کے لئے ہیرے جواہرات استعمال کرتی ہیں، ان کا مقصد تمول نہیں ہوتا ہے، وجوب زکوٰۃ کے بارے میں ان کا کیا حکم ہوگا؟

اموال تجارت پر زکوٰۃ

سامان تجارت جو تاجر کے قبضہ میں ہے ادائیگی زکوٰۃ کے دن ان کی مالیت کا تعین کس نرخ سے کیا جائے، اپنی لاگت کے حساب سے کریں یا اس دن کی قوت خرید کا اعتبار کیا جائے، پھر یہ کہ تھوک کے بھاؤ کا اعتبار ہوگا یا پھٹکر فروختگی کا اعتبار ہوگا؟

جو لوگ اراضی کی خرید و فروخت کو ایک تجارتی کاروبار کے طور پر کرتے ہیں سال پورا ہونے پر نقد رقم کے علاوہ جو اراضی ان کی ملکیت میں ہیں وہ اراضی بھی اموال زکوٰۃ میں شمار ہوں گی؟ اور ان پر زکوٰۃ کا وجوب قوت خرید کے اعتبار سے ہوگا یا متوقع قیمت فروخت کا اعتبار ہوگا؟

شیئرز اور بونڈز کی زکوٰۃ

مختلف تجارتی کمپنیاں اپنے شیئرز فروخت کرتی ہیں یہ شرکت کی ایک صورت ہے، کمپنی قائم کرتے وقت کچھ اکائیاں طے کرلی جاتی ہیں، ہر یونٹ (اکائی) ایک شیئر ہوتا ہے اور اس کی ایک خاص قیمت ہوتی ہے، کمپنی جو کچھ منافع کمائے گی شیئرز ہولڈرز اس میں اپنے حصے کے تناسب سے نفع کے حقدار ہوں گے، شیئرز دراصل کسی، تجارتی کمپنی کے ایک خاص حصہ کی ملکیت ہے، واضح رہے کہ بعد کو ان شیئرز کی خرید و فروخت ہوتی ہے اور کمپنی کے نفع و نقصان اور اس کی ساکھ کے پیش نظر ان شیئرز کی قیمت گھٹتی اور بڑھتی ہے۔

پہلا سوال یہ ہے کہ ان شیئرز پر ایک تجارتی سرمایہ ہونے کی حیثیت سے زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے وقت ان شیئرز کی مالیت کا تعین ان کی بنیادی قیمت کو سامنے رکھ کر کیا جائے گا یا بہ وقت ادائے زکوٰۃ مارکیٹ میں اس کا جو نرخ ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا؟

بونڈز سے مراد یہ ہے کہ اکثر حکومتیں یا مختلف کمپنیز لوگوں سے قرضے مانگتی ہیں اور ان قرضوں کی واپسی کے لئے کچھ مدت (۵ سال، ۱۰ سال وغیرہ) مقرر کرتی ہیں اور کچھ شرح فی صد سود کا بھی اعلان کرتی ہیں اور بہ طور ثبوت قرض دہندہ کو سرٹیفکٹ ایشو کرتی ہیں وہی بونڈ ہے، سوال یہاں پر صرف اتنا ہے کہ جو کچھ سود کے نام پر دیا جاتا ہے اس کی حرمت میں تو کوئی شبہ نہیں قرض دہندہ نے جو سرمایہ بونڈز پر لگایا ہے اس کی زکوٰۃ اسے ادا کرنی ہوگی یا نہیں؟ اور اگر ادا کرنی ہوگی تو سال بہ سال یا بونڈ کے کیش کرانے کے وقت، سبھی گذرے ہوئے برسوں کی یا صرف آئندہ کی؟

سامان تجارت پر قبضہ سے پہلے زکوٰۃ؟

1 ایسا سامان جو خرید کیا جا چکا ہو لیکن ابھی قبضہ میں نہیں آیا ہو، بعض فقہاء کے نزدیک اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہے، لیکن اکثر مشائخ عراق نے اس میں زکوٰۃ واجب قرار نہیں دی ہے۔ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

''أما المشترى قبل القبض فقد قال عامة مشائخ العراق إنه لايكون نصابا قبل القبض عندهم جميعا قال غيرهم من المشائخ هو على الخلاف الذى ذكر نا فى الثمن قال بعضهم هو نصاب قبل القبض بلا خلاف.'' 1

D: ''خرید کی ہوئی شئ جس پر ابھی قبضہ نہیں کیا ہو، تو اکثر مشائخ عراق نے نقل کیا ہے کہ وہ قبضہ سے پہلے ان حضرات کے نزدیک نصاب نہیں ہوگا، دوسرے مشائخ کہتے ہیں کہ اس میں بھی وہی اختلاف ہے جو ثمن کے سلسلہ میں مذکور ہوا۔ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ مبیع قبضہ سے پہلے بھی بالاتفاق

q تاتارخانیہ: ۲ ۳۰۳

نصاب ہے۔''

علامہ حصکفی Ã نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے کہ تجارت کے لئے خرید کردہ سامان پر قبضہ سے پہلے زکوٰۃ نہیں۔

''و لا فیما إشتراہ تجارۃ قبل قبضہ.'' 1

اس لئے اس حقیر کی رائے ہے کہ ایسے مال تجارت کی زکوٰۃ خریدار پر واجب نہیں کہ خریدے ہوئے، مال پر گو اس کی ملکیت قائم ہے، لیکن قبضہ ثابت نہیں، امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد È تینوں اس بات پر متفق ہیں کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے ملک مطلق شرط ہے اور ملک مطلق کے لئے ملک رقبہ (اصلی شی کا مالک ہونا) اور قبضہ دونوں ضروری ہے:

''ومنھا الملک المطلق وھو ان یکون ملکاً لہ رقبۃً ویدًاوھذا قول اصحابنا الثلاثۃ'' 2

البتہ فقہاء شوافع کے نزدیک چوں کہ زکوٰۃ کے واجب ہونے کے لئے قبضہ ضروری نہیں۔3 اس لئے اس صورت میں ان کے یہاں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

پیشگی کرایہ اور ڈپازٹ کی زکوٰۃ

2 کرایہ کے مد میں جو رقم پیشگی طور پر ادا کی جائے، ظاہر ہے کہ وہ ''اجرت معجلہ'' ہے اور اس پر مالک مکان کی ملکیت قائم ہوگئی، اس لئے اس کی زکوٰۃ مالک مکان کو ادا کرنی چاہئے۔ ابن ہمام Ã لکھتے ہیں:

''وأما زکوٰۃ الأجرۃ المعجّلۃ عن سنین فی الإجارۃ الطویلۃ التی یفعلھا بعض الناس عقوداً ویشترط طون الخیار ثلاثۃ أیام فی رأس کل شھر فتجب علی الآجر لانہ ملکھا بالقبض.'' 4

D: ''طویل اجارہ جس کا معاملہ بعض لوگ کرتے ہیں اور ہر ماہ کے شروع میں تین دنوں کے لئے خیار شرط کرلیتے ہیں، میں چند سال کی اجرت پیشگی ادا کردی جائے تو اس کی زکوٰۃ مالک پر واجب ہوگی، اس لئے کہ قبضہ کرکے وہ اس کا مالک ہوگیا ہے۔''

امام نووی Ã کا بیان ہے:

''و إن کان معہ أجرۃ دار لم یستوف المستا جر منفعتھا و حال علیھا الحول و

q در مختار علی ھامش الرد: ۲/۷ w بدائع الصنائع: ۲/۹ e حوالہ سابق r فتح القدیر: ۲/۱۲۱

جبت فیها الزکوٰة لأنه یملکها ملکاً تاماً.'' 1

D: ''اگر آجر کے پاس کرایۂ مکان ہو اور کرایہ دار نے ابھی مکان سے فائدہ نہ اٹھایا ہو، اس کرایہ پر سال بھی گزر گیا تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ آجر کو اس پر، ملکیت تامہ حاصل ہے۔''

لیکن جو مسئلہ لائق بحث وفکر ہے وہ یہ ہے کہ جو رقم مالک کے پاس بطور ضمانت اور ڈپازٹ کے رکھی جائے اس کا کیا حکم ہوگا؟ بعض فقہی جزئیات سے معلوم ہوتا ہے کہ مال مرہون پر قیاس کرتے ہوئے اس کی زکوٰۃ دونوں میں سے کسی پر واجب نہ ہو کہ مالک مکان کی اس پر ملکیت نہیں ہے اور کرایہ دار کا قبضہ نہیں ہے۔ چنانچہ شامی میں ہے:

''ولا فی مرهون ای لا علی المرتهن لعدم ملک رقبته ولا علی الراهن لعدم الید.'' 2

D: ''مال مرہون میں زکوٰۃ واجب نہیں، نہ مرتہن پر کہ وہ اس کا مالک نہیں، نہ راہن پر کہ اس کو قبضہ حاصل نہیں۔''

بیع بالوفاء میں علامہ شامی Ã کی رائے یہ ہے کہ خریدار پر زکوٰۃ واجب ہوگی، اس لئے کہ قیمت مکان کے عنوان سے جو رقم اس نے بائع کو سپرد کی ہے وہ اصل میں قرض ہے اور مکان کی حیثیت مبیع کی نہیں، بلکہ مال مرہون کی ہے:

''وینبغی لزومها علی المشتری فقط علی القول الذی علیه العمل الآن من ان بیع الوفاء منزل منزلة الرهن.'' 3

لیکن اسی بیع وفاء کے مسئلہ میں اکثر مشائخ کی رائے ہے کہ زکوٰۃ بائع کے ذمہ ہوگی نہ کہ خریدار کے۔4 جب بیع وفاء میں بائع کو مالک شمار کیا گیا ہے تو زیر بحث مسئلہ میں بھی مالک مکان کو اس رقم کا مالک سمجھا جانا چاہئے اور اسی پر زکوٰۃ واجب ہونی چاہئے۔

راقم سطور کے نزدیک یہی زیادہ صحیح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس رقم کو مال مرہون قرار دینا تو مشکل ہی ہے، اس لئے کہ مال مرہون امانات کے قبیل سے ہے اور امانات میں تصرف جائز نہیں اور اس پیشگی رقم میں مالکان تصرف کرتے ہیں لہٰذا اس کی حیثیت ''طویل الاجل دین'' کی ہے، دین کے بارے میں گو فقہاء نے زکوٰۃ کے ذیل میں لکھا ہے کہ وہ مدیون کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتی، لیکن یہ رائے محض حکماً ہے، حقیقتاً تو دین مدیون کی ملکیت میں آجاتا ہے، گویا مالک مکان اس ڈپازٹ کی رقم کا مالک ہوگیا، اب مسئلہ صرف اس قدر ہے کہ یہ دین اتنی مقدار مال میں زکوٰۃ کے لئے مانع ہوگا یا نہیں؟ تو راقم سطور کا خیال ہے کہ جیسے دین مہر کو فقہاء نے موجودہ عرف کی بنا پر وجوب زکوٰۃ

q شرح مهذب: ۲۳/۲ w ردالمحتار: ۱۸/۳ e ردالمحتار: ۱۷۷/۳ r حواله سابق

کے لئے مانع نہیں مانا ہے، اسی طرح اس دین کو بھی وجوب زکوٰۃ کے لئے مانع نہیں ہونا چاہئے اور دوسرے مال کے ساتھ مل کر اس پر زکوٰۃ واجب قرار دی جانی چاہئے، البتہ جس سال وہ اس رقم کو واپس کرے گا، اس سال اس کے مال میں سے اتنی مقدار پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی............زکوٰۃ کے سلسلہ میں شریعت کا عمومی مزاج بھی اسی کے حق میں ہے، صورت حال یہ ہے کہ مالک مکان اس مال میں نفع خیز تصرف کرتا ہے اور اپنی معاشی حیثیت میں اضافہ کرتا جاتا ہے اور اول تو اس رقم کی واپسی کے مواقع کم پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ایسے مواقع پیدا ہوئے تو مالک مکان کے لئے یہ بھی آسان ہوتا ہے کہ وہ کسی نئے کرایہ دار سے اس سے زیادہ ڈپازٹ کی رقم حاصل کر کے پہلے کرایہ دار کا قرض ادا کر دے۔ ان حالات میں اس طرح کے مسائل میں محض فقہی جزئیات پر قناعت کر کے کوئی رائے قائم کرنا غالباً صحیح نہیں ہوگا، بلکہ ضروری ہوگا کہ ان مسائل میں شریعت کے اصول وقواعد اور اس کے مجموعی مزاج و مذاق کو پیش نظر رکھا جائے، شریعت میں اموال زکوٰۃ میں زکوٰۃ کے واجب ہونے اور نہ ہونے کا اصل معیار یہ ہے کہ وہ مال نامی ہے یا نہیں؟ مال نامی سے مراد ایسا مال ہے جس میں افزائش ونمو کی جاسکے، غیر مقبوض مال پر اسی لئے زکوٰۃ واجب قرار نہیں دی جاتی کہ مالک اس سے یہ نفع اٹھانے سے قاصر ہوتا ہے۔

اب غور کیا جائے کہ صورت زیر بحث میں کرایہ دار عملاً اس سے یہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا، جب کہ مالک مکان افزائش معاش میں اس سے پورا پورا فائدہ اٹھاتا ہے اور اکثر اوقات اسی مقصد سے ڈپازٹ کی رقم حاصل کرتا ہے۔

ان حالات میں غرباء کو ان کے حق سے محروم رکھنا اور اس رقم سے ہر طرح کا معاشی فائدہ اٹھانے کے باوجود اس کو زکوٰۃ سے مستثنٰی قرار دینا شریعت کی رحمت عامہ اور اس کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ نظر نہیں آتا۔

مدارس اور اداروں کی املاک کا حکم

3 جس مال کا کوئی متعین مالک نہ ہو، بلکہ مدارس اور ادارے اس کے مالک ہوں، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، ملک العلماء کاسانی Ã کا بیان ہے:

''ولا تجب الزکوٰۃ فی سوائم الوقف والخیل المسبلة لعدم الملک و هذا لأن فی الزکوٰۃ تملیکاً والتملیک فی غیر الملک لا یتصور.'' 1

D: ''وقف کے مویشی اور وقف فی سبیل اللہ کے گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں کہ وہ اس کا مالک نہیں، کیوں کہ زکوٰۃ میں مالک بنایا جاتا ہے اور جس چیز کا خود ہی مالک نہ ہو، اس میں دوسرے کو مالک بنانے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔''

B —

مال حرام پر زکوٰۃ کا حکم

4 مال حرام کے سلسلہ میں اصل حکم تو یہ ہے کہ اگر اصحاب مال تک رسائی ممکن ہو تو ان کو واپس کر دیا جائے، یہ ممکن نہ ہو تو کل کا کل فقراء پر خرچ کر دیا جائے اور صدقہ کی نیت بھی نہ کی جائے کہ آپ § نے مال حرام کو صدقہ کا محل قرار نہیں دیا ہے۔ لا صدقة في غلول[1] حرام کو صدقہ نہ کیا ہو، لیکن وہ اس کی حلال کمائی سے ممتاز و مشخص ہو تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں کہ زکوٰۃ تو اس مال میں ہے جس کا وہ مالک ہو اور یہ شخص اس کا مالک ہی نہیں، لیکن اگر یہ حرام مال حلال کے ساتھ اس طرح خلط ملط ہو گیا کہ حساب و کتاب محفوظ نہیں رہا، حتیٰ کہ تمیز ممکن باقی نہیں رہی تو یہ گویا اس مال کا ''استہلاک'' ہے، استہلاک کی وجہ سے امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک وہ اس مال کا ضامن قرار پاتا ہے، اس لئے اس مال پر اب اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور جب وہ اس مال کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہے اب اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی۔ اس سلسلہ میں فقہاء کی تصریحات ملاحظہ ہوں:

''لو خلط السلطان المال المغصوب بماله ملكه فتجب الزكوٰة فيه ويورث عنه لأنّ الخلط استهلاک إذا لم يمكن تمييز عندأبي حنيفة. [3]

''لأن خلط دراهمه دراهم غيره عنده استهلاک إما علىٰ قولهما فلا ضمان فلا يثبت الملک.'' [4]

D: ''اگر سلطان نے مال مغصوب کو اپنے مال کے ساتھ ملا لیا تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا، اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور وراثت جاری ہوگی کیوں کہ اس طرح مخلوط کر دینا کہ تمیز باقی نہ رہے، امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک اس مال کو ہلاک کر دینا ہے۔''

D: ''کیوں کہ اپنے دراہم کو دوسرے دراہم کے ساتھ مخلوط کر دینا امام ابوحنیفہ کے نزدیک استہلاک ہے، صاحبین È کے قول پر چوں کہ وہ ضامن نہیں ہوتا اس لئے ملکیت بھی ثابت نہیں ہوتی۔''

شامی Ã ہی نے قہستانی کے حوالہ سے لکھا ہے:

''ولا زكوٰة في المغصوب و المملوک شراء فاسدا و المغصوب مالم يخلطه بغيره لعدم الملک.'' [1]

D: ''مال مغصوب میں اور ایسے مال میں کہ بیع فاسد کے ذریعہ اس کا مالک ہوا ہو، زکوٰۃ واجب نہیں مال مغصوب سے مراد وہ مال ہے جس کو دوسرے مال کے ساتھ مخلوط نہ کیا گیا ہو کہ وہ اس کی ملکیت ہی

q بدائع الصنائع: ۹/۲ w ترمذی e در مختار علی الرد: ۲۱۷/۳ r حوالہ سابق

میں نہیں ہے۔''

پس رشوت و بینک انٹرسٹ کا اگر حساب محفوظ نہ ہو اور تمیز دشوار ہو جائے تو اب اس کو شامل کر کے پورے مال کے مجموعہ پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

دیون کی زکوٰۃ

حنفیہ کے یہاں جن دیون کے وصول ہونے کی توقع ہو، ان کی تین قسمیں کی گئی ہیں، ایک صورت ایسے دین کی ہے جو کسی مال کے عوض میں واجب نہیں ہوتا، جیسے مہر وغیرہ، دین کی یہ صورت اس وقت زیر بحث نہیں ہے، مالی عوض کے طور پر واجب ہونے والے دیون کی دو قسمیں ہیں، ایک سامان تجارت کی قیمت اور اسی حکم میں قرض بھی ہے، اس کو ''دین قوی'' کہتے ہیں۔ اس مال کی زکوٰۃ دائن یعنی جس کا دین واجب ہے، اس پر واجب ہوتی ہے، البتہ اس کی زکوٰۃ مال پر قبضہ کے بعد واجب ہوگی اور گزرے ہوئے دنوں کی بھی زکوٰۃ دینی ہوگی۔

''أما القوی فهو الذی وجب بدلاً عن مال التجارة كثمن عرض التجارة من ثياب التجارة وعبيد التجارة أوغلة مال التجارة ولا خلاف فی وجوب الزكوٰة فيه.'' 2

D: ''دین قوی وہ ہے جو مال تجارت کے بدلے واجب ہو، جیسے سامان تجارت، پارچہ جات، غلام یا مال تجارت کی کمائی، اس میں زکوٰۃ واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔''

علامہ ابن ہمام Ã نے سامان تجارت کے ساتھ ''بدل قرض'' کا بھی صراحتاً ذکر کیا ہے۔[3] اصل میں سامان تجارت کا دین اس سامان کے بدل کا درجہ رکھتا ہے، اس طرح دین تجارت گویا سامان تجارت ہے اور سامان تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے، اس لئے زکوٰۃ واجب قرار دی جاتی ہے۔

دوسری صورت ان دیون کی ہے جو مال ہی کے عوض میں ہو، لیکن سامان تجارت کی قیمت یا قرض نہ ہو، جیسے استعمالی کپڑے، رہائشی مکان وغیرہ کی قیمت، یہ دین فقہاء کے یہاں ''دین وسط'' سے موسوم ہے۔ دائن کو گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ بھی ادا کرنی ہے لیکن دین پر قبضہ کے بعد اس میں اور دین قوی کے حکم میں مفتی بہ قول کے مطابق امام ابوحنیفہ Ã کے ہاں صرف اس قدر فرق کیا گیا ہے کہ دین قوی میں نصاب کے خمس (۱/۵) حصہ پر قبضہ ہو جائے تب ہی زکوٰۃ ادا کر دینی ہے اور دین وسط میں ایک پورے نصاب کے مقدار رقم حاصل ہو جائے تو زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ صاحبین È کے یہاں جوں جوں رقم ملتی جائے اس کی زکوٰۃ ادا کرتا جائے، مقدار کی قید نہیں۔[1]

q ردالمحتار: ۱۷۵/۳ w بدائع الصنائع: ۹۰/۲، المبسوط: ۱۹۵/۲، ردالمحتار: ۲۳۸/۳ e فتح القدير: ۱۲۳/۲

البتہ کاسانی Ã کے بقول امام ابوحنیفہ Ã کی صحیح تر روایت یہ ہے کہ دین وسط میں بھی گزشتہ دنوں کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی[2] تاہم اکثر کتب میں امام صاحب کی وہی رائے نقل کی گئی ہے، جو پہلے مذکور ہوئی، ظاہر ہے کہ صاحبین È کی رائے میں احتیاط بھی ہے اور زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے لئے سہولت بھی۔

اس طرح دین کی ان ہر دو صورتوں میں ''دائن''، یعنی صاحب دین ہی پر زکوٰۃ عائد کی گئی ہے۔

یہ صورتیں ان دیون کی ہیں جن کے وصول ہونے کی امید تھی، جن دیون کی وصولی متوقع نہ ہو، اگر اتفاق سے وصول ہو جائیں تو ان کے گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ بقول صاحب ہدایہ حضرت علی ؓ نے فرمایا ہے کہ ''مال ضمار'' میں زکوٰۃ نہیں ہے۔[3] ابن ہمام Ã نے حسن بصری اور عمر بن عبدالعزیز Ç سے بھی ایسے اموال پر زکوٰۃ واجب نہ ہونا نقل کیا ہے جن کی وصولی کی امید اٹھ چکی ہو۔[4]

ضمار کی مختلف صورتوں کے ذیل میں فقہاء نے دین قابل وصول اور نا قابلِ وصول کی صورتیں بھی واضح کی ہیں، چنانچہ ایسا مقروض جو قرض ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور اس کو قرض کا اقرار بھی ہو، اس کے ذمہ واجب الاداء دین کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ اگر وہ تنگ دست ہو اور فی الحال اس سے قرض کی واپسی کی امید نہ ہو، پھر بھی قول مشہور کے مطابق اس کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ لیکن حسن بن زیاد Ã کی رائے ہے کہ اس صورت میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، اس لئے کہ دائن اس مال سے نفع نہیں اٹھا پا رہا ہے۔

''ليس نصاباً لا نه لا ينتفع به'' [5]

نیز اگر مقروض ایسا دیوالیہ ہے کہ عدالت نے اس کو مفلس قرار دے دیا ہے تو ایسی صورت میں بھی امام محمد Ã کے نزدیک اس دین پر دائن کو زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔ امام ابوحنیفہ Ã کے یہاں چوں کہ کسی شخص سے دیوالیہ و مفلس ہونے کی وجہ سے تصرف کے اختیارات سلب نہیں کئے جا سکتے، اس لئے دین پر بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔[1] ہندوستان جیسے ملک میں جہاں کہ اسلامی عدالت کا نظام مفقود ہے اور ہے تو اس کا دائرۂ اثر محدود ہے، کسی شخص کے عملاً دیوالیہ ہو جانے پر ہی اس کے مفلس قرار پانے کی بنیاد ہے، گو فقہاء کے یہاں یہ صراحت موجود ہے کہ عدالت سے اس کا فیصلہ نہ ہو تو امام محمد Ã کے یہاں بھی اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی[2] مگر ظاہر ہے کہ یہ بات دارالاسلام کے حالات کو سامنے رکھ کر کہی گئی ہے۔

غور کیا جائے تو ان صورتوں میں امام محمد اور حسن بن زیاد Ç کی رائے شریعت کے مجموعی مزاج سے قریب ہیں، اس لئے کہ زکوٰۃ واجب ہونے میں اصل یہ ہے کہ مال نامی اور افزائش پذیر ہو، اور دیون چوں کہ مدیون

---

q ملاحظہ ہوں سابقہ حوالہ جات w بدائع: ۹۰/۲ e هداية مع الفتح: ۱۲۲/۲، نصب الراية: ۳۳۴/
r فتح القدير: ۲۳/۲ – ۱۲۲ t فتح القدير: ۱۲۳/۲

کے پاس رہنے کی وجہ سے دائن کے حق میں منجمد اور غیر نامی ہیں اس لئے قیاس تو یہ ہے کہ اس میں زکوٰۃ واجب ہی نہ ہو، چنانچہ مال ضمار کو اسی وجہ سے ہمارے یہاں زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔

جیسا کہ علامہ کاسانی Ã فرماتے ہیں:

''لأن المال إذالم یکن مقدور الإنتفاع بہ فی حق المالک لایکون المالک بہ غنیاً.'' 3

D: ''اس لئے کہ مال جب مالک کے حق میں ممکن الانتفاع نہ رہا ہو تو اس کی وجہ سے مالک غنی نہیں ہو سکتا۔''

البتہ فقراء کے حقوق اور نفع کی رعایت کرتے ہوئے اسے حکماً ''نامی'' تسلیم کیا گیا ہے، تب بھی ان مذکورہ صورتوں میں کہ دین کی وصولی کا امکان، تجربہ ہے کہ کم ہوتا ہے، دائن کے حق میں اس مال کو غیر نامی قرار دیا جانا چاہئے۔

اسی طرح مدیون دین سے انکاری ہو، لیکن دائن کے پاس ثبوت فراہم ہو، ایسی صورت میں بھی قول مشہور یہی ہے کہ دائن پر اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔4 لیکن عدالت کی پیروی میں جو سرگرانی ہے، غالباً فقہاء متاخرین کو اس کا تجربہ ہوا ہوگا، چنانچہ انہوں نے اس صورت میں بھی دائن کو زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا ہے، کیوں کہ گواہوں کو شہادت کے لئے تیار کرنا، پھر قاضی سے انصاف کی توقع مشکل ہے اور عدالت میں حاضری کی رسوائی ان سب سے سوا ہے۔5

اگر مدیون انکاری ہو اور ثبوت فراہم نہ ہو، تو اب حنفیہ متفق ہیں کہ اس دین پر زکوٰۃ نہیں، آئندہ اگر خلاف توقع دین وصول بھی ہو جائے تو اس پر زکوٰۃ نہیں۔1 بہرحال حاصل یہ ہے کہ وہ دین جو ضمار کے درجہ میں ہو، اس پر زکوٰۃ نہیں اور ضمار کی حقیقت کاسانی Ã کے الفاظ میں یوں ہے:

''المال الذی لاینتفع بہ مع قیام الملک.'' 2

D: ''وہ مال جس پر ملکیت قائم رہنے کے باوجود اس سے نفع نہیں اٹھایا جا سکتا۔''

ایسا شخص جو دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول سے کام لیتا ہو، فقہاء حنفیہ کی متداول تحریروں میں غالباً صراحۃً اس کا ذکر نہیں، فقہاء شوافع نے ایسے دین کو غصب کردہ مال کے حکم میں رکھا ہے، امام شافعی Ã کے قول قدیم کے مطابق ان کی زکوٰۃ دائن پر واجب نہیں، قول جدید کے مطابق واجب ہے۔ علامہ نووی Ã کا بیان ہے:

''إن تعذر استیفاء ہ لإعسار من علیہ أو جحودہ ولابینۃ أو مطلہ أوغیبتہ فھو کالمغصوب وفی وجوب الزکوٰۃ فیہ طرق..... والصحیح وجوبھا.'' 3

q ہدایۃ مع الفتح: ۱۶۸/۲ w بدائع الصنائع: ۸۹/۲ کتاب الزکوٰۃ e حوالۂ سابق

r ہدایہ مع الفتح: ۱۶۷/۲ t ملاحظہ ہو عنایہ علی ہامش الفتح، و فتح القدیر: ۱۲۴/۲

D: ''اگر دین کی وصولی مدیون کی تنگ دستی یا اس کے انکار اور گواہوں کی عدم فراہمی یا ٹال مٹول یا مدیون کی عدم موجودگی کی وجہ سے دشوار ہو جائے تو وہ مال مغصوب کے حکم میں ہے، اس میں زکوٰۃ واجب ہونے کے بارے میں مختلف اقوال ہیں...... صحیح یہ ہے کہ زکوٰۃ واجب ہوگی۔''

دراصل فقہاء شوافع کے ہاں عمومی طور پر دیون میں زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے دین کو مانع زکوٰۃ نہیں مانا گیا ہے۔ صاحب Ā ہدایہ کے حسب روایت مال ضمار میں بھی ان کے ہاں زکوٰۃ واجب ہے، حنفیہ کا عمومی نقطۂ نظر ان اموال کے متعلق جو مالک کے لئے نا قابل انتفاع ہو، یہ ہے کہ ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اگر نصاب زکوٰۃ پر سال گزرنے تک بھی وصول نہ ہو پائے اور اس کی وجہ باوجود مطالبہ وتقاضا کے محض مدیون کی پہلوتہی ہو، تو دائن پر اس سال اس مال کی زکوٰۃ واجب نہ ہونی چاہئے، اس سلسلہ میں فتاویٰ تاتارخانیہ کے ایک جزئیہ سے بھی روشنی پڑتی ہے:

''رجل له مال علىٰ وال من الولاة وهو يقربه الاانه لايعطيه ولايعتدى عليه؟ قال يطلبه بباب الخليفة فاذا طلب ولم يصل اليه فى سنة فلا زكوٰة عليه. ''[4]

D: ''ایک شخص کا والیان حکومت میں سے کسی پر دین ہو، اس کو دین کا اقرار بھی ہو لیکن دین ادا نہ کرتا ہو، نہ تعدی کرتا ہو، فقہاء کہتے ہیں کہ بارگاہ خلیفہ میں اس سے مطالبہ کرے اگر اب بھی دین وصول نہ ہو تو جس سال دین وصول نہ ہو پائے اس سال کی زکوٰۃ اس شخص پر واجب نہ ہوگی۔''

پراویڈنٹ فنڈ

پراویڈنٹ فنڈ کی رقم کا وہ حصہ جو تنخواہ سے کاٹ لیا جاتا ہے، اجرت ہے اس پر جو زائد رقم ملازمت کے اختتام پر دی جاتی ہے وہ انعام ہو یا اجرت، ملازم ابھی اس کا مالک نہیں، اس لئے اس پر گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ قابل بحث صرف فنڈ کا وہ حصہ ہے جو ملازمت کے درمیان تنخواہ سے کٹ کر جمع ہو۔

فقہاء کے یہاں اس میں اختلاف ہے کہ اجرت کا شمار کس قسم کے دین میں ہے؟ سرخسی Ā نے امام ابوحنیفہ Ā سے تینوں طرح کے اقوال نقل کئے ہیں۔ 1 دین قوی 2 دین وسط اور 3 دین ضعیف۔[1] تاہم ظاہر روایت یہی ہے کہ اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

جیسا کہ تاتارخانیہ میں ہے:

''أما الأجرة ففى ظاهر الرواية عن أبى حنيفة رحمه اللّٰه تعالىٰ هو نصاب قبل

q بدائع الصنائع: ۸۹/۲ w بدائع: ۸۸/۲ e شرح مہذب: ۲۱/۶ r تاتارخانیہ: ۳۰۴/۲

القبض لکن لا یلز مه الأداء مالم تقبض منه مائتی دراهم.'' 2

D: ''امام ابوحنیفہ Ā کی ظاہر روایت کے مطابق اجرت قبضہ سے پہلے ہی نصاب زکوٰۃ متصور ہوگی، لیکن جب تک پورے نصاب (۲۰۰ درہم) پر قبضہ نہ کرلے زکوٰۃ کی ادائیگی لازم نہ ہوگی۔''

تاہم دین قوی واوسط کی تعریف پر نظر کی جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ فقہاء کی ان عبارتوں میں اجرت سے ''غلام'' ہی کی اجرت مراد ہے، اس لئے کہ دین کی ان دونوں قسموں میں دین کے لئے مال کا عوض ہونا بنیادی اہمیت رکھتا ہے اور ظاہر ہے کہ غلام ہی کی خدمت حنفیہ کے یہاں مال کے درجہ میں ہے، اس طرح آزاد کی اجرت دین ضعیف قرار پاتی ہے، جس پر ملازمین کو ملکیت تو حاصل ہے، ''ید'' وقبضہ حاصل نہیں ہے، لہٰذا اس رقم پر گزرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہئے حضرت تھانوی Ā کے دو متعارض فتاویٰ میں بھی ان کے حسب ایماء مفتی محمد شفیع صاحب اور مفتی جمیل احمد صاحب Ç نے اسی کو ترجیح دیا ہے کہ اس رقم میں گزشتہ ایام کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔[3]

حاجت اصلیہ

حاجت اصلیہ کا تعلق دراصل انسان کی شخصی ضروریات سے ہے، ان شخصی ضروریات میں زمانہ ومقام اور اشخاص کے اعتبار سے تفاوت عین فطرت ہے، حاجت اصلیہ کی فقہاء نے جو تعریف کی ہے وہ اس طرح ہے:

''هی ما یدفع الهلاک عن الانسان تحقیقاً کالنفقة ودور السکنی وآلات الحرب والثیاب المحتاج إلیها لدفع الحر أو ألبرد اوتقدیرًا کالدین وکالات الحرفة وأثاث المنزل ودواب الرکوب وکتب العلم لأهلها.'' 1

D: ''حاجت اصلیہ وہ چیزیں ہیں جو انسان سے ہلاکت کو دور کردیں، یہ کبھی حقیقتاً ہوگا، جیسے نفقات، رہائشی مکانات، آلاتِ دفاع، ٹھنڈک اور گرمی سے بچنے کے لئے کپڑے، کبھی معناً وتقدیراً ہوگا جیسے دین، صنعتی آلات، مکان کا ضروری سامان، سواری کے جانور اور اہل علم کے لئے علمی کتابیں۔''

بہ ظاہر اس بات سے کہ ''حاجت اصلیہ سے وہ چیزیں مراد ہیں جن کے ذریعہ ہلاکت سے بچا جا سکے۔'' احساس ہوتا ہے کہ حاجت اصلیہ کا دائرہ بہت تنگ ہے، لیکن اوپر حاجت اصلیہ کے ذیل میں آنے والی جن اشیاء کا ذکر ہے ان سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ فقہاء کے یہاں اس کا دائرہ کس قدر وسیع ہے؟ انہوں نے ہلاکت جسمانی کی طرح ہلاکت معنوی کو بھی اسی زمرہ میں رکھا ہے، یہاں تک کہ اہل علم کے لئے کتابوں کو حاجت اصلیہ کا درجہ دیتے

q مبسوط: ۱۹۶/۲　w تاتارخانیه: ۳۰۲/۲، ۳۰۳　e امداد الفتاوی: ۴۸/۲ – ۴۴

ہوئے صراحت کی ہے کہ جہل ان کے لئے ہلاکت ہی کے درجہ میں ہے۔ ''فإن الجهل عندهم كالهلاك''

......علامہ کاسانی Ã نے حاجت اصلیہ کی توضیح کرتے ہوئے کہا ہے کہ سامان بقاء اس میں داخل ہے۔

''لأنه من ضرورات حاجة البقاء وقيام البدن.'' 3

D: ''اس لئے کہ وہ قیام جسم اور بقاء انسانی کی ضروریات میں سے ہے۔''

لیکن غیر علماء کے لئے علمی کتابوں کو حاجت اصلیہ میں شمار نہیں کیا گیا ہے۔ طحطاوی Ã کا بیان ہے:

''وكتب العلم لغير أهلها ليست من الحوائج الأصلية'' 4

غور کیا جائے کہ فقہاء نے پیشہ ورانہ آلات حرفہ، حفاظتی اسلحہ اور موسمی لحاظ سے سرد و گرم لباس، اہل علم کے لئے اس کے موضوع کے مطابق مطالعہ کی کتابیں، جن کو حاجت اصلیہ کے زمرہ میں رکھا ہے، کا تعلق شخصی احوال سے ہے، جس میں تفاوت اور فرق کا پایا جانا فطری بات ہے، یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ ضروریات زمانہ اور حالات کے لحاظ سے متغیر ہوتی رہیں گی، لباس و پوشاک کا معیار بدلے گا، سواری میں فرق ہوگا، رہائشی اور سکونتی مکان میں نقشہ اور سہولتوں کے لحاظ سے فرق واقع ہوگا اور یہ ساری چیزیں حاجت اصلیہ میں داخل ہوں گی ......البتہ یہ ضرور ہے کہ فقہاء نے ''حاجت اور تحسین وزینت'' کے درمیان جو فرق کیا، اس کا لحاظ رکھا جائے گا اور حرمت زکوٰۃ کا حکم متعین کرتے وقت اس کو ملحوظ رکھا جائے گا کہ زکوٰۃ کا مصرف فقراء ومساکین ہیں، پس حاجت اصلیہ کا دائرہ اتنا وسیع نہ ہو جائے کہ مرفہ الحال لوگ بھی مستحقین زکوٰۃ کی صف میں آجائیں۔

طویل الاجل ترقیاتی قرضے وجوب زکوٰۃ میں مانع ہیں یا نہیں؟

وہ شخص جو اپنی موجودہ مالیت کے اعتبار سے صاحب نصاب ہو، لیکن اس کے ساتھ ساتھ مدیون اور مقروض بھی ہو تو کیا یہ دین زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع ہوگا؟ اگر مانع ہو تو نصاب میں سے دین منہا کرنے کے بعد مقدار نصاب باقی نہ رہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی اور منہائی کے بعد بھی نصاب باقی رہ جائے تو اتنی مقدار زکوٰۃ سے مستثنیٰ ہوگی اور اگر دین زکوٰۃ میں مانع نہ ہو تو پھر پورے مال میں زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی؟

اس سلسلہ میں فقہاء کے دو گروہ ہیں، اکثر فقہاء نے دین کو زکوٰۃ کے لئے مانع تسلیم کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد È تو اس کے قائل ہیں ہی[1] ابراہیم نخعی Ã، سیّدنا عمر، حضرت عبداللہ بن عباس « اور حسن بصری Ã وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے[2] ائمہ اربعہ میں امام شافعی Ã کا قول جدید (جس پر فقہ شافعی میں فتویٰ ہے) یہ ہے کہ زکوٰۃ بہر حال تمام موجودہ اموال میں واجب ہوگی اور دین زکوٰۃ میں

q تاتار خانیہ: ۲/۲۹۷ w حوالہ سابق e بدائع الصنائع: ۲/۹۱ r طحطاوی علی مراقی الفلاح: ص ۳۸۹

مانع نہیں ہوگا۔[3] یہی رائے امام مالک Ã کے استاذ ربیعۃ الرائے اور امام ابوحنیفہ Ç کے استاذ حماد Ã کی بھی ہے[4] علامہ ابن حزم Ã نے بھی اپنے مخصوص مزاج کے مطابق بڑے شدومد سے اس نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔[5]

مانعین کی دلیلیں

پہلا گروہ جو دین کو زکوٰۃ کے لئے مانع قرار دیتا ہے، ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں:

1 حضرت عثمان غنی ؓ سے مروی ہے کہ آپ § نے فرمایا: یہ تمہارے زکوٰۃ ادا کرنے کا مہینہ ہے، پس جس کے ذمہ قرض باقی ہو، اسے چاہئے کہ پہلے دین ادا کردے پھر زکوٰۃ ادا کرے۔[6]

2 حضرت عبداللہ بن عمر « سے مروی ہے کہ کسی شخص کے پاس ہزار درہم ہوں اور کسی اور کے اس پر ہزار درہم واجب ہوں تو ایسے شخص پر زکوٰۃ نہیں۔[1]

3 آں حضور § نے اغنیاء (مال داروں) پر زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، یہ مضمون متعدد حدیثوں سے ثابت ہے اور جو شخص دین کی ادائیگی کا خود محتاج وضرورت مند ہو اور نادہندہ ہونے کے جرم میں قید وبند کی صعوبتوں سے بھی دوچار ہوسکتا ہو، اس کو کیوں کر غنی سمجھا جاسکتا ہے؟

4 مدیون ہونے کی وجہ سے گویا بہ قدرِ دین مال پر مالک کی ملکیت ہی قائم نہیں، ظاہر ہے جب مال پر ملکیت ہی نہ ہو تو اس مال کی زکوٰۃ کیوں کر واجب ہوگی؟

5 دین کی زکوٰۃ صاحب مال یعنی دین کے اصل مالک پر واجب قرار دی جاتی ہے تو اگر مدیون پر بھی زکوٰۃ واجب ہو تو ایک ہی مال پر دوہری زکوٰۃ عائد ہوجائے گی، حالاں کہ شریعت میں اس کی کوئی نظیر نہیں۔[2]

مثبتین کا نقطۂ نظر

جن لوگوں نے دین کے باوجود موجودہ مالیت کو دیکھتے ہوئے زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں زکوٰۃ کی فرضیت کا حکم عام ہے اور ہر اس شخص پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے جو نصاب زکوٰۃ کا مالک ہو، مدیون اور غیر مدیون کا کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، خود حنفیہ بھی پیداوار کی زکوٰۃ میں دین کو مانع نہیں مانتے۔[3] قریب قریب یہی بات علامہ ابن حزم Ã ظاہری نے بھی لکھی ہے۔[4] حقیقت یہ ہے کہ فقہاء شوافع نے زکوٰۃ

q المغنی: ۳۴۲/۲ w موسوعة فقه ابراهيم النخعی: ۵۲۴/۱، موسوعة فقه عمر: /۳۵۴، موسوعة فقه عبداللّٰه بن عباس: ۱۰/۲، موسوعة فقه الحسن البصری: ۴۷۳/۲ e شرح مهذب: ۲۱/۶ r المغنی: ۳۴۲/۲، مصنف ابن ابی شيبة: ۱۹۴/۳ t المحلی: ۲۲۰/۴ y مؤطا امام محمد: ۱۲۸، مصنف ابن ابی شيبه: ۱۹۴/۳، الاموال:

B

میں ٹیکس اور مؤنت کے پہلو کو غالب رکھا ہے، جمہور فقہاء نے عبادت کے پہلو کو غالب رکھا ہے کہ عبادات میں شریعت کا عمومی مزاج سہولت اور تسامح ہے، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے یہاں نابالغ اور مدیون کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں اور شوافع کے یہاں واجب ہے ان دونوں گروہوں کے دلائل سامنے رکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ دین کا زکوٰۃ میں مانع ہونا مزاج شریعت سے زیادہ قریب ہے، ابن رشد Ã کے الفاظ میں: ''الأشبه بغرض الشرع إسقاط الزکوٰۃ عن المدیون'' [5]

کون سے دیون مانع زکوٰۃ ہیں؟

جو لوگ دین کو زکوٰۃ میں مانع مانتے ہیں، ان کے یہاں بھی دین کی مختلف اقسام کی گئی ہیں اور احکام کی تفصیلات میں اختلاف پایا جاتا ہے:

1 اس پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ میں دین مانع نہ ہوگا۔[6]

2 مالکیہ نے اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ کے درمیان فرق کیا ہے کہ اموال ظاہرہ یعنی مویشی اور زمینی پیداوار میں دین مانع زکوٰۃ نہیں ہوگا، اموال باطنہ یعنی سونا چاندی اور سامان تجارت وغیرہ میں مانع ہوگا، یہی ایک روایت امام احمد Ã کی بھی ہے۔[1]

3 حنفیہ کے یہاں تفصیل یہ ہے کہ دین کی دو قسمیں ہیں: 1 ایک وہ جس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے ہو، یہ زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع ہوگا، جیسے کسی شی کی قیمت، اجرت و کرایہ، بیوی کا نفقہ نیز زکوٰۃ، عشر اور خراج جو گو اللہ کے لئے نکالا جاتا ہے، لیکن اس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے ہوتا ہے، 2 وہ دین جس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے نہ ہو، وہ زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع نہ ہوگا، جیسے نذر، کفارات اور حج۔[2] صدقۃ الفطر، قربانی اور حج کی مطلوبہ قربانی۔[3]

لیکن اصل میں جو مسئلہ زیر بحث ہے وہ یہ ہے کہ دین کے مانع زکوٰۃ ہونے میں دین حال (جلد ادا طلب) اور دین مؤجل (دیر سے ادا طلب) کے درمیان کچھ فرق ہے یا نہیں؟ عام طور پر متقدمین کا رجحان اسی طرف ہے کہ دین ہر صورت میں مانع زکوٰۃ ہے، فوری ادا طلب ہو یا دیر سے، لیکن مشائخ کا ایک گروہ شروع سے دین مؤجل کے مانع ہونے سے انکار کرتا ہے، خود امام کاسانی Ã کا بیان ہے: وقال بعض مشائخنا ان المؤجل لا یمنع لأنه غیر مطالب به عادة. [4]

۴۳۷

q المغنی: ۳۴۲/۲ w البحر الرائق: ۲۱۹/۲ e شرح مهذب r المحلی: ۲۲۰/۴ t بدایة المجتهد

B

علامہ ابن ہمام Ā کہتے ہیں:

"وهل يمنع الدين المؤجل كما يمنع المعجل؟ فى طريقة الشهيد لارواية فيه و إن قلنا: لا. فله وجه و إن قلنا: نعم. فله وجه، ولوكان عليه مهر لإمرأته وهو لا يريد أداءه لا يجعل مانعا من الزكوٰة ذكره فى التحفة عن بعضهم لانه لا يعده دينا ...... وقال بعضهم إن كان مؤجلا لايمنع لانه غير مطالب به عادة." 5

D: "کیا دین مؤجل بھی دین معجّل کی طرح مانع زکوٰۃ ہوگا؟ حاکم شہید کے طریق میں اس سلسلہ میں کوئی روایت موجود نہیں، اگر ہم کہیں کہ مانع ہوگا تو ایسا بھی ایک قول ہے اور اگر کہیں کہ مانع نہیں ہوگا تو ایک قول ایسا بھی ہے۔ بیوی کا مہر واجب ہو اور ادائیگی کا ارادہ نہ ہو تو زکوٰۃ سے مانع نہ ہوگا، تحفۃ الفقہاء میں بعض فقہاء سے ایسا ہی نقل کیا گیا ہے کیوں کہ اس کو دین شمار نہیں کرتے، اس لئے کہ عادۃً اس کا مطالبہ نہیں کیا جاتا۔"

علامہ شامی Ā نے دین مؤجل کے سلسلہ میں طحاوی Ā کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ Ā ایسے دین کو مانع زکوٰۃ نہیں مانتے تھے۔ نیز شامی نے قہستانی Ā سے بعض اہل علم کی یہ بات نقل کی ہے کہ صحیح یہی ہے کہ یہ دین زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مانع نہیں۔

"(قوله اَومؤجلا) عزاه فى المعراج إلى شرح الطحاوى وقال: وعن أبى حنيفة رحمه اللّٰه تعالٰى لايمنع وقال الصدر الشهيد: لارواية فيه ولكل من المنع وعدمه وجه، زادالقهستانى عن الجواهر والصحيح أنه غير مانع." 1

فتاویٰ تاتارخانیہ میں نجم الائمہ سرخکی Ā کے واسطہ سے ان مشائخ سے نقل کیا گیا ہے کہ دین مؤجل وجوب زکوٰۃ میں مانع نہیں ہے۔

"وذكر نجم الأئمة السرخكى عن مشائخه أنه لايمنع." 2

اور عورتوں کے مہر مؤجل کے سلسلہ میں بھی بعد کے مشائخ کا عام رجحان یہی رہا ہے کہ وہ وجوب زکوٰۃ میں مانع نہیں، اور بزدوی Ā نے اس رائے کی تحسین کرتے ہوئے کہا ہے۔ وأنه حسن. 3

فقہاء کی ان عبارات سے واضح ہے کہ مشائخ احناف میں ایک قابل لحاظ تعداد ان لوگوں کی ہے جو دین مؤجل

y ردالمحتار: ۱۷۶/۳، الثمر الدانی للقيروانی: ۳۳۴، المغنى: ۳۴۲/۲

q المغنى: ۳۴۲/۲ w خلاصة الفتاوىٰ: ۲۴۰/۱ e فتح القدير: ۱۱۸/۲، ردالمحتار: ۱۷۷/۳، بدائع الصنائع:

کو مانع زکوٰۃ نہیں مانتے ہیں، خود صاحب مذہب امام ابوحنیفہ Ā سے ایک روایت اس کے مطابق منقول ہے اور قہستانی Ā جیسے بلند پایہ فقیہ نے اس رائے کا صحیح و معتبر ہونا نقل کیا ہے۔

زیر بحث مسئلہ میں معتدل نقطۂ نظر

زکوٰۃ کے اس مسئلہ پر غور کرتے ہوئے ضروری ہے کہ فقہی جزئیات سے پرے اٹھ کر شریعت کے مقصد و منشاء اور احکام زکوٰۃ کی روح کو بھی ملحوظ رکھا جائے، ظاہر ہے کہ زکوٰۃ کے سلسلہ میں شریعت کی روح یہ ہے کہ انسان اپنے مال میں خدا کے واسطہ سے اس کے غریب بندوں کا حق بھی محسوس کرے اور غرباء پر خرچ کرے، اسی لئے فقہاء کے یہاں یہ قاعدہ مقرر ہے کہ جہاں وجوب اور عدم وجوب دونوں پہلو موجود ہوں، وہاں اس پہلو کو ترجیح دی جائے جس میں فقراء کو فائدہ ہوتا ہو......اب صورت حال یہ ہے کہ اس زمانہ میں تجارت اور کاروبار کے لئے ترقیاتی قرضوں کا رواج عام ہے جو طویل مدت میں اور آسان اقساط پر ادا طلب ہوتے ہیں۔ مقروض اس پیسہ سے بڑے بڑے معاشی فائدے حاصل کرتا ہے اور یہ رقم اس کے پاس جامد نہیں ہوتی بلکہ گردش میں رہتی ہے اور فقہاء کی زبان میں یہ بالفعل مال نامی کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن اگر اس دین کو زکوٰۃ سے مانع قرار دیا جائے تو فقراء ہمیشہ اپنے حق سے محروم رہیں گے، اس لئے جیسے متاخرین علماء نے بدلے ہوئے حالات کے پیش نظر عورتوں کے دین مہر کو زکوٰۃ میں مانع نہیں مانا ہے، یہ بات عین مناسب ہے کہ طویل مدتی استثماری دیون (ترقیاتی قرضوں) میں ہر سال کی ادا طلب قسط کو اس سال کی زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دیا جائے اور باقی مالیت پر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے، اس پر فقہاء کے اس جزئیہ سے بھی روشنی ملتی ہے جس میں بیوی کے نفقہ کے دین کو زکوٰۃ سے مانع نہیں مانا گیا ہے اور وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ نفقہ ایک ساتھ واجب نہیں ہوتا، بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے واجب ہوتا ہے۔

''لأنها تجب شيئا فشيئاً فتسقط إذا لم يو جد قضاء القاضي أو التراضي.'' 1

کمپنی پر زکوٰۃ

مشترک اموال پر زکوٰۃ صرف مویشیوں کی صورت میں حنفیہ کے سوا دوسرے فقہاء کے ہاں واجب ہوتی ہے۔ حنفیہ کے ہاں مویشیوں کا اشتراک بھی زکوٰۃ کے واجب ہونے میں مؤثر نہیں ہے۔

''قال أصحا بنا إذا كان النصاب بين خليطين لا تجب فيه الز كوٰة.'' 2

حصکفی Ā لکھتے ہیں:

۸٦/۲

"لاتجب الزكوٰة عندنا فی نصاب مشترک من سائمة و مال تجارة وان صحت الخلطة فيه باتحاد اسباب." 3

اس لئے کمپنی کے شرکاء کی انفرادی حالت کا اعتبار ہوگا، نہ کہ پوری کمپنی کا۔

ہیرے اور جواہرات

زکوٰۃ چوں کہ عبادات میں سے ہے اور نصوص نے زکوٰۃ کے اموال ومقادیر کی تعیین کی ہے، اس لئے ظاہر ہے کہ اس میں قیاس واجتہاد کو دخل نہیں، زمین سے نکلنے والی معدنیات میں صرف سونا اور چاندی ہی میں زکوٰۃ واجب ہے، دوسری دھاتیں کتنی ہی قیمتی کیوں نہ ہوں اگر تجارتی مقصد کے لئے جمع نہ کی گئی ہوں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں، ابواسحاق شیرازی Ã فرماتے ہیں:

"وان وجد شيئاً غير الذهب والفضة كالحديد والرصاص والفيروزج والبلور وغير هما لم تجب فيه الزكوٰة." 1

D: "اگر سونے، چاندی کے علاوہ کوئی اور دھات حاصل ہو، جیسے لوہا، سیسہ، فیروز اور بلّور تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں۔"

شارح نورالایضاح کا بیان ہے:

"ولا زكوٰة فی الجواهر واللاٰ لی إلا أن يتملكها بنية التجارة كسائر العروض" 2

D: "جواہر اور موتیوں میں زکوٰۃ نہیں، سوائے اس کے کہ بہ نیت تجارت اس کا مالک ہو، ایسی صورت میں دوسرے سامان تجارت کی طرح اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔"

فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"وأما اليواقيت واللاٰلی والجواهر فلا زكوٰة فيها و إن كانت حليا إلا أن تكون للتجارة." 3

D: "یاقوت، موتی اور جواہر میں زکوٰۃ نہیں گو وہ زیورات کی شکل میں ہوں، سوائے اس کے کہ تجارت کے لئے ہو۔"

ہاں! اگر تجارت کی نیت سے یہ معدنیات خریدی جائیں، تو اب سامان تجارت ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ واجب

r بدائع: ۸۴/۲ t فتح القدير: ۱۱۹/۲۔۱۲۰

q ردالمحتار: ۵/۲ w تاتار خانيه: ۲۹۲/۲ e هنديه: ۱۷۳/۱

ہوگی، اگر خرید کرتے وقت محض رقم کو محفوظ کر دینا مقصود تھا، بعد کو فروخت کر دے تو خیال ہوتا ہے کہ اب بھی اس کا شمار اموال زکوٰۃ میں نہیں ہوگا۔ طحطاوی Ã کی اس وضاحت سے اس سلسلہ میں روشنی حاصل کی جا سکتی ہے کہ:

''الأصل أن ماعدا الحجرين والسوائم إنما يزكىٰ بنية التجارة عند العقد فلو نوى التجارة بعد العقد أو إشترىٰ شيئا للقنية ناويا انه إذا وجد ربحا باعه لا زكاة عليه.'' 4

D: ''اصل یہ ہے کہ سونے چاندی اور مویشی کے علاوہ دوسری چیزوں میں اسی وقت زکوٰۃ ہوگی جب کہ معاملہ کرتے وقت تجارت کی نیت ہو، اگر معاملہ کے بعد تجارت کی نیت کی یا کوئی چیز برائے استعمال خریدی اور ارادہ ہو کہ نفع آ جائے تو بیچ دے گا، ایسی صورت میں بھی اس پر زکوٰۃ واجب نہیں۔''

اموال تجارت کی زکوٰۃ میں کس نرخ کا اعتبار ہوگا؟

سامان تجارت کی زکوٰۃ میں قیمت خرید کا اعتبار نہ ہوگا، بلکہ سامان کی موجودہ قیمت معتبر ہوگی، البتہ کس وقت کی قیمت معتبر ہوگی؟ اس میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ Ã کے نزدیک جس وقت مال پر سال گزرا اور زکوٰۃ واجب ہوئی اس وقت کی قیمت معتبر ہوگی۔ قاضی ابو یوسف اور امام محمد Ç کے نزدیک جس وقت زکوٰۃ ادا کر رہا ہے، اس وقت کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

''و إن أدىٰ من قيمته يعتبر يوم الوجوب وهو تمام الحول عند الإمام وقالا يوم الأداء لمصرفها.'' 1

D: ''اگر قیمت کے ذریعہ زکوٰۃ ادا کرے، تو امام ابو حنیفہ Ã کے نزدیک یوم وجوب یعنی اختتام سال کا اعتبار ہوگا، صاحبین È کے نزدیک اس دن کی قیمت کا جس دن مصرف زکوٰۃ میں اس کو ادا کرے۔''

فتاویٰ تاتارخانیہ میں ایک مثال سے اس مسئلہ کو واضح کیا گیا ہے:

''رجل له مائتا قفيز حنطة للتجارة حال عليها الحول و قيمتها مائتادرهم حتى وجبت عليها الزكوٰة فإن أدىٰ من عينها أدى ربع عشر عينها خمسة أقفزة حنطة و إن أدىٰ من قيمتها ربع عشر القيمة أدىٰ خمسة دراهم فإن لم يؤد

q بدائع: ۲/۸۵ـ۷، امداد الفتاویٰ: ۲/۹۸ فتاویٰ دار العلوم: ۶/۴۶

w تاتار خانیه: ۲/۲۹۷ e درمختار علی هامش الرد: ۲۳۵/۳

حتی تغیر سعر الحنطة إلى زيادة وصارت تساوى أربع مائة. فإن أدى من عين الحنطة أدىٰ ربع العشر خمسة أقفزة بالاتفاق و إن أدى من القيمة أدىٰ خمسة دراهم قيمتها يوم حولان الحول الذى هو يوم الوجوب عند أبى حنيفة و عندهما يؤدى عشرة دراهم قيمتها يوم الأداء.'' 2

D: ''ایک شخص کے پاس تجارت کے دوسوقفیز گیہوں ہوں، جس پر سال گزر جائے، اس کی قیمت دو سو درہم ہو تو، زکوٰۃ واجب ہوگئی، اگر خود گیہوں سے زکوٰۃ ادا کرے، تو چالیسواں حصہ یعنی پانچ قفیز ادا کرنا ہوگا اور اگر چالیسواں حصہ کی قیمت ادا کرنا چاہے، تو پانچ درہم ادا کرے گا اور اگر ادا نہ کر پائے یہاں تک کہ گیہوں کی قیمت بڑھ گئی اور چار سو درہم ہوگئی تو اگر خود گیہوں سے زکوٰۃ ادا کرنا چاہے تو بالاتفاق وہی پانچ قفیز ادا کرے گا اور اگر قیمت ادا کرنا چاہے تو امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک یوم وجوب یعنی جس دن سال تمام ہوا ہے اسی دن کی قیمت کے لحاظ سے پانچ درہم ادا کرے گا اور صاحبین È کے نزدیک ادائیگی زکوٰۃ کے دن کے اعتبار سے دس درہم۔''

امام شافعی Ã کے یہاں بھی قول صحیح وجدید اس سے قریب ہے۔ نووی Ã کا بیان ہے:

''فلو أخر إخراج الزكاة حتىٰ نقصت القيمة إلى مأة دراهم نظر إن كان ذلك قبل إمكان الاداء ..... لزمه على الجديد الصحيح درهمان ونصف ولو اخرا لإخراج فبلغت القيمة أربع مأة فإن كان قبل إمكان الأداء وقلنا هو شرط الوجوب لزمه على الجديد عشرة دراهم.'' 1

D: ''اگر زکوٰۃ کی ادائیگی میں اتنی تاخیر کی کہ قیمت گر گئی اور بجائے دوسو درہم کے سو درہم ہوگئی، تو دیکھا جائے گا اگر یہ اس سے پہلے ہوا کہ زکوٰۃ کی ادائیگی ممکن ہوتی تو قول جدید اور صحیح قول کے مطابق ڈھائی درہم (یعنی اسی قیمت کے لحاظ سے) زکوٰۃ واجب ہوگی، اور اگر زکوٰۃ ادا کرنے میں تاخیر کی، اور قیمت چار سو درھم ہوگئی، تو اگر قیمت میں یہ اضافہ اس سے پہلے ہوگیا کہ زکوٰۃ ادا کرنا ممکن ہو سکے اور ہم کہہ چکے ہیں کہ یہی وجوب ادائیگی کی شرط ہے، تو قول جدید کے مطابق اسے دس درہم ادا کرنے ہوں گے۔''

خیال ہوتا ہے کہ صاحبین کی رائے زیادہ قرین صواب ہے؛ اس لئے کہ زکوٰۃ میں اصلاً وہ شئ واجب ہوتی ہے جس کی زکوٰۃ ادا کر رہا ہے، قیمت وہ اس کے بدل اور عوض کے بطور ادا کرتا ہے، تو ضرور ہے کہ ادائیگی کے وقت وہ اتنی

q المهذب مع المجموع: ۱/۷۷　　w مراقى الفلاح مع حاشية الطحطاوى: ۳۹۱

رقم ادا کردے جس میں اس سامان کا بدل بننے کی صلاحیت موجود ہو، دوسرے فی زمانہ قیمت میں اتار کم ہی ہوتا ہے، قیمت میں اضافہ کی شرح زیادہ ہے تو ادائیگی کے وقت کی قیمت کا اعتبار کرنے کی صورت میں فقراء کے لئے زیادہ نفع کی توقع ہے اور یہ بجائے خود زکوٰۃ کے احکام میں ایک اہم وجہ ترجیح ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہ Ã سونے اور چاندی میں سے اس چیز کے ذریعہ اشیاء کی قیمت لگانے کو کہتے ہیں جن میں فقراء کے لئے نفع ہو۔

امام سرخسی Ã کہتے ہیں:

"لا بد فی اعتبار منفعة الفقراء عند التقویم لأداء الزکوٰة فیقومها بأنفع النقدین." 1

اب اگر تھوک سے فروخت کرنے والی دکان ہے تو ظاہر ہے کہ تھوک کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اور "ریٹیل سیل" کا کاروبار ہے تو اسی قیمت کا اعتبار ہوگا، دونوں طرح خرید وفروخت کرتا ہو تو "تقویم بالأنفع" کے اصول کو پیش نظر رکھتے ہوئے بھٹکر قیمت کے لحاظ سے زکوٰۃ ادا کرے .... جو اراضی، زمینوں کے تجارتی کاروبار کے مقصد سے لی جائیں وہ تجارتی سامان ہونے کی وجہ سے اموال زکوٰۃ میں شامل ہیں، ان کی موجودہ معروف قیمت کے اعتبار سے زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی، نہ کہ مستقبل میں متوقع قیمت کے لحاظ سے، اوپر فقہاء کی جو آراء ذکر کی گئی ہیں ان کا حاصل یہی ہے۔

شیئرز اور بونڈز کی زکوٰۃ

شیئرز کے سلسلہ میں یہ بات قابل توجہ ہے کہ کمپنی کا کام فقہی نقطۂ نظر سے تجارت اور خرید وفروخت کے ذیل میں آتا ہے یا اجارہ کے دائرہ میں؟ فقہاء کی تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ خود خرید وفروخت کے علاوہ اگر ایسی صنعت بھی ہو کہ اس کا اثر مصنوعات میں باقی رہتا ہو جیسے کپڑے کا رنگ، دباغت کا تیل اور مشینوں کی مرمت میں پرزوں کی تبدیلی وغیرہ، تو اس کا حکم بھی تجارت کا ہوگا اور ان اشیاء کا شمار بھی سامان تجارت میں کیا جائے گا؛ اس لئے ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

کاسانی Ã لکھتے ہیں:

"إن کان شیئاً یبقیٰ أثره فی المعمول فیه کالصبغ والزعفران والشحم الذی یدبغ به الجلد فإنه یکون مال التجارة." 2

D: "ایسی چیز جس کا اثر زیر عمل شئ میں باقی رہتا ہو جیسے رنگ، زعفران چمڑے کو دباغت دینے والی

e الفتاویٰ الهندیه: ۱/۱۸۰ r طحطاوی علی مراقی الفلاح: ص ۳۹۱

چربی، تو یہ مال تجارت شمار ہوگی۔''

کمپنی کے ایسے کاروبار جس میں مشینوں اور آلات کا استعمال اس طرح ہوتا ہو کہ یہ اپنی حالت پر باقی رہیں اور مصنوعات میں تیاری کے بعد ان کا اثر باقی نہ رہے، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

''وما لایبقیٰ له أثر في العین بحیث لا یریٰ کالصابون والأشنان فلا زکوٰة فیه. ''[3]

اسی حکم میں صنعتی آلات ہیں:

''وأما اٰلات الصناع و ظروف أمتعة التجارة لاتکون مال التجارة.''[1]

اسی طرح اجارہ پر مبنی کاروبار میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

''إذا اشتریٰ جوالق بعشرة آلاف دراهم لیؤاجرها من الناس فحال علیها الحول فلا زکوٰة فیها لأنه اشتراها للغلة لا للتجارة فإن کان في نیته أنه یبیعها آخرا فلا عبرة لهذا وکذالک الجواب في إبل الحمالین و حمر المکارین.''[2]

D: ''اگر دس ہزار درہم میں اونی گون خریدی کہ اس کو لوگوں کو کرایہ پر دے گا اور سال بھی گزر گیا تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں؛ اس لئے کہ اس نے اس کو آمدنی کے لئے خریدا ہے نہ کہ تجارت کے لئے، اگر اس کی یہ بھی نیت ہو کہ بعد میں اس کو فروخت کردے گا تو اس کا اعتبار نہیں، یہی حکم بار برداری اور سفر کے اونٹوں اور کرایہ کے گدھوں کا ہے۔''

لہٰذا جو کمپنی تجارتی کاروبار کرتی ہو اس کے حصص پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جو کمپنی اس دائرہ میں نہ آتی ہو، اس میں اصل لگایا ہوا سرمایہ تو سامان اجارہ کے حکم میں ہوگا اور اس کی قدر میں جو اضافہ ہوا ہے وہ نفع متصور ہوگا اور اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے گی، یہ تو شیئرز کی زکوٰۃ کے سلسلہ میں اصل حکم ہے، لیکن موجودہ زمانہ میں شیئرز کی خرید و فروخت ایک مستقل تجارت ہے، لوگ تجارت ہی کی نیت سے شیئرز خرید کرتے ہیں اور اس سے نفع اٹھاتے ہیں۔ اس لئے موجودہ تعامل کو دیکھتے ہوئے شیئرز مطلقاً مال تجارت کے حکم میں ہے، لہٰذا کمپنی خواہ تجارتی ہو یا صنعتی اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

جیسا کہ اموال تجارت کی زکوٰۃ کے ذیل میں مذکور ہوا، شیئرز میں اس کے موجودہ نرخ کا اعتبار ہوگا، جہاں تک باؤنڈز کی بات ہے تو اس کی حیثیت دین قوی کی ہے؛ اس لئے قرض کی وصولی کے بعد گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ بھی ادا کرنی ہوگی، سود کی شکل میں جو رقم حاصل ہو وہ تو حرام ہونے کی وجہ سے کل کی کل کو صدقہ کردینا واجب ہے، لیکن اگر اس شخص نے صدقہ نہ کیا ہو تو پھر اس کا حکم بھی زکوٰۃ کے باب میں دوسرے اموال حرام کا سا ہوگا، مال حلال کے ساتھ

q مراقی الفلاح: ۳۹۱، هندیه: ۱/۱۸۰ w تاتار خانیه: ۲/۲۴۲

اس طرح مل جائے کہ سودی رقم کا حساب بھی محفوظ نہ رہے تو امام ابوحنیفہ Ã کی رائے کے مطابق دوسرے اموال کے ساتھ ملا کر اس پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

هذا ما عندی و اللہ اعلم با لصو اب.

%

q شرح مهذب: ۲/۶۹

عشر وخراج سے متعلق کچھ نئے مسائل

''اسلامک فقہ اکیڈمی کے چھٹے فقہی سمینار منعقدہ ۳۱ر دسمبر ۹۳ء تا ۳ر جنوری ۹۴ء، جامعہ دارالسلام عمر آباد میں عشر وخراج سے متعلق نئے مسائل پر بحث ہوئی۔ اس سیمینار کا سوالنامہ پانچ محور پر مشتمل تھا۔ جن میں پہلا، چوتھا اور پانچواں محور اراضی ہند کی شرعی حیثیت اور عشر وخراج کی بابت ابھرنے والے جدید مسائل سے متعلق سوالات پر مشتمل تھے۔ یہ تحریر ان ہی سوالوں کے جواب ہیں۔

محور دوم وسوم ہندوستانی اراضی کے تاریخی اور قانونی جائزہ سے متعلق سوالات پر مبنی ہیں۔ اس تحریر میں اس پہلو کو موضوع بحث نہیں بنایا گیا ہے۔ جو لوگ اس کی تفصیل دیکھنا چاہیں وہ اکیڈمی کے ''مجلّہ فقہ اسلامی'' (نمبر: ٦، اول ودوم) کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔''

سوالنامہ

محور اول......عشر وخراج کی حقیقت

اسلام نے کن اراضی کو عشری قرار دیا اور کن کو خراجی؟ عشری اور خراجی زمینوں کے درمیان بنیادی فرق کیا ہے؟ اس سلسلہ میں کتاب وسنت، تعامل عہدِ صحابہ وتابعین اور فقہائے امت کے اجتہادات سے ہمیں کیا روشنی ملتی ہے؟

محور دوم......اراضی ہند کا تاریخی جائزہ

1 محمد Ā بن قاسم سے لے کر ہندوستان پر برطانوی تسلط سے پہلے تک ہندوستان کی مفتوحہ اراضی کے ساتھ مسلم فاتحین کا کیا معاملہ رہا، اس کا ایک تاریخی جائزہ، ان اراضی پر عشر لازم کیا گیا یا خراج، مفتوحہ اراضی مسلمانوں پر تقسیم کر دی گئی یا ان پر حسب سابق غیر مسلموں کا قبضہ باقی رکھ کر کوئی خاص قسم کا ٹیکس عائد کیا گیا ہے۔

2 انگریزوں کی عمل داری کے آغاز سے ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی کیا نوعیت رہی؟ ہندوستان کے مختلف صوبوں میں اگر اس سلسلہ میں مختلف رویہ اپنایا گیا تو اس کی وضاحت بھی مطلوب ہے۔

محور سوم......ہندوستان کی اراضی کا قانونی جائزہ

B

1 مغلیہ سلطنت کے زوال اور برطانوی تسلط کے آغاز سے لے کر ۱۹۴۷ء تک اراضی ہند کی نوعیت سے متعلق وقتاً فوقتاً جاری ہونے والے قوانین کا جائزہ، اس سلسلہ میں ہندوستان کے مختلف صوبوں میں ۱۹۴۷ء سے پہلے جاری ہونے والے قوانین کا علیحدہ علیحدہ تفصیلی جائزہ۔

2 قانون تنسیخ زمین داری کے بعد اراضی ہند کی نوعیت وحیثیت اور کاشت کاروں کے مالکانہ حقوق میں کیا تبدیلی آئی اور ہندوستان کے مختلف صوبوں اور آزادی کے بعد سے لے کر اب تک اراضی کے بارے میں جو دوررس قانونی تبدیلیاں آئیں۔ان کا ایک جائزہ۔

محور چہارم......اراضی ہند کی شرعی حیثیت کے بارے میں چند سوالات

1 ۱۹۴۷ء کی آزادی اور قانون تنسیخ زمین داری کے بعد ہندوستان کی زمینوں کا کیا حکم ہے؟ یہاں کی زمینیں عشری ہیں یا خراجی؟ اگر کچھ زمینیں عشری ہیں اور کچھ خراجی تو ان کی تفصیل کیا ہے؟ کس بنیاد پر کسی زمین کے عشری یا خراجی ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا؟

2 جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا متعین نہ ہو سکے ان کا کیا حکم ہے؟

3 کیا سرکار کو دی جانے والی مال گذاری خراج کے حکم میں داخل ہے؟

4 اگر ہندوستان کی کچھ زمینیں خراجی ہیں تو موجودہ ہندوستان میں مسلمان خراج کی ادائیگی کس شرح سے اور کس طرح کرے، کیا جس طرح عشر کی ادائیگی عبادت ہے اسی طرح مسلمان پر عائد ہونے کی صورت میں خراج کی ادائیگی بھی عبادت ہے؟

5 احکامِ عشر میں آب پاشی کی وجہ سے عشر، نصف عشر ہو جاتا ہے، کیا جدید طریق زراعت میں ہونے والے غیر معمولی اخراجات (کھاد، دوا وغیرہ) کی وجہ سے عشر کی مقدار میں کمی کی جا سکتی ہے؟ یا اصل پیداوار میں سے ان اخراجات کو منہا کرنے کے بعد عشر عائد کیا جائے؟

6 جن اراضی کی کاشت بٹائی کے طور پر ہوتی ہے ان میں عشر کس پر واجب ہے؟ مالک پر یا بٹائی دار پر یا دونوں پر؟ مالک اور بٹائی دار میں سے ایک مسلم اور ایک غیر مسلم ہو یا دونوں مسلم ہوں، ان دونوں میں عشر کا وجوب کس پر ہوگا؟

محور پنجم

1 کیا عشر کا وجوب پیداوار کی ہر مقدار پر ہے یا اس کے لئے کسی نصاب کا اعتبار ہوگا؟ اگر نصاب کا اعتبار ہوگا تو وہ نصاب کیا ہے؟

2 کیا زمین سے ہر پیدا ہونے والی چیز پر عشر واجب ہے، جیسے گھاس، بانس، درخت، جانوروں کے لئے اگایا

جانے والا چارہ وغیرہ یا زمین سے پیدا ہونے والی کچھ چیزیں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں؟ پانی میں کاشت کی جانے والی چیزوں مثلاً مکھانہ سنگھارا وغیرہ میں عشر واجب ہے یا نہیں؟

3 آج کل عام طور پر زراعتی اراضی پر تالاب کھود دیئے جاتے ہیں اور اس میں مچھلی کی کاشت کی جاتی ہے، مچھلی کی کاشت کو بہت نفع بخش تصور کیا جاتا ہے، کسان یہ سوچتا ہے کہ اگر ان اراضی پر گیہوں، دھان وغیرہ کی کاشت کرے تو اخراجات اور محنت زیادہ ہے اور منفعت کم، اس لئے اراضی کو مچھلی کی کاشت کے لئے تالاب بنا کر استعمال کرتا ہے، کبھی اس تالاب میں قدرتی پانی جمع ہوتا ہے اور کبھی بورنگ یا دوسرے ذرائع سے اس میں پانی پہنچایا جاتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ مچھلی کی اس کاشت کو زراعت میں داخل کر کے اس پر احکام عشر نافذ کئے جائیں گے یا اس پر زکوٰۃ اموال کا حکم جاری ہوگا؟

4 ریشم کے کیڑوں کی پرورش و پرداخت کے لئے شہتوت کے درخت لگائے جاتے ہیں، ان درختوں سے تو کوئی معتد بہ منفعت حاصل نہیں ہوتی، لیکن ریشم کی اس کاشت سے کاشت کاروں کو کافی نفع ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ ریشم کی اس کاشت پر عشر واجب ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں شرعی حکم کیا ہے؟

5 درختوں کی دو صورت ہوتی ہے یا تو وہ باغات ہوتے ہیں جن سے پھل حاصل کئے جاتے ہیں یا پھر وہ درخت ہوتے ہیں جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا بلکہ جلانے کے کام میں لاتے ہیں یا عمارت، فرنیچر وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں، ایسے درختوں کا شرعاً کیا حکم ہے؟

6 خضروات (سبزیاں) جو زیادہ دیر تک باقی نہیں رہتیں اور ان کی پیداوار میں تسلسل رہتا ہے، کچھ پھل توڑے جاتے ہیں، پھر دوسرے پھل نکل آتے ہیں، اس طرح کی کاشت کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک صورت تو ہوتی ہے کہ لوگ اپنے مکان کے گرد و پیش افتادہ اراضی میں یا اپنی چھتوں پر کچھ سبزیاں لگا لیتے ہیں، ہر دو صورت میں وجوب عشر کے بارے میں کیا حکم ہے؟

7 اراضی اوقاف کی پیداوار میں عشر واجب ہے یا نہیں، خصوصاً وقف علی الاولاد کی اراضی میں؟

جواب

محور اول......عشری وخراجی اراضی

جمہور فقہاء کے نزدیک مسلمانوں کی زمین میں عشری اور خراجی کی کوئی تفصیل نہیں۔ مسلمانوں کی تمام ہی اراضی میں عشر ضرور واجب ہوگا۔ یہاں تک کہ ایسا بھی ممکن ہے کہ کسی زمین میں خراج بھی واجب ہو اور اس کے ساتھ ساتھ عشر بھی، امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک عشر وخراج کا اجتماع نہیں ہوسکتا، اس لئے حنفیہ کے نزدیک عشری اور

B

خراجی زمین کی تقسیم کی جاتی ہے۔

جمہور کے دلائل

جمہور کے دلائل پر امام نووی Ã نے شرح مہذب میں تفصیل سے گفتگو کی ہے، جس کا خلاصہ اس طرح ہے:

1 عشر کے سلسلہ میں جتنی نصوص مروی ہیں وہ سب عام ہیں، اس میں عشری اور خراجی زمین کی کوئی تقسیم نہیں ہے۔

2 عشر و خراج کے وجوب کے اسباب الگ الگ ہیں، عشر کا تعلق زمین کی پیداوار سے ہے اور خراج کا تعلق خود زمین کی ملکیت سے، گویا عشر کا تعلق پیداوار کے حصول سے ہے اور خراج کا وجوب زمین سے انتفاع پر قدرت اور امکان سے۔ عشر کے مصارف وہی آٹھ مدات ہیں جو زکوۃ کے ہیں، جب کہ خراج کا مصرف فوجیوں، ملازمین اور ملک کے عام رفاہی کام ہیں۔ اس لئے یہ دو جداگانہ حقوق ہیں، پس مسلمانوں پر تو عشر بہر صورت واجب ہوگا، اگر خراجی زمین ہے تو عشر کے ساتھ خراج بھی واجب ہو جائے گا۔

3 عشر کا وجوب کتاب و سنت کی صریح نصوص سے ثابت ہے، جب کہ خراج کا وجوب اجتہاد و قیاس پر مبنی ہے، لہٰذا ایک اجتہادی حکم ایک منصوص حکم کے لئے کس طور پر مانع بن سکتا ہے؟

حنفیہ کے دلائل

حنفیہ کے نقطۂ نظر پر امام ابو بکر جصاص رازی اور امام سرخسی Ç نے تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ ان حضرات کے دلائل کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

1 حضرت عبداللہ ابن مسعود ؓ راوی ہیں کہ آپ § نے فرمایا: عشر و خراج ایک زمین میں جمع نہیں ہو سکتا...... اس سے معلوم ہوا کہ جس زمین میں خراج واجب ہو اس پر عشر عائد نہیں ہوگا۔

2 حضرت عمر ؓ نے بعض اسلام قبول کرنے والوں کے بارے میں لکھا کہ ان کی زمین ان کو دے دی جائے، وہ اس سے خراج ادا کرتے رہیں، پس حضرت عمر ؓ نے خراج کا حکم دیا، اگر عشر واجب ہوتا تو ضرور تھا کہ اس کا بھی حکم دیتے۔

3 حضرت عمر ؓ کے زمانہ میں عراق وغیرہ کی فتوحات کے بعد آپ نے خراج عائد فرمایا اور صحابہ نے بھی اس سے اتفاق کیا۔ پھر اس کے بعد عادل و انصاف پرور خلفاء بھی ہوئے اور ظالم و جابر فرماں روا بھی، اور بہت سے

q المبسوط: ۲/ ۱۹۱ w بدائع الصنائع: ۲/ ۹۰ e تاتارخانیہ: ۲/ ۲۴۰

مسلمان ان خراجی اراضی کے مالک بھی ہوئے لیکن کہیں یہ بات منقول نہیں کہ ان حضرات نے خراجی زمینوں پر عشر بھی وصول کیا ہو۔

4 خراج اصل میں کفر کی وجہ سے واجب ہوتا ہے یہ بزور قوت فتح کئے جانے والے علاقوں میں وہاں کے باشندوں کی سرزنش ہے جب کہ عشر ایک عبادت ہے جو نفس اور مال کی تطہیر اور اللہ کے شکر کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ پس دونوں کے وجوب کا مقصد ایک دوسرے کے بالکل مبائن اور برعکس ہے اور ایسی دو چیزوں کا اجتماع نہیں ہوسکتا۔[1]

حنفیہ کے یہاں عشری اراضی

حنفیہ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ ابتداءً کسی زمین کے عشری ہونے کی چار صورتیں ہیں:

1 کسی سرزمین کے لوگ از خود مسلمان ہو جائیں تو وہ اپنی زمین کے مالک باقی رہیں گے اور ان کی اراضی میں عشر واجب ہوگا، جیسے مدینہ طیبہ، یمن وغیرہ۔

2 کوئی علاقہ جنگ کے ذریعہ فتح ہوا اور اس کو مجاہدین کے درمیان تقسیم کردیا گیا، اب وہ بھی عشری ہوگی، اگر اس علاقہ میں کوئی افتادہ وغیرہ مزروعہ زمین ہو اور حکومت اسلامی کی اجازت سے قابل کاشت کرلی گئی تو اس میں بھی عشر واجب ہوگا۔

3 جزیرۃ العرب کا علاقہ جہاں کافروں کے رہنے کی اجازت نہیں وہ قیامت تک کے لئے عشری زمین شمار ہوگی[2] امام صاحب Ã نے حجاز، تہامہ، یمن، مکہ، طائف اور بادیہ کے پورے علاقہ کو ارض عرب قرار دیا ہے[3]

4 اگر آبادی میں کوئی مکان تھا اور اس کو باغ یا کھیت بنالیا گیا تو امام ابو یوسف Ã کے نزدیک اس کے عشری و خراجی ہونے کا مدار گردو پیش کی زمین کے عشری و خراجی ہونے پر ہوگا، اگر اس کے قرب و جوار کی زمینیں عشری ہیں تو عشر ہوگا، اور خراجی ہیں تو خراج۔ امام محمد اور امام ابو حنیفہ Ç کے نزدیک اس کا مدار پانی پر ہوگا، اگر قدرتی پانی چشمہ، کنواں، بڑے دریا اور ندیوں جیسے گنگا، جمنا وغیرہ سے زمین کو آبیار کیا جائے تو یہ زمین عشری سمجھی جائے گی، اور اگر حکومت کی بنائی ہوئی نہروں یا کسی کی شخصی نہر وغیرہ کا پانی ہو تو خراجی پانی سمجھا جائے گا، اور اگر یہ کھیت اس سے سیراب کیا جارہا ہو تو اس میں بھی خراج واجب ہوگا[1]

خراجی زمینیں

q بدائع: ۹۰/۲ w تاتار خانیہ: ۲۴۱/۲

q المجموع: ۵۴۹/۲

B —

کسی زمین کے خراجی ہونے کی بنیادی طور پر دو صورتیں ہیں:

1　مسلمانوں نے بزور قوت اس ملک کو فتح کیا ہو اور زمین کافروں ہی کے حوالہ کی ہو، وہ اس سے فائدہ اٹھائیں اور خراج ادا کریں، یہ زمین حنفیہ کے نزدیک ہمیشہ کے لئے خراجی ہو جائیگی بعد کو اس زمین کو اگر مسلمان خرید لیں تب بھی خراج اس میں واجب ہی رہے گا، البتہ دوسرے فقہاء کے نزدیک اگر اس زمین کو مسلمان خرید کر لیں یا خود وہ لوگ مسلمان ہو جائیں، اب خراج کے ساتھ عشر واجب ہوگا۔[2]

2　وہ علاقہ مسلمانوں کو صلح کے ذریعہ حاصل ہوا ہو، زمین کافروں ہی کے پاس رہنے دی جائے اور خراج کی ادائیگی طے پائے۔[3]

یہ تو ابتداء عشری اور خراجی ہونے کی صورتیں ہیں، بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ بعد کو چل کر عشری زمین خراجی اور خراجی زمین عشری ہو جاتی ہے، مثلاً کسی مسلمان نے اپنی زمین کسی غیر کے ہاتھ فروخت کی، اس کو خراج ادا کرنا پڑے گا۔

محورِ چہارم......اراضی ہند میں عشر و خراج کا مسئلہ

1　ہندوستان کی اراضی عام طور پر عشری ہیں، جو خراجی ہیں ان کا عشری یا خراجی ہونا مشکوک ہے اور احتیاط اسی میں ہے کہ عشر واجب قرار دیا جائے؛ اس لئے کہ ایک تو مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، دوسرے جمہور فقہاء کے نزدیک چوں کہ عشر و خراج کا ایک ہی زمین میں اجتماع ممکن ہے، اس سلسلہ میں ان کے پاس معقول دلائل بھی موجود ہیں۔[4] اس لئے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسلمان کی زمین میں عشر بہر حال واجب ہوتا ہے اس کا بھی یہی تقاضا ہے۔ تیسرے فقہائے احناف نے جہاں خراجی اراضی کو عشر سے مستثنیٰ قرار دیا ہے وہاں منشاء یہ ہے کہ ایک ہی زمین پر دوہرا وظیفہ عائد نہ ہو، اب کہ ہندوستان میں مسلم حکومت باقی نہیں رہی اور خراج عائد نہیں رہا عشر واجب قرار دینے میں دوہرے وظیفہ کا اجتماع نہیں ہوتا؛ اس لئے تمام ہی اراضی پر عشر واجب ہونا چاہئے۔

مولانا عبدالصمد رحمانی　Ã　نے اس موضوع پر بڑا عمدہ تجزیہ کیا ہے اور ہندوستانی اراضی کی کل تیرہ صورتیں کی ہیں۔ جن میں سے دس میں اصولاً عشر واجب ہوتا ہے اور تین میں احتیاطاً عشر کو واجب قرار دیا ہے۔ مولانا رحمانی کی چشم کشا عبارت نقل کی جاتی ہے:

''سب کو سامنے رکھ کر اگر مسلمانوں کی زمینوں پر غور کیا جائے تو حسب ذیل صورتیں نکلتی ہیں۔

1　بادشاہانِ اسلام کے وقت سے موروثی ہیں۔

q احکام القرآن للجصاص: ۳/۱۷. ۱۹، المبسوط: ۲/۲۰۸　　w کتاب الخراج لابی یوسف: ۶۹ حد

2 بادشاہانِ اسلام کے وقت سے موقوفہ ہیں۔

3 موروثی زمینیں ہیں مگر شاہی وقت سے نہیں، مگر یہ بھی نہیں معلوم کہ کیوں کر قبضہ میں آگئی ہیں۔

4 جو زمینیں مسلمانوں نے خریدی ہیں یا بہ طریق ہبہ یا بذریعہ وصیت ان کو ملی ہیں اور جس نے فروخت کیا یا ہبہ کیا یا وصیت کی اس نے بھی کسی مسلمان ہی سے حاصل کی تھی، اسی طرح برابر سلسلہ جاری رہا ہے۔

5 جو زمین مسلمانوں کے قبضہ میں مسلمانوں سے خرید و فروخت کے ذریعہ سے آئی ہے اور اوپر جا کر یہ معلوم ہوا کہ بادشاہِ اسلام نے دی ہے۔

6 مسلمانوں کے قبضہ میں وراثۃً یا خرید و فروحت کے ذریعہ سے ہے لیکن اوپر کا حال معلوم نہیں کہ پہلے کے لوگوں نے کس طرح حاصل کیا تھا؟

7 انگریزی حکومت نے بطور معافی اس زمین کو دیا جو پہلے کسی مسلمان کی ملکیت تھی۔

8 انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بہ طریق معافی زمین دی، مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ زمین پہلے کس کی تھی؟

9 مسلمانوں نے غیر مزروعہ زمین جو کسی کے قبضہ میں نہ تھی آباد کیا ہے اور وہ عشری زمین کے قریب ہے یا آسمانی و دریائی پانی یا اپنے کنویں سے سیراب ہوتی ہے۔

0 مسلمانوں نے اپنے سکونتی مکانات کو مزروعہ بنایا اور اس کی سیرابی عشری پانی سے ہوئی یا بنابر قول بعض کسی پانی سے سیراب ہوئی ہو۔

! مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدی ہے لیکن بیچنے والے نے غیر مسلم سے خرید کیا تھا۔

@ مسلمانوں نے غیر مسلم سے خرید کیا ہے۔

انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو وہ زمین بطور معافی دی جو کسی غیر مسلم کی ملکیت تھی۔

ان تیرہ صورتوں میں پہلی دس صورتوں میں سب زمینیں عشری ہیں اور اس میں حسب قاعدہ دسواں حصہ پیداوار کا واجب ہے، کیوں کہ ان تمام صورتوں میں خراجی ہونے کی کوئی علت پائی نہیں جاتی ہے اور صرف تین صورتیں ایسی ہیں کہ جن میں فقہاء احناف کے اصول سے وہ زمین خراجی ہے۔ یعنی بادشاہِ اسلام اگر ہوتا تو وہ تو مسلمانوں سے اس زمین کا خراج وصول کرتا۔ لیکن ان تمام تفصیلات سے ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی زمین کے خراجی ہونے کی بہت کم صورتیں ہیں اور ان کی تحقیق بھی نہایت مشکل ہے، اس لئے ظاہر حال کا لحاظ کر کے مسلمانوں کو احتیاط کے مسلک پر تمام زمینوں کی پیداوار میں عشر نکالنا چاہئے۔'' 1

مولانا کی یہ تحریر اپنے موضوع پر میرے خیال میں حرفِ آخر ہے!

B —

جن اراضی کا عشری وخراجی ہونا معلوم نہ ہو

2 جن اراضی کا عشری یا خراجی ہونا معلوم نہ ہو ان میں احتیاطاً عشر واجب قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہی ہے، اللہ تعالیٰ نے بلا قید واستثناء مسلمانوں کو تمام کھیتوں میں عشر کی ادائیگی کا حکم فرمایا ہے:

''وآتوا حقه يوم حصاده'' 2

D: ''کٹائی کے دن ان کا حق ادا کرو۔''

اس آیت میں اکثر مفسرین وفقہاء کے نزدیک عشر ہی مراد ہے۔[3] علامہ کاسانی Ã نے ایک مقام پر اس حقیقت کی طرف ان الفاظ میں توجہ دلائی ہے:

''الأراضی لاتخلوا عن مئونة إما العشر و إما الخراج والا بتداء بالعشر فی ارض المسلم أولیٰ لان فی العشر معنی العبادة وفی الخراج معنی الصغار.'' 4

D: ''زمین ''مئونت'' سے خالی نہیں ہوگی، یا تو عشر واجب ہوگا یا خراج؟ مسلمان کی زمین میں عشر سے آغاز بہتر ہے، اس لئے کہ عشر عبادت کے زمرہ میں ہے اور خراج میں ذلت کی بات ہے۔''

حصکفی Ã نے عشر کی بابت لکھا ہے:

''لانه اليق بالمسلم.'' 5

سرکاری مال گزاری اور خراج کا مصرف

3 خراج اصل میں وہ آمدنی ہے جو اسلامی حکومت غیر مسلموں کی ان اراضی سے لیتی ہے جو غیر مسلموں کی ملکیت میں ہے، یا اسلامی حکومت میں قائم ہونے کے بعد ان کی ملکیت میں تھی اور اس کا مقصد مملکت کی دفاعی تیاری میں مدد ہے، غرض یہ بنیادی طور پر غیر مسلموں سے ایک طرح کا دفاعی ٹیکس ہے۔

اس لئے ہندوستان جیسے ممالک میں خراج واجب نہیں ہونا چاہئے، اس کو تسلیم کرنے کے بعد مال گذاری کے خراج شمار کئے جانے اور نہ کئے جانے کا سوال ہی باقی نہیں رہتا، ویسے اس سے قطع نظر بھی مال گذاری چوں کہ ایک غیر مسلم مملکت لیتی ہے اور اس کو اعلاء کلمۃ اللہ کے مقصد کے لئے صرف نہیں کرتی، اس لئے اس کا شمار منجملہ خراج کے نہ ہوگا۔

ارض العشر من ارض الخراج e البحر الرائق: ۱۰۴/۵، بدائع الصنائع: ۱۷۶/۲

q بدائع الصنائع: ۱۷۷/۲ w البحر الرائق: ۱۰۹/۵ e بدائع الصنائع: ۱۷۷/۲ r دیکھئے: المغنی: ۳۱۲/۲

غیر اسلامی ممالک میں خراج

4 غیر اسلامی ممالک میں مسلمانوں پر خراج واجب نہیں ہونا چاہئے؛ اس لئے کہ خراج دراصل ان مدات میں صرف کی جانے والی چیز ہے جو سرکاری نظم و نسق سے متعلق ہوں اور خصوصیت سے ملک کے دفاع اور سلامتی میں خراج کی آمدنی سے فائدہ اٹھایا جائے گا۔ چنانچہ حصکفی Ãمدخراج کے بارے میں ناقل ہیں کہ و ثـــــــا الشهــــــا حـــواه مـــقـــــاتنهیٰ اوجزہے کہ اگر کسی علاقہ پر باغیوں کا غلبہ ہو جائے اور جبرًا زکوٰۃ و خیرات وصول کرلیں اور ان کو متعینہ مصارف میں صرف نہ کریں تو زکوٰۃ دوبارہ ادا کرنی واجب ہے، لیکن خراج دوبارہ ادا نہیں کرنا پڑے گا، اس لئے کہ باغی بھی خراج کا مصرف بن سکتے ہیں، علامہ شامی Ãکے بقول

''أما الخرج فلا يفتون بإعادته لانهم مصارفه إذا هل البغى يقاتلون اهل الحرب والخراج حق المقاتلة.'' 2

D: ''خراج کی دوبارہ ادائیگی کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا کیوں کہ وہی اس کے مصرف ہیں اس لئے کہ باغی لوگ بھی اہل حرب سے جنگ کرتے ہیں اور خراج فوجیوں ہی کا حق ہے۔''

مولانا عبدالصمد رحمانی Ãنے اس مسئلہ کو امام محمد Ãسے نقل کیا ہے۔ امام محمد Ã لکھتے ہیں:

''إن أرض الخراج لايجب إلاعلىٰ من هو من أهل دارنا لانه حكم من احكام المسلمين و حكم المسلمين لايجرى إلاعلىٰ من هو من دارالاسلام.'' 3

D: ''زمین کا خراج اسی شخص پر واجب ہوتا ہے جو دارالاسلام کا رہنے والا ہو؛ اس لئے کہ یہ مسلمانوں کے احکام میں سے ہے اور مسلمانوں کا حکم اس شخص پر جاری ہوتا ہے جو دارالاسلام میں ہو۔''

ہاں اگر کوئی شہر ہو تو غیر مسلم حکمرانوں کے زیر نگیں، لیکن انہیں کی طرف سے کسی مسلمان کو اس کا والی مقرر کیا گیا ہو، تو علامہ شامی Ã کا بیان ہے کہ وہ مسلمان والی جہاں دوسرے فرائض انجام دے گا، خراج بھی وصول کرے گا؛ اس لئے کہ اس کو وہاں کے عوام پر استیلاء حاصل ہے۔

''لاستيلاء المسلم عليهم.'' 1

پس صحیح یہی ہے کہ ہندوستان میں خراج واجب نہیں کہ نہ یہاں اسلامی حکومت ہے اور نہ مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہے۔

q کتاب العشر والزکوٰۃ: ۵۸. ۱۲۰ w الانعام: ۱۴۱ e بدائع الصنائع: ۲/ ۱۶۹

زراعت کے اخراجات

5 زمین سے پیداوار کے حصول پر جو اخراجات آتے ہیں اور جو موجودہ دور میں بعض اوقات کافی بڑھ جاتے ہیں، منہا نہیں کئے جائیں گے، اور نہ ان کی وجہ سے عشر کی شرح میں کوئی کمی عمل میں آئے گی، اس سلسلہ میں دو باتیں خصوصیت سے پیش نظر رکھنی چاہئیں:

1 رسول اللہ § نے قدرتی پانی سے سیرابی کی صورت میں ۱۰ر فیصد اور دوسری صورت میں ۵ر فیصد کی شرح مقرر کردی ہے، اگر اخراجات کا استثناء مقصود ہوتا تو اس فرق کی ضرورت نہیں تھی، بہر صورت ۱۰ر فیصد واجب ہوتا اور اخراجات کی منہائی کا حکم دے دیا جاتا، مگر دو ہی شرحوں کی تحدید اس بات کو بتلاتی ہے کہ عشر کے حکم میں شریعت نے بہ مقابلہ دوسرے اموال زکوٰۃ کے ایک گونہ تنگی رکھی ہے، اور اخراجات کی منہائی ملحوظ نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ کی اس صورت میں نہ مال پر سال گذرنے کی شرط ہے، نہ دیون و مطالبات سے فارغ ہونے کی، اور نہ حاجات اصلیہ کا استثناء ہے۔

2 کھاد وغیرہ کے اخراجات کو پانی کے مسئلہ پر قیاس نہ کرنا چاہئے۔ پانی سے زمین کی قوت کاشت نہیں بڑھتی ہے۔ کاشت اتنی ہی ہوتی ہے، جتنی بارش کے پانی سے ہوتی ہے، بخلاف کھاد وغیرہ کے، کہ اس سے زمین کی پیداواری صلاحیت بھی بڑھ جاتی ہے، اس لئے یہ پیداواری اضافہ بذات خود زائد اخراجات کا بدل ہے۔ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں تصریحات موجود ہیں، علامہ کاسانی Ã کا بیان ہے:

”ولا یحتسب لصاحب الأرض ما أنفق على الغلة من سقى أو عمارة أو أجر الحافظ أو اجر العمال أو نفقة البقر.“ 2

D: ”صاحب زمین کے لئے کاشت کے اخراجات یعنی آبیاری، آبادکاری، محافظ اور کام کرنے والوں کی اجرت یا بیل کے اخراجات کا حساب نہیں کیا جائے گا، یعنی اخراجات کا استثناء نہیں ہوگا۔“

علامہ شامی Ã لکھتے ہیں:

”یجب العشر فی الأول ونصفه فی الثانی بلا رفع أجرة العمال ونفقة البقر وکری الانهار وأجرة الحافظ ونحو ذلک.“ 1

D: ”پہلی صورت (قدرتی پانی سے سیرابی) میں عشر (دسواں حصہ) اور دوسری صورت میں اس کا نصف (بیسواں حصہ) اس طرح واجب ہوگا کہ کام کرنے والوں کی اجرت، جانور کا نفقہ، نہر سے پانی

r بدائع: ۲/۵۸/۱۷۶ t درمختار علی هامش الرد: ۲/۲۹۰، باب العشر والخراج والجزیة

لانے کے اخراجات اور نگرانی کی اجرت وغیرہ منہا نہیں کی جائے گی۔"

علامہ ابن ہمام Ã نے نقل کیا ہے کہ بعض حضرات کھیتی کے اخراجات کو مستثنیٰ کرنے کے قائل تھے، مگر غالبًا ایسے غیر معروف اور نا قابل ذکر لوگ تھے کہ ابن ہمام Ã نے ان کے تذکرہ کی بھی ضرورت محسوس نہیں کی۔ البتہ امام احمد Ã کے نزدیک اگر زراعت کے سلسلہ میں زارع مقروض ہو گیا ہے تو یہ دین منہا کر کے عشر وصول کیا جائے گا۔

"من استدان ماأنفق على زرعه واستدان ماأنفق على أهله احتسب ماأنفق علىٰ زرعه دون ماأنفق على اهله لانه من مئونة الزرع." 2

D: "کچھ قرض کھیتی کے مد میں لیا اور کچھ اہل وعیال کی ضروریات کے مد میں، تو کھیتی کے سلسلہ میں ہونے والے اخراجات کے قرض منہا کئے جائیں گے۔ اہل وعیال والے اخراجات کے قرض منہا نہ ہوں گے کیوں کہ عشر کھیتی سے متعلق ٹیکس ہے۔"

بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟

6 بٹائی کی صورت میں عشر کس پر واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں یہ اصول یاد رکھنا چاہئے کہ عشر واجب ہونے کا تعلق زمین کی ملکیت سے نہیں ہے بلکہ پیداوار کی ملکیت سے ہے۔ بقول کاسانی Ã:

"ليس بشرط لوجوب العشر وانما الشرط ملك الخارج." 3

زمین کا مالک ہونا عشر واجب ہونے کے لئے شرط نہیں، بلکہ پیداوار کا مالک ہونا شرط ہے۔

امام ابوحنیفہ Ã چوں کہ بٹائی داری کو نا جائز کہتے ہیں اور پیداوار کا مالک صاحب زمین کو اور عامل کو مروجہ مناسب اجرت (اجرت مثل) کا حق دار قرار دیتے ہیں، اس لئے امام صاحب Ã کے نزدیک مالک زمین ہی پر عشر واجب ہے۔ شوافع È کے نزدیک بیج مالک زمین کا ہے تو عشر مکمل طور پر مالک زمین پر عائد ہوگا اور بیج بٹائی دار کا ہے تو عشر اس پر واجب ہوگا:

"وجوزنا المخابرة فتجب الزكوة على العامل ولا شئ علىٰ صاحب الارض لان الحاصل له أجرة أرضه وحيث كان البذر من صاحب الارض وأعطى منه شيئًا للعامل لاشيء على العامل لانه أجرة عمله." 1

D: "ہم نے بٹائی داری کو جائز قرار دیا ہے لہٰذا زکوٰۃ بٹائی دار پر واجب ہوگی مالک زمین پر واجب

q درمختار علی هامش الرد: ۲۸۳/۳ w ردالمحتار: ۲۴/۲ e كتاب العشر و الزكوٰة: ص: ۱۵۱

نہیں ہوگی اس لئے کہ اس کو جو کچھ مل رہا ہے وہ زمین کا کرایہ ہے، اگر بیج مالک زمین کا ہو اور پیداوار میں سے کچھ کاشت کار کو دیا جائے تو کاشت کار پر کچھ واجب نہیں کہ یہ اس کے عمل کی اجرت ہے۔''

صاحبین È کی رائے حصکفی Ã وغیرہ نے نقل کی ہے کہ اگر بیج عامل کا ہو تو دونوں اپنے حصہ پیداوار کا عشر ادا کریں گے، اور اگر مالک زمین کا ہو تو وہی پورا عشر ادا کرے گا[2] مگر کاسانی Ã نے کوئی فرق نہیں کیا ہے اور بٹائی داری میں دونوں کو اپنے حصہ پیداوار کا ذمہ دار بتایا ہے:

''ولو دفعها مزارعة فأما على مذهبهما فالمزارعة جائزة والعشر يجب في الخارج والخارج بينهما فيجب العشر عليهما.'' [3]

D: ''اگر بٹائی پر زمین دی تو صاحبین È کے مذہب پر بٹائی داری جائز ہے، پیداوار میں عشر واجب ہوتا ہے اور پیداوار دونوں میں تقسیم ہوگی لہٰذا دونوں پر عشر واجب ہوگا۔''

شامی Ã کا رجحان بھی اسی طرف ہے اور انہوں نے فقہ حنفی کی اکثر کتابوں کو اسی کا ہمنوا بتایا ہے اور یہی اس سے مطابقت بھی رکھتا ہے جس کے مطابق عشر کے وجوب کو زمین کی ملکیت سے متعلق نہیں کیا گیا ہے بلکہ زمین کی پیداوار سے مربوط رکھا گیا ہے۔ پس اگر مالک اور کاشت کار میں سے ایک مسلمان اور دوسرا غیر مسلم ہو تو مسلمان کو اپنے حصہ پیداوار میں عشر ادا کرنا ہوگا۔ چنانچہ عالمگیری میں ہے:

''ولو أعارها من مسلم فزرعها فالعشر على المستعير ولو أعارها من كافر فالعشر على المعير عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما على الكافر.'' [4]

D: ''اگر کسی مسلمان کو عاریت پر زمین دی اور اس نے اس میں کاشت کی تو عاریت پر حاصل کرنے والے پر عشر واجب ہوگا اور اگر کافر کو عاریت پر دی تو امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک عاریت پر دینے والا مسلمان عشر دے گا اور امام ابو یوسف اور امام محمد Ç کے نزدیک عاریت پر لینے والے کافر پر۔''

گویا صاحبین کے نزدیک مسلمان پر عشر اسی وقت واجب ہے جب کہ اس نے زمین سے فائدہ اٹھایا ہو، اگر پیداوار کافر کو حاصل ہو رہی ہو تو مسلمان پر عشر نہیں۔ یہی قول تقاضۂ عدل سے قریب ہے۔ رہ گیا اس صورت میں غیر مسلموں پر عشر کا واجب قرار دینا، تو یہ حکم ظاہر ہے کہ دارالاسلام کے لئے ہے۔ وہاں ان سے بطور خراج عشر کی مقدار غلہ لیا جائے گا۔ ہندوستان اور اس جیسے ممالک کے لئے یہ حکم نہیں۔

---

q ردالمحتار: ۲۷۷/۳، ط: پاکستان w بدائع: ۶۲/۲ کتاب الزکوٰۃ

q ردالمحتار: ۲۶۹/۲ باب العشر w المغنی: ۳۱۳/۲ e بدائع: ۵۶/۲

محورِ پنجم ...... عشر کا نصاب

1 امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک جس طرح اموالِ عشر میں عموم ہے اسی طرح عشر واجب ہونے کے لئے پیداوار کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، پیداوار تھوڑی ہو یا زیادہ، عشر واجب ہوگا۔

''فی قلیل ما اخرجته الأرض و کثیره العشر .'' 1

مگر خود امام صاحب Ã کے تلامذہ امام ابو یوسف اور امام محمد Ç کو اس رائے سے اختلاف ہے، ان حضرات کے نزدیک عشر اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ پیداوار پانچ وسق کی مقدار کو پہنچ جائے، یعنی ان کے نزدیک پانچ وسق پیداوار نصاب زکوٰۃ ہے۔2

دوسرے فقہاء، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے، یہاں تک کہ ابن قدامہ Ã کہتے ہیں کہ سوائے امام ابوحنیفہ اور مجاہد Ç کے تمام ہی علماء اس مسئلہ میں متفق ہیں اور پانچ وسق سے کم میں عشر واجب قرار نہیں دیتے۔3 حنفیہ یہی کہتے ہیں کہ حضور § نے مطلق زمینی پیداوار میں زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، کسی خاص مقدار کی قید نہیں لگائی ہے۔ جمہور ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں پانچ وسق پیداوار ہی پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے۔ امام بخاری، امام مسلم اور امام نسائی È وغیرہ نے حضرت ابوسعید خدری ؓ سے واضح طور پر اس مضمون کی روایتیں نقل کی ہیں۔4

جمہور کہتے ہیں کہ مطلق حدیثیں دوسرے اموال زکوٰۃ سے متعلق بھی موجود ہیں، چاندی کے بارے میں ارشاد ہوا: فی الرقة ربع عشر .

اور اونٹ کے بارے میں فرمایا گیا: وفـی سـائـمـة الإبـل الـزکـوٰة حدیثیں مطلق ہیں، لیکن پہلی حدیث کی ہم اس دوسری حدیث سے تخصیص کرتے ہیں:

''لیس فی مادون خمسة أوسق صدقة.'' 5

D: ''پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔''

اور دوسری حدیث کی تخصیص اس حدیث سے کرتے ہیں کہ:

''لیس فی مادون خمس ذود صدقة.''

D: ''پانچ اونٹ سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔''

جمہور کہتے ہیں کہ جب چاندی اور جانور کے نصاب میں ایک مطلق حدیث کے لئے دوسری ان روایات کو جو

---

q فتح المعین للشیخ زین الدین تلمیذ ابن حجر هیثمی: ۴۹ w درمختار علی هامش الرد: ۲/۲۷۸

اس کے اطلاق کو کم کرتی ہے بیان وتفسیر کی حیثیت سے قبول کیا گیا ہے تو کوئی وجہ نہیں کہ پیداوار کی زکوۃ یعنی عشر میں بھی پانچ وسق کی تحدید والی روایت کو بیان کی حیثیت سے قبول نہ کیا جائے، حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس روایت کا منشاء محض اتنا ہے کو عامل زکوۃ پیداوار کی اتنی مقدار کی زکوۃ بیت المال میں وصول نہ کرے گا اور خود مالکان کے حوالہ کردے گا کہ وہ اپنی صوابدید سے اتنی زکوۃ مستحقین میں تقسیم کردے۔ جمہور کی رائے حدیث سے قریب ہے اور امام صاحب Ã کے نقطۂ نظر میں فقراء کا فائدہ ہے اور زیادہ احتیاط ہے۔

وسق کی مقدار

پانچ وسق جو جمہور کے نزدیک پھلوں کی زکوۃ کا نصاب ہے، اس سلسلہ میں اس پر تو سبھوں کا اتفاق ہے کہ ایک وسق ساٹھ صاع کا ہے، یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ ایک صاع چار مد کا ہوتا ہے، مگر مد کی مقدار میں فقہاء عراق اور فقہاء حجاز کے درمیان جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ مشہور ہے۔ حنفیہ Ã کے یہاں ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے، اس طرح ایک صاع آٹھ رطل کے برابر ہوتا ہے۔ مالکیہ کے یہاں ایک صاع پانچ اور ایک تہائی رطل کے برابر ہے۔ مفتی محمد شفیع صاحب Ã نے درہم اور مثقال دونوں طرح صاع کا حساب لگایا ہے۔ مثقال کے حساب سے ایک صاع ۳/سیر ۶/ چھٹانک کا اور درہم کے لحاظ سے ۳/سیر ۶/ چھٹانک ۳/تولہ بنتا ہے۔ لہٰذا مثقال کے اعتبار سے پانچ وسق ۲۵/من ساڑھے ۱۲ سیر اور درہم کے لحاظ سے ۲۵/من ۲۳/سیر ۳/ پاؤ کے برابر ہوتا ہے۔ مفتی صاحب نے مد کے حساب سے ایک صاع کو ساڑھے تین سیر چھ ماشہ قرار دیا ہے، اس اعتبار سے پانچ وسق ساڑھے گیارہ سو سیر چھ چھٹانک کا ہوا۔[1]

مولانا عبدالصمد رحمانی Ã کے یہاں مولانا عبدالحئی فرنگی محلی کے مسلک کے مقابلہ صاع کی مقدار کم ہے، اس لئے پانچ وسق کی مقدار ۱۸/من تیس سیر ہوتی ہے۔[2]

ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی نے جدید اوزان میں چھ سو تریپن کلو گرام کو عشر کا نصاب قرار دیا ہے۔[3] لیکن ڈاکٹر عبداللہ بن محمد طیار نے ذاتی تجربہ کے ذریعہ بڑی تحقیق کرکے گیہوں چاول وغیرہ اجناس میں پانچ وسق کی مقدار چھ سو چھہتّر کیلو گرام متعین کی ہے۔[1]

اسلامک فقہ اکیڈمی کے چھٹے فقہی سمینار میں اس مسئلہ سے متعلق جو تجویز منظور ہوئی، وہ اس طرح ہے:

حضرت امام اعظم ابوحنیفہ Ãاور بعض دیگر فقہاء کی رائے میں آیات اور بعض احادیث کے عموم کو پیش نظر رکھ کر وجوب عشر کے لئے پیداوار کی مقدار کا کوئی نصاب نہیں ہے۔ ہر وہ شئ جو زمین سے پیدا ہو، چاہے وہ قلیل

e بدائع: ۱۷۴/۲ r ہندیہ: ۱۸۷/۱

مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں، عشر کا نکالنا واجب ہوگا۔ امام ابو یوسف وامام محمد Ç و دیگر جمہور ائمہ کے نزدیک حدیث "لیس فیما دون خمسة أوسق صدقة" کی روشنی میں پانچ وسق سے کم اگر پیداوار ہو تو ایسے لوگوں پر عشر واجب نہیں ہے۔ سمینار کی رائے میں چھوٹے کا شتکار یا قدرتی آفات کی وجہ سے بہت کم مقدار میں پیداوار حاصل ہونے کی صورت میں مطلقاً وجوب عشر کے قول کے نتیجے میں دشواریوں میں مبتلا ہوتے ہیں۔ اس لئے ایسے حالات میں جب کہ کسی کا شتکار کی کل پیداوار پانچ وسق یعنی چھ کوئنٹل ۵۳ کلوگرام سے کم ہو تو صاحبین و دیگر جمہور ائمہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے اگر کوئی ضرورت مند شخص اس پر عشر نہ نکالے بلکہ پوری پیداوار کو اپنے ذاتی استعمال میں لائے تو ایسا کرنا جائز ہے۔ بعض شرکاء کا رجحان ہے کہ اگر نصاب سے کم پیداوار ہو اور دوسرے ذرائع کفالت موجود نہ ہوں تو خود استعمال کرنے کی گنجائش ہے۔[2]

والله أعلم بالصواب.

تعمیری لکڑیوں وغیرہ میں عشر

2 کن اموال میں عشر واجب ہوگا اور کن اموال میں نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی Ç کے یہاں ان ہی اموال میں عشر واجب ہوتا ہے، جو خوراک بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور ذخیرہ کر کے رکھے جاسکتے ہوں۔ ماادخر واقتیت.[3]

امام احمد Ã کے یہاں یہ تو شرط نہیں کہ وہ خوراک کے قبیل سے ہو، خشک چیز ہو۔ جـــــمـــــع هـــــ الأوصاف الكيل والبقاء و الیبس[4] لئے ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو جلاون اور تعمیری مقاصد کے لئے پیدا کی جانے والی لکڑی میں عشر واجب ہونے کا سوال ہی نہیں ہے۔

حنفیہ Ã کے یہاں عام طور پر جلاون کی لکڑیوں کو عشر سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، خود امام محمد Ã کا بیان ہے:

"قلت: أرأيت الرجل يكون له الأرض من أرض العشر فينبت فيه الطرفاء والقصب الفارسي أوغيره هل فيه عشر؟ قالا: لا، ليس فيه عشر لانه حطب، قلت: وكذلک الحشيش والشجر الذى ليس له ثمر مثل وشبهه، قال: نعم.[1]"

D: "میں نے امام ابوحنیفہ Ã سے عرض کیا کہ آپ کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال

q ہدایہ مع الفتح: ۲۴۲/۲ w کتاب الاصل: ۱۶۳/۲ e المغنی: ۲۹۶/۲ r نسائی: ۳۴۴/۱ t ترمذی: ۱۳۶/۱

q اوزان شرعیہ، جواھر الفقہ: ۲ w دیکھئے: کتاب العشر والزکوۃ: ۱۸۷ e الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۸۱۱/۲

ہے جس کے پاس عشری زمین ہو اور وہ اس میں جھاؤ اور بانس وغیرہ کی کاشت کرے تو کیا اس میں عشر ہے؟ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف Ç نے کہا کہ نہیں، اس میں عشر نہیں کہ یہ تو عام لکڑی ہے۔ میں نے دریافت کیا کہ گھاس اور جس درخت کے لئے اس طرح کا پھل نہ ہو اور جو پودے اس کے مماثل ہوں اس کا حکم بھی یہی ہے؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔''

مگر اصل میں حضرت الامام اور ان کے تلامذہ کی یہ رائے اس بنیاد پر ہے کہ اس زمانہ میں یہ خودرو ہوتے تھے، ان کے درخت لگائے نہ جاتے تھے اور ان کی پیداواری مقصود نہ ہوتی تھی، نہ اس سے کوئی بڑی معاشی منفعت متعلق تھی۔ فی زمانہ یہ بڑی نفع خیز زراعت ہوگئی ہے، شہروں میں جانوروں کے چارے کی باضابطہ فصل لگائی جاتی ہے اور وہ گراں قیمت پر فروخت ہوتا ہے۔ یہی حال جلاون کی لکڑی کا ہے، تعمیری لکڑیوں کی قیمت تو غلوں اور پھلوں سے بھی بڑھ کر ہے؛ اس لئے اگر اس طرح کی لکڑیوں کی کاشت کی جائے تو اس میں بھی عشر واجب ہونا چاہئے۔ اس سلسلہ میں صاحب ہدایہ کی چشم کشا وضاحت ملاحظہ ہو:

''أما الحطب والقصب والحشيش لا تنبت فی الجنان عادة بل تنقٰى عنها حتى لو اتخذها مقصبة أو مشجرة أو منبتاً للحشيش يجب فيها العشر.'' 2

D: ''ایندھن کی لکڑی، بانس اور گھاس کی باغات میں کاشت نہیں کی جاتی، بلکہ ان سے صفائی کی جاتی ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بانس کی کوٹھی بنائے یا درختوں اور گھاس کی کاشت کرے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔''

قاضی خاں Ã کے یہاں بھی اسی طرح کی صراحت موجود ہے:

''ولو جعل أرضه مشجرة أو مقصبة يقطعها ويبيعها فی كل سنة كان فيه العشر وكذا لو جعل فيها القت للدواب.'' 3

D: ''اگر اپنی زمین میں درختوں یا بانسوں کی کاشت کرے کہ اسے ہر سال کاٹ کر فروخت کیا کرے گا تو اس میں عشر واجب ہوگا اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب چوپایوں کے لئے چارہ کی کاشت کی جائے۔''

مکھانے اور سنگھارے میں عشر

q دیکھئے: الزكاة وتطبيقاتها المعاصرة: ۱۰۰ w اہم فقہی فیصلے: ۶۵، ط: ۱۹۹۷ء e الافصاح: ۱/۲۰۵
r المغنی: ۲/۲۹۳

مکھانا اور سنگھارا بنیادی طور پر پودا ہے، گو ان پودوں کی نشو ونما کے لئے پانی کی کافی مقدار ضروری ہے، مگر اس کی جڑیں زمین ہی میں پیوست ہوتی ہیں، اس لئے حنفیہ Ā کے مسلک پر اس میں بھی عشر واجب ہوگا، اس وقت اس کی کھیتی سے خاص منفعت متعلق ہوگئی ہے، اس کا بھی تقاضا ہے کہ غرباء کو ان کے حق سے محروم نہ رکھا جائے۔

مچھلیوں کا حکم

3 عشر کن اموال میں واجب ہوگا؟ اس سلسلہ میں حدیث کے الفاظ ہیں: ما أخرجت الأرض۔ اور قرآن نے کہا ہے کہ کھیتی جو کاٹی جائے اس میں عشر ادا کرنا ہے۔ و آتوا حقه یوم حصاده[1] اس طرح حدیث میں صراحت ہے کہ زمینی پیداوار میں عشر واجب ہوگا، اور آیت میں بھی اس طرف اشارہ موجود ہے۔ زکوٰۃ اور عشر چوں کہ عبادت ہے اس لئے اصولی طور پر اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے۔ مچھلیوں کی گو عشری زمین پر پرورش اور نشو ونما ہو، مگر ظاہر ہے وہ "أخرجت" کا مصداق نہیں ہے، اس لئے اس میں عشر واجب نہیں ہوگا اور اموال زکوٰۃ میں سے نہ ہونے کی وجہ سے اگر اس کی تجارت نہ کر رہا ہو تو کسی اور نوع کی زکوٰۃ بھی عائد نہ ہوگی فقہاء اس پر متفق ہیں صرف امام احمد Ā کا ایک قول اس سے مختلف نقل کیا گیا ہے:

"واتفقوا علی أنه لاتجب الزکوٰۃ فی کل مایخرج من البحر من لؤ لؤ وَ مرجان وزبرجد وعنبر ومسک و سمک وغیره ولو بلغت قیمته نصابا الا فی احدی الروایتین عن أحمد إذا بلغ مایخرج من ذلک نصابا فعلیه الزکوٰۃ." [2]

D: "فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ ان چیزوں میں زکوٰۃ واجب نہیں جو سمندر سے نکالی جاتی ہیں، یعنی موتی، مرجان، زبرجد، عنبر، مشک اور مچھلی وغیرہ گو اس کی قیمت نصاب کی مقدار کو پہنچ جائے، البتہ امام احمد Ā سے ایک روایت ہے کہ سمندر سے نکلنے والی اشیاء نصاب زکوٰۃ کو پہنچ جائیں تو اس میں زکوٰۃ واجب ہے۔"

اس پر امام محمد Ā کی وضاحت سے بھی روشنی پڑتی ہے کہ عشری زمین سے تیل، نمک وغیرہ نکلے تو اس میں عشر واجب نہیں ہوتا کہ گو یہ "ما أخرجت الأرض" میں ایک حد تک داخل ہے مگر نباتی شئ نہیں ہے:

"قلت أرأیت الرجل یکون له الأرض وفیها عین یخرج منها القیر والنفط والملح وأرضهن أرض الخراج ماعلیه؟ قال: علیه خراج أرضه ولیس علیه فی هذا شئ، قلت: أرأیت لو کان هذا فی أرض عشر هل فیه شئ؟ قال لا، قلت

q کتاب الاصل: ۲/۱۴۰، ۱۳۹ w ھدایہ: ۱/۱۸۱ باب زکوٰۃ الزروع والثمار

ولِمَ؟ قال لأن هذاليس بثمر.'' 1

D: ''میں نے کہا آپ کا اس شخص کے متعلق کیا خیال ہے جس کی زمین میں چشمے ہوں، جس سے تار کول، پٹرول اور نمک نکلتا ہو اور اس کی زمین خراجی زمین ہو تو اس پر کیا واجب ہوگا؟ امام ابوحنیفہ Ã نے فرمایا: زمین کا خراج عائد کیا جائے گا اور پیداوار میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ میں نے عرض کیا: اگر یہی چیزیں عشری زمین سے نکلیں تو کیا اس میں کچھ واجب ہے؟ امام صاحب Ã نے فرمایا: نہیں، میں نے دریافت کیا، کیوں؟ آپ Ã نے فرمایا: اس لئے کہ یہ پھل نہیں ہے!''

شہتوت کے ذریعہ ریشم کی افزائش

4 شہتوت کے ذریعہ ریشم کے کیڑوں کی پرورش کی جائے اور اس سے ریشم حاصل کیا جائے تو اس میں عشر واجب ہونا چاہئے، گو اس ریشم کی پیدائش زمین سے نہیں ہوتی، شہتوت سے ہوتی ہے، مگر چوں کہ خود شہتوت حنفیہ کے یہاں عشری اموال کی فہرست میں داخل ہے، اس لئے اس کے ذریعہ جن کیڑوں کی پرورش ہو اور ان سے ریشم حاصل ہو ان میں بھی عشر واجب ہوگا، اس کی نظیر شہد ہے حنفیہ کا مسلک ہے کہ:

''العشر واجب فى العسل إن كان فى أرض العشر.'' 2

D: ''عشری زمین کے شہد میں عشر واجب ہے۔''

حنفیہ اس سلسلہ میں متعدد حدیثوں سے استدلال کرتے ہیں، گو ان میں سے اکثر حدیثیں اہل فن کے نزدیک متکلم فیہ ہیں، مگر ابوداؤد نے عبداللہ بن عمرو بن العاص « کی روایت نقل کی ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے اور یہ امر محتاجِ اظہار نہیں کہ ابوداؤد کا کسی حدیث پر خاموشی اختیار کرنا ان کی طرف سے اس حدیث کی توثیق کے مترادف ہوتا ہے۔ صاحب ہدایہ نے اس پر اپنے ذوق کے مطابق عقلی استدلال بھی کیا ہے اور اسی رنگ میں شوافع کے مستدل کا جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''وفى العسل العشر إذا اخذ من أرض العشر وقال الشافعى رحمه اللّٰه تعالٰى لايجب لأنه متولد من الحيوان فأشبه الابريسم ولنا قوله عليه السلام: فى العسل العشرو لان النحل يتناول من الانوار والثمار وفيهما العشر فكذا فى مايتولد منها بخلاف دود القزلأنه يتناول الاوراق ولاعشر فيها.'' 1

D: ''جو شہد عشری زمینوں سے حاصل ہو اس میں عشر واجب ہے۔ امام شافعی Ã کی رائے

---

e خانیه علی هامش الهندیه: ۲۷۶/۱ فصل فی العشر

ہے کہ شہد میں عشر واجب نہیں، اس لئے کہ یہ حیوان سے پیدا شدہ چیز ہے، لہٰذا یہ ریشم کے مماثل ہے (پس ریشم کی طرح اس میں زکوٰۃ نہیں) ہماری دلیل ارشاد نبوی § ہے کہ شہد میں عشر ہے، نیز اس لئے بھی کہ شہد کی مکھیاں پھولوں اور پھلوں سے رس حاصل کرتی ہیں اور ان دونوں میں عشر واجب ہے تو یہی حکم اس چیز کا بھی ہوگا جو پھولوں اور پھلوں سے پیدا ہوا ہے، بخلاف ریشم کے کیڑے کے کہ وہ پتے کھاتا ہے جس میں عشر واجب نہیں۔''

صاحب ہدایہ کی اس عبارت پر غور کیا جائے، اوّل تو درخت کے پتے قابل انتفاع ہو جائیں اور کسی خاص مقصد کے لئے ان کی کھیتی کی جانے لگے تو وہ عشری ہو جائیں گے، جیسا کہ فقہاء نے ان پودوں اور ان کے پتوں کا حکم مقرر کیا ہے جو خوشبودار ہوں یا جن سے رنگت پیدا کرنے کا کام لیا جاتا ہو، نیز فقہاء نے جلاون کی لکڑی اور بانس وغیرہ کے احکام لکھے ہیں ''وسمہ'' نامی پتے کے سلسلہ میں امام محمد Ã نے خود امام ابوحنیفہ Ã سے نقل کیا ہے کہ اس میں عشر ہے۔

''قلت أرأيت الوسمة هل فيها عشر إذا كانت فى أرض العشر قال نعم فى قول ابى حنيفة.'' 2

D: ''میں نے پوچھا وسمہ (ایک رنگ دار پودا) میں عشر ہے اگر عشری زمین میں ہو؟ امام ابو یوسف Ã نے کہا: ہاں، امام ابوحنیفہ Ã کے قول پر۔''

5 اس لئے جب شہتوت اسی غرض سے لگائے جائیں کہ ان کے پھل سے ریشم کے کیڑے کی پرورش ہوتی ہو، تب تو عشر واجب ہوگا ہی۔ اگر اس کے پتوں سے وہ غذا حاصل کرتا ہو پھر بھی عشر واجب ہوگا۔ واللہ اعلم.

مکان کے گردو پیش یا چھت پر کھیتی کا حکم

6 مکان میں یا اس کے گردو پیش بارش وغیرہ میں جو درخت لگائے جاتے ہیں ان میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

''رجل فى داره شجرة مثمرة لاعشر فيه و إن كانت البلدة عشرية بخلاف ماإذا كانت فى الأراضى.'' 1

D: ''ایک شخص کے گھر میں پھل دینے والے درخت ہوں تو اس میں عشر واجب نہیں گو وہ شہر عشری ہو بخلاف اس درخت کے جو (زراعتی) اراضی میں ہوں۔''

علامہ شامی Ã لکھتے ہیں:

---

q انعام: ١٢١ w الافصاح: ٢١٨/١

"یجب العشر ولو کان الشجر غیر مملوک ولم یعالجه أحد و خرج ثمـ
شجرفی دار رجل ولو بستاناًفی داره لانه تبع للدار." 2

D:"عشر واجب ہے گو درخت کسی کی ملکیت نہ ہو اور کسی نے اس کی کھیتی نہ کی ہو، البتہ اس درخت کا پھل مستثنیٰ ہے جو کسی شخص کے مکان میں واقع ہو، مکان میں گو باغ ہی کیوں نہ ہو وہ بھی مکان ہی کے تابع ہے یعنی اس میں عشر واجب نہیں۔"

اسی طرح کی صراحت عالمگیری میں بھی موجود ہے۔[3]

چھتوں پر کی جانے والی کھیتی کا یہی حکم ہونا چاہئے، البتہ اگر کسی علاقہ میں مکانات کی چھتوں کو باضابطہ کھیت کیطور پر استعمال کیا جاتا ہو اور اس سے پیداوار حاصل کی جاتی ہو تو اب اس میں عشر واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اب اس کی حیثیت ضمنی نہیں ہے! مستقل ہے اور مقصود کے درجہ میں ہے۔

اراضی اوقاف

7 فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ خراج کا تعلق تو زمین کی ملکیت سے ہے، مگر عشر کا تعلق حصول پیداوار سے ہے یہ ایک طرح کا "شرعی زراعتی ٹیکس" (مئونہ) ہے اور اس کے واجب ہونے کے لئے مکلّف ہونا بھی ضروری نہیں، نابالغ اور عاقل کی محصلہ پیداوار میں بھی عشر واجب ہوتا ہے اس کا تقاضا یہی ہے کہ عشر اوقاف کی جائیداد میں بھی واجب ہونا چاہئے۔ فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں صراحتیں موجود ہیں:

"ویجب مع الدین و فی ارض صغیر و مجنون و مکاتب و ماذون ووقف." 4

D:"دین کے باوجود نابالغ، پاگل، غلام مکاتب، غلام ماذون اور وقف کی زمین میں بھی عشر واجب ہوگا۔"

علامہ شامی Ã نے اس سلسلہ میں وضاحت کی ہے کہ یہ حکم اس صورت میں تو متفق علیہ ہے کہ اہل وقف زراعت کریں، اگر دوسرے لوگ کھیتی کریں تو اس صورت میں بھی وہی اختلاف ہے جو کرایہ پر حاصل کردہ زمین میں کھیتی کے سلسلہ میں واقع ہوا ہے۔

"هذا ظاهر فی ما اذا زرعها أهل الوقف أما إذا زرعها غیر هم بالأجرة فیجری فیه الخلاف الاٰتی فی الارض المستاجرة." 1

q کتاب الاصل: ۱۶۲/۲　　w تاتارخانیه: ۳۲۵/۱

q هدایه: ۲۰۳/۱　　w کتاب الاصل: ۱۶۳/۲

D: ''یہ اس صورت میں تو ظاہر ہی ہے جب خود اربابِ وقف کھیتی کریں، اگر دوسرے لوگ اجرت پر کھیتی کریں تو ایسی صورت میں وہی اختلاف ہے جس کا آگے کرایہ پر حاصل شدہ زمین کے سلسلہ میں ذکر آئے گا۔''

فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

''ویجب العشر فی الاراضی الفقو فوض الصبیان و المجانین ان کانت عشریة'' 2

D: ''وقف کی اراضی اور بچوں اور پاگلوں کی زمین میں عشر واجب ہوگا، بہ شرطے کہ وہ عشری ہوں۔''

علامہ کاسانی Ã کا بیان ہے:

''فیجب فی الأراضی التی لامالک لها وهی الأراضی الموقوفة لعموم قوله تعالٰی. وقوله علیه السلام.'' 3

D: ''ایسی اراضی میں کہ جس کا کوئی مالک نہ ہو، عشر واجب ہوگا اور وہ وقف کی اراضی ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ § کے ارشادات میں عموم ہے۔''

یہی بات ہندیہ میں لکھی گئی ہے4 ...... البتہ صرف صاحب خلاصہ کے یہاں اس کے خلاف بات ملتی ہے، وہ کہتے ہیں:

''ولا یجب العشر فی الأراضی الموقوفه وأرض الصبیان والمجانین إن کانت عشریة و إن کانت خراجیة ففیها الخراج.'' 5

D: ''اراضی وقف، بچوں اور پاگلوں کی زمینوں میں عشر واجب نہیں گو زمین عشری ہو، ہاں اگر خراجی زمین ہو تو خراج واجب ہے۔''

مگر فقہاء کی واضح تصریحات کی روشنی میں میرا خیال ہے کہ خلاصہ کے نسخہ میں ''یجب'' کی جگہ غلطی سے ''لا یجب'' طبع ہو گیا ہے، اگر صاحب خلاصہ کی رائے اس کے خلاف ہوتی تو کوئی وجہ نہ تھی کہ بعد کے فقہاء ان کے اس اختلاف سے یکسر صرفِ نظر کر جاتے اور اس کو قابل ذکر بھی نہیں سمجھتے۔

یہ شبہ نہیں ہونا چاہئے کہ اراضی اوقاف کا نفع بھی چوں کہ غرباء ہی میں صرف ہوتا ہے، اس لئے اس میں عشر واجب قرار دینے کا فائدہ نہیں، اس لئے کہ اول تو ہر وقف فقراء پر ہو، یہ ضروری نہیں اور جو وقف فقراء پر ہو وہ مدات

q خانیه علی هامش الهندیه: ١/٢٧٧ w ردالمحتار: ٢٦٥/٣
e ملاحظہ ہو: ١/١٨٦ کتاب الزکوٰة r درمختار مع الرد: ٢٦٦/٢

زکوۃ ہی میں صرف ہو یہ بھی ضروری نہیں، اس لئے اوقاف میں عشر واجب قرار دینے میں بھی ایک منفعت ہے۔ رہ گئی بات ''وقف علی الاولاد'' کی تو جب عام اوقاف میں عشر واجب ہے تو وقف علی الاولاد میں تو بدرجۂ اولیٰ واجب ہونا چاہئے۔

%

فی سبیل اللہ، زکوٰۃ کا ایک اہم مصرف

''قرآن مجید نے زکوٰۃ کے جو مصارف ذکر کئے ہیں، ان میں ایک اہم مصرف ''فی سبیل اللہ'' ہے۔ ''فی سبیل اللہ'' سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں معاصر اہل علم کی رائیں مختلف ہیں۔ موضوع کی اہمیت کے پیش نظر اسلامک فقہ اکیڈمی کے پانچویں سمینار منعقدہ جامعۃ الرشاد اعظم گڈھ ۱۹۹۲ء میں یہ مسئلہ بھی زیر بحث تھا۔ یہ تحریر اسی موضوع سے متعلق ہے۔''

قرآن مجید نے زکوٰۃ کے جو مصارف ہشتگانہ بیان کئے ہیں ان میں ایک ''فی سبیل اللہ'' ہے، فی سبیل اللہ سے متعلق تین اہم مباحث ہیں: 1 اول یہ کہ فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے؟ 2 دوسرے اس مد میں بھی ''مالک بنانے'' کی شرط ہے یا نہیں؟ 3 تیسرے اس مد میں بھی فقر واحتیاج ضروری ہے یا نہیں؟ پہلے نکتہ پر سلف صالحین میں بہت کم اختلاف ہے، لیکن دوسرے اور تیسرے نکات پر ائمہ مجتہدین کے دور سے اختلاف رہا ہے، اس وقت ان تینوں نکات پر گفتگو کی جاتی ہے۔

فی سبیل اللہ میں کچھ لوگ مطلق توسع کے قائل ہیں، بعض حضرات ایک گونہ تحدید کے، اور جمہور محدثین وفقہاء کے نزدیک اس کا دائرہ نہایت محدود ہے؛ اس لئے اس سلسلہ میں سب سے پہلے اہل علم کی آراء پیش کی جائیں گی، پھر متوسعین اور جمہور کی دلیلیں، اس کے بعد ان دلائل کا تجزیہ کیا جائے گا تا کہ کسی نتیجہ تک پہنچا جاسکے۔

جمہور فقہاء کی رائے

ائمہ اربعہ اس بات پر متفق ہیں کہ ''فی سبیل اللہ'' سے مجاہدین فی سبیل اللہ مراد ہیں، حنفیہ کی رائے طحطاوی Ā نے ان الفاظ میں نقل کی ہے:

''قوله فی سبیل اللّٰه هو منقطع الغزاة والحاج'' 1

یہی بات ''مجمع الانہر'' میں کہی گئی ہے۔2

شوافع کے نقطۂ نظر کی ترجمانی سیوطی Ā نے ان الفاظ میں کی ہے:

''القائمین بالجهاد لمن لا فئ لهم ولو اغنیاء'' 1

q در المختار: ۲۶۶/۳ w خانیه علی هامش الهندیه: ۲۶۲،۲۶۷/۱ e بدائع الصنائع: ۲/ ۴۵

کار جہاد انجام دینے والے، جن کا وظیفہ مقرر نہ ہو، گو وہ مالدار ہوں“ قرطبی نے مالکیہ کی رائے نقل کی ہے کہ:

”فی سبیل اللّٰہ وھم الغزاۃ“ 2

حنابلہ Ã کے یہاں بھی مجاہدین اس کا مصداق اولین ہیں

”أما فی سبیل اللّٰہ فمنھم الغزاۃ الذین لا حق لھم فی الدیوان عند الامام احمد“ 3

یہاں تک کہ امام مالک Ã نے فرمایا، فی سبیل اللہ کا لفظ گو اپنے معنی کے اعتبار سے عام ہے، مگر اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس آیت میں مجاہدین ہی اس کا مصداق ہیں:

”سبل اللّٰہ کثیرۃ ولکنی لا أعلم خلافا فی أن المراد بسبیل اللّٰہ ھا ھنا الغزو من جملۃ سبل اللّٰہ“ 4

D: ”اللہ کے راستے بہت ہیں۔ لیکن میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہاں اللہ کے راستے سے جہاد مراد ہے، جو من جملہ اللہ کے راستوں کے ہے۔“

علامہ عینی Ã ناقل فرماتے ہیں:

”وقال السکاکی: منقطع الغزاۃ وھو المراد من قولہ فی سبیل اللّٰہ عند أبی حنیفۃ وأبی یوسف والشافعی و مالک و عند أحمد و محمد منقطع الحاج.“ 5

D: ”سکاکی Ã کہتے ہیں کہ ”فی سبیل اللہ“ سے مراد امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام شافعی اور امام مالک È کے نزدیک وہ مجاہدین ہیں، جن کے پاس سامان سفر نہ ہو۔ امام احمد اور امام محمد Ç کے نزدیک اس سے سامان سفر سے محروم حاجی مراد ہے۔“

ائمہ مجتہدین تک ہمیں ”فی سبیل اللہ“ کے مصداق کی تعیین میں صرف دو مواقع پر توسع نظر آتا ہے، ایک یہ کہ مالکیہ کے یہاں مجاہدین کی مد کے علاوہ آلات جہاد کی فراہمی اور دفاعی تیاریوں پر بھی اس کے خرچ کی اجازت ہے[6] ......جس کا ذکر آگے آئے گا اور امام احمد Ã کے ایک قول کے مطابق نیز امام محمد Ã کے نزدیک ایسے حاجی کو بھی اس مد سے دیا جاسکتا ہے جو حج فرض ہونے کے بعد استطاعت حج سے محروم ہو گیا ہو، لیکن حنفیہ Ã نے عام طور پر امام محمد Ã کے اس قول کو قابل ترجیح نہیں کہا ہے، اکثر متون میں اس کو صیغۂ تمریض (قیل) کے ساتھ نقل کیا گیا ہے، نسفی، حصکفی، اسبیجابی È اور اکثر فقہاء نے اس رائے کو معتمد نہیں مانا

r دیکھئے: ۱/۱۸۵ الباب السادس فی زکوٰۃ الزروع والثمار t خلاصۃ الفتاویٰ: ۱/۲۴۷ ط: نول کشور، لکھنؤ

q طحطاوی: ۲/۴۷۲ w مجمع الانھر: ۱/۲۲۱

ہے[1]......لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمد Ç کے درمیان زکوٰۃ کے مسئلہ میں ''فی سبیل اللہ'' کے مصداق میں یہ وسعت اور تنگی محض لفظی اختلاف کا درجہ رکھتی ہے، کہ حنفیہ کے یہاں مجاہد ہو یا حاجی، اس کے مصرف زکوٰۃ ہونے کے لئے ''فقر'' ضروری ہے اور ''فقر'' بجائے خود استحقاق زکوٰۃ کے لئے کافی ہے[2]......امام احمد سے بھی ایک قول ''فی سبیل اللہ'' سے حجاج مراد ہونے کا منقول ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ یہی ان کی معروف و ''اظہر'' رائے ہے: وقال أحمد فی أظهر الروايتين: الحج من سبيل الله. [3]

متوسعین

بعد کے فقہا میں ایک گروہ ہمیں ایسا نظر آتا ہے جس نے ''فی سبیل اللہ'' کے معنی میں عموم و وسعت کی راہ اختیار کی ہے ان میں سرفہرست چھٹی صدی کے نامور فقیہ و عالم ملک العلماء علامہ کاسانی Ā کا نام نامی آتا ہے، وہ فرماتے ہیں:

''وفی سبيل الله عبارة عن جميع القرب فيدخل فيه كل من سعى فی طاعة الله وسبيل الخيرات'' [4]

D: ''فی سبیل اللہ تمام نیکیوں سے عبارت ہے اور اس میں اللہ کی اطاعت اور نیکیوں کے راستہ میں کی جانے والی ہر کوشش داخل ہے۔''

مگر علامہ کاسانی Ā نے ایک ہاتھ سے ''فی سبیل اللہ،، کے مفہوم میں جو وسعت برتی تھی، دوسرے ہاتھ سے اسے یہ قید لگا کر واپس بھی لے لیا ہے کہ:

''إذا كان محتاجاً''

D: ''بشرطیکہ وہ محتاج ہو۔''

جب حاجت اور فقر کی شرط پر زکوٰۃ دی جائے گی، تو عملاً اس مصرف میں وہی تحدید باقی رہے گی جو دوسرے فقہاء کے یہاں ہے، تاہم شاید کاسانی Ā کی اس تشریح سے فائدہ اٹھا کر صاحب فتاویٰ ظہیریہ نے ''طلبۂ علوم دینیہ'' کو اس مد کا مصداق قرار دیا ہے[5]......لیکن عام طور پر فقہاء نے ''طلبہ'' کے لئے بھی فقر و احتیاج کی قید برقرار رکھی ہے، اسی لئے عملاً زکوٰۃ کی اس مد کے سلسلہ میں ان حضرات کی آراء سے کوئی حقیقی توسع پیدا نہیں ہوتا، اس لئے حصکفی Ā نے کہا ہے کہ تعبیر و مراد کا یہ فرق صرف وصیت و اوقاف کے باب میں ظاہر ہوگا۔

''وثمرة الإختلاف فی نحو الاوقاف.'' [1]

q جلالین: ۱۶۱ w الجامع لاِحکام القرآن: ۱۸۵/۸ e تفسیر ابن کثیر: ۳۸۰/۲
r احکام القرآن لابن العربی: ۹۶۹/۲ t عینی علی الهدایه: ۲۵/۱ y دیکھئے: صاوی علی الجلالین: ۱۵۴/۲

جن فقہاء کے ہاں ''فی سبیل اللہ'' والے مد میں فقر و احتیاج کی شرط نہیں، ان کے ہاں البتہ ''فی سبیل اللہ'' کے معنی میں توسع حقیقی طور پر اثر انداز ہوگا......اس سلسلہ میں غالباً سب سے پہلے مشہور شافعی عالم قفال Ã نے بعض فقہاء سے توسع نقل کیا ہے اور کہا کہ:

''أنهم أجازوا صرف الصدقات الى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى و بناء الحصون و عمارة المسجد لأن قوله وفى سبيل الله عام فى الكل.'' 2

D: ''فقہاء نے تمام کارہائے خیر جیسے مردہ کو کفن، قلعوں اور مسجدوں کی تعمیر میں صدقات کے خرچ کرنے کی اجازت دی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ''فی سبیل اللہ'' ان سب میں عام ہے۔''

تفسیر مواہب الرحمٰن میں بھی صاحبِ رائے کی وضاحت کے بغیر بعض فقہاء سے اس طرح کی رائے نقل کی گئی ہے۔

امام فخر الدین رازی نے اسی قول کو نقل کیا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دبے لفظوں میں انہوں نے اس کی تائید بھی کی ہے:

''إعلم أن ظاهر اللفظ فى قوله و فى سبيل اللّٰه لا يوجب القصر على كل الغزاة.'' 3

افسوس کہ قفال Ã نے ان فقہاء کا نام بھی ذکر نہ کیا جو لغوی معنی کے اعتبار سے اس مد میں وسعت کے قائل تھے، شاید ایسا اس لئے ہوا ہو کہ اس زمانہ میں یہ قول ''شذوذ'' کا درجہ رکھتا تھا اس لئے انہوں نے اس کو قابل ذکر بھی نہ سمجھا ہو، اس کے بعد تین سو سال سے زیادہ عرصہ تک اس رائے کی کوئی تائید ہوتی نظر نہیں آتی، سوائے اس کے کہ بعض مصنّفین نے مذاہب و آراء کی نقل کے ذیل میں ایک ایسی رائے کی حیثیت سے اس کا ذکر کر دیا، جس کے حاملین اور قائلین بھی پردۂ ابہام میں ہوں، پھر گیارہویں صدی کے مشہور محقق اور محدث علامہ مرتضیٰ زبیدی (م ۱۲۰۵ھ) نے اس کی تائید میں چند سطریں لکھیں، فرماتے ہیں:

''يمكن أن يريد المجاهدين والإنفاق منها فى الجهاد لأنه يطلق عليه هذا الاسم عرفاً و يمكن أن يريد سبيل الخير كلها المقربة إلى الله'' 1

D: ''ممکن ہے کہ مجاہدین پر اور جہاد میں خرچ کرنا مراد لیا جائے، اس لئے کہ عرف میں اس نام (فی سبیل اللہ) کا اطلاق اسی پر کیا جاتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ خیر کے وہ تمام راستے جو اللہ سے نزدیک کرنے والے ہیں، وہ مراد ہوں۔''

q دیکھئے: رد المختار: ۲۸۹/۳　w البحر الرائق: ۲۴۲/۲　e رحمة الامة: ۱۱۲

پھر اپنے مذاق متصوفانہ کی وجہ سے اس میں وہ عموم برتا کہ مجاہدین کارزار سے لے کر مجاہدۂ نفس کرنے والوں تک اس کا دائرہ وسیع کر دیا اور پیاسے جانوروں اور درختوں کی بھی اس مدز کوٰۃ سے محرومی گوارا نہ کی، لکھتے ہیں:

''بل ما تقتضيه المصلحة العامة لكل انسان بل لكل حيوان حتى الشجرة يراها تموت عطشا فيكون عنده بما يشترى لها ما يستقيها به من مال الزكاة فيسقيها بذالک فإنه من سبيل اللّٰه و إن أراد المجاهدين فالمجاهدون معلومون بالعرف من هم والمجاهدون أنفسهم أيضا فى سبيل اللّٰه فيعانون بذاک على جهاد أنفسهم.'' 2

D: ''بلکہ ہر انسان، بلکہ ہر جانور یہاں تک کہ وہ درخت جو پیاس سے سوکھ رہا ہو، کے لئے مصلحت عامہ کا جو تقاضہ ہو وہ سب فی سبیل اللہ میں داخل ہے۔ کہ اگر اس کے پاس مال زکوٰۃ میں ایسا مال ہو جس کے ذریعہ وہ اس کی آبیاری کا سامان کر سکے، تو اس کو اس سے سیراب کرے۔ اس لئے کہ اس کا شمار بھی فی سبیل اللہ میں ہے۔ اور اگر اس سے مجاہدین مراد لیں۔ تو جو لوگ اپنے نفس سے جہاد کرنے میں مشغول ہوں وہ بھی فی سبیل اللہ کا مصداق ہیں کہ زکوٰۃ کے ذریعہ وہ مجاہدۂ نفس میں مدد لیتے ہیں۔''

اس کے بعد نسبۃً کم درجہ کی توسیع علامہ صنعانی Ã کے ہاں ملتی ہے، انہوں نے مجاہدین پر قیاس کرتے ہوئے قضاۃ، مفتیین اور مدرسین کو بھی اسی زمرہ میں رکھا ہے؛

''ويلحق به من كان قائماً بمصلحة عامة من مصالح المسلمين كالقضاء و الافتاء والتدريس و إن كان غنياً.'' 3

D: ''اسی سے وہ لوگ بھی ملحق ہیں جو مسلمانوں کی مصالح میں سے کسی عام مصلحت کو انجام دینے میں مشغول ہوں۔ جیسے: قضاء، افتاء، تدریس اگرچہ وہ غنی ہوں۔''

ہر چند کہ شاہ ولی اللہ صاحب Ã نے صراحۃً اس مد کی کوئی ایسی تشریح نہیں کی ہے، جو وسعت کو بتاتی ہو، لیکن ان کی بعض عبارتوں سے مترشح ہے کہ مصارف زکوٰۃ میں وہ تحدید وحصر کے قائل نہیں ہیں، بلکہ قرآن مجید کی تعبیر کو محض حصر اضافی مانتے ہیں، فرماتے ہیں:

''فالحصر فى قوله تعالٰى (انما الصدقات) اضافى بالنسبة إلى ما المنافقون فى صرفها فى مايشتهون على ما يقتضيه سياق الأية و السر فى ذالک ان الحاجات غير محصورة و ليس فى بيت المال فى البلاد الخالصة

r بدائع الصنائع: ۲/۴۰ t تاتار خانیه: ۲/۲۷۰، بحر الرائق: ۲/۲۴۲

B

للمسلمين غير الزكوٰة كثير مال فلا بد من توسعة لتكفى نوائب المدينة. والله اعلم" 1

D: "اللہ تعالیٰ کے ارشاد: "انما الصدقات" میں حصر اضافی ہے منافقین"، صدقات کو ان کی خواہشات کے مطابق صرف کرنے کا مطالبہ کرتے تھے، یہ حصر اسی کے مقابل ہے، آیت کے سیاق کا تقاضہ یہی ہے اور اس کی حکمت یہ ہے کہ حاجتیں بے شمار ہیں۔ مسلمانوں کے خالص ممالک کے بیت المال میں زکوٰۃ کے سوا بہت سارا مال نہیں۔ لہٰذا اس میں توسع ضروری ہے تا کہ یہ شہر کے ہنگامی مسائل کے لئے بھی کفایت کرے۔"

سترہویں صدی کے صنعتی اور فکری انقلاب کے بعد مغرب بڑی قوت سے اسلام پر حملہ زن ہوا اور اس نے عالم اسلام پر استغلال کے ساتھ ساتھ اسلام پر بھی فکری اور نظری یلغار اپنے تمام وسائل کے ساتھ شروع کر دی۔ دوسری طرف اسلام کے خادمین اور اس کے فکری و علمی محافظین کا رشتہ حکومت و سلطنت سے کٹ کر رہ گیا اور وسائل و ذرائع سے محرومی ان کے سامنے ایک سوالیہ نشان بن گئی کہ ان حالات میں کہ باطل پورے مادی وسائل کے ساتھ علم و قلم کی شمشیر بے نیام لے کر بڑھ رہا ہے، اسلامی سلطنتیں مغربی تہذیب کے سامنے سپر انداز ہو چکی ہیں اور ان کے بیش قدر ذرائع میں ثقافت و تہذیب کے نام پر "بد دینیوں" کے لئے تو وافر حصہ ہے لیکن حفاظت اسلام کے لئے نہ صرف کوئی حصہ نہیں، بلکہ وہ ایک جرم کا درجہ رکھتا ہے، ان حالات میں وہ اسلام کی فکری مورچہ بندی اور اہل باطل کی صف شکنی اور مدافعت کے لئے کہاں سے وسائل لائیں؟

اس صورت حال نے پورے جذبۂ اخلاص کے ساتھ ان کو راہ بتائی کہ "فی سبیل اللہ" کے معروف مفہوم کی بجائے اس کے لغوی معنی کو اختیار کرتے ہوئے زکوٰۃ سے اس ضرورت کی تکمیل کی جائے، اسی لئے اس صدی سے پہلے جہاں محقق علماء کے یہاں اس رائے کو ایسا "شذوذ" سمجھا جاتا تھا کہ یہ تک کسی نے نہیں لکھا کہ اس وسعت کا قائل کون ہے؟ اس صدی میں عالم اسلام کے وہ علماء جو اسلام کے قلب و جگر اور زبان و دہن بن کر اسلام کی فکری سر بلندی کا اثبات کرتے رہے اور "کلمۃ اللہ تعلو ولا تعلیٰ" کا ذریعہ بننا ان کو نصیب ہوا، انہوں نے ہی اس مد میں وسعت و کشائش کا آوازہ بلند کیا، یہ ہیں: صاحب المنار علامہ رشید رضا مصری Ã جنھوں نے غالباً سب سے پہلے اس نقطۂ نظر کو دلائل و براہین کے پیرہن کے ساتھ پیش کیا[1]...... علامہ سیّد سلیمان ندوی[2] Ã...... مولانا ابوالکلام آزاد[3] Ã ...... نواب صدیق حسن خاں[4] ...... ماضی قریب کے علماء میں مولانا سید احمد عروج قادری[5] Ã...... مولانا امین احسن اصلاحی[6] Ã...... اور بعض دوسرے علماء۔

q درمختار على هامش الرد: ۲۸۹/۳ w مفاتيح الغيب: ۱۱۳/۱۶ e حواله مذكور

ڈاکٹر یوسف قرضاوی۔جن کی ’’فقہ الزکوٰۃ‘‘ اسلامی کتب خانہ میں ایک گرانقدر اضافہ ہے...... نے اس تحدید و توسیع کے درمیان ایک درمیانی راہ نکالی کہ فی سبیل اللہ سے مراد گو ’’مجاہدین‘‘ ہی ہیں، لیکن جہاد سے صرف ’’جہاد بالسیف‘‘ ہی مراد نہیں ہے، جہاد بالقلم اور جہاد باللسان وغیرہ بھی اس میں داخل ہے7...... ہر چند کہ قرضاوی صاحب نے رشید رضا کی بے روک ٹوک توسیع پر نقد کر کے یہ راہ وسط نکالی ہے، لیکن ’’جہاد‘‘ کے مفہوم میں اس عموم کے بعد حقیقت یہی ہے کہ رشید رضا اور قرضاوی صاحب کی رائے میں عملا کوئی بڑا فرق باقی نہیں رہ پاتا۔

جمہور کے دلائل

جمہور فقہاء جو اس مد کو ’’مجاہدین‘‘ اور ’’غزاۃ‘‘ تک محدود مانتے ہیں، ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

1 ’’انما‘‘ کا لفظ عربی زبان میں حصر کو بتلاتا ہے اور ’’فی سبیل اللہ‘‘ کو لغوی معنی کے اعتبار سے عام رکھا جائے تو پھر مصارف زکوٰۃ میں کوئی تحدید باقی نہیں رہتی۔

2 زکوٰۃ کے آٹھ مصارف کی تعیین اس بات کی متقاضی ہے کہ ان تمام مدات میں نوعیت کا اختلاف پایا جائے، لیکن ’’فی سبیل اللہ‘‘ میں اگر اس درجہ عموم روا رکھا جائے تو ادنیٰ تکلف کے بغیر بقیہ ساتوں مصارف بھی ’’فی سبیل اللہ‘‘ کے تحت آ جاتے ہیں۔

3 احادیث سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آٹھ مصارف میں تحدید اور انحصار ہی شارع کا منشاء ہے اور ’’فی سبیل اللہ‘‘ میں عموم کے بعد اس منشاء کی تکمیل ممکن نہیں ابوداؤد شریف میں مروی ہے:

’’عن زياد بن حارث الصدائی قال: أتيت رسول اللّٰه فبا يعته و ذكر حديثاً طويلاً فأتاه رجل فقال أعطنی من الصدقة، فقال له رسول اللّٰه صلی اللّٰه عليه وسلم: إن اللّٰه لم يرض بحكم نبی ولا غيره فی الصدقات حتیٰ حكم فيها هو فجزء ها ثمانية أجزاء فان كنت من تلك الأجزاء أعطيتک حقک.‘‘ 1

D: ’’زیاد بن حارث صدائی ؓ سے مروی ہے کہ میں رسول اللہ کے پاس آیا اور میں نے بیعت کی، زیاد نے ایک طویل حدیث کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایک شخص آپ کے پاس آیا اور اس نے کہا: مجھے صدقہ دیجئے۔آپ نے اس سے فرمایا کہ صدقات کے معاملہ کو اللہ تعالیٰ نے نبی یا کسی اور کی مرضی پر نہیں رکھا ہے۔ بلکہ اس کے بارے میں خود فیصلہ فرما دیا اور آٹھ صنفیں مقرر کر دیں۔ اگر تم ان

q اتحاف: ۲۵۰/۴ w اتحاف: ۱۲۵۰/۴ e سبل السلام: ۶۳۴/۲

q حجة اللّٰه البالغه: ۱۴۶/۲، مع ترجمہ اردو

q تفسير المنار: ۵۰۶/۱۰. ۵۰۵ w سيرة النبی: ۱۲۶/۵ e ترجمان القرآن: ۳۱۹/۳

میں سے ہو تو میں تم کو تمہارا حق دے دوں۔"

4 "فی سبیل اللہ" کی حیثیت ایک اصطلاح شرع کی ہے، لہٰذا جب یہ لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے "مجاہدین فی سبیل اللہ" ہی مراد ہوں گے، چنانچہ امام مالک Ã نے فرمایا:

"سبل اللّٰـه كثيـرة ولكـن لا أعلـم خلافـاً فـي أن المـراد بسبيل اللّٰه ههنـا الغـزو في سبيل اللّٰه." 2

D: "اللہ کے راستے تو بہت ہیں؛ لیکن میرے علم کے مطابق اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہاں "سبیل اللہ" سے جہاد فی سبیل اللہ مراد ہے۔"

اس طرح کی تصریحات دوسرے اہل علم کے یہاں بھی موجود ہیں جن کا ذکر آگے آئے گا۔

5 غور کیا جائے تو چوتھی صدی ہجری تک "فی سبیل اللہ" کے مصداق میں دو کے سوا کوئی تیسرا قول نہیں ملتا، ایک مجاہدین اور متعلقات جہاد دوسرے حجاج۔ گویا ائمہ مجتہدین کے دور میں اس پر اجماع منعقد ہو چکا، اس کے بعد کسی اور رائے کا اظہار گویا خرق اجماع کے مترادف ہے۔

6 مصارف زکوٰۃ کی آیت سے پہلے قرآن مجید میں جہاد کا ذکر کیا گیا ہے، اور "انفروا خفافاً وثقالاً" ترغیب دی گئی ہے، قرآن مجید کا عام اسلوب بیان یہ ہے کہ وہ ایک مسئلہ کے ذکر کے بعد جب دوسرے مسئلہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے، تو ان دونوں میں کوئی مناسبت اور باہمی ربط ہوا کرتا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہاں فی سبیل اللہ سے "مجاہدین فی سبیل اللہ" مراد ہیں۔[4]

متوسعین کی دلیلیں

1 فی سبیل اللہ اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے عام ہے اور کتاب و سنت میں جو عام وارد ہوں، وہ اپنے عموم پر باقی رہتے ہیں، سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہے۔ امام رازی Ã نے اسی عموم سے استدلال کیا ہے۔[1]

2 اگر "فی سبیل اللہ" سے مجاہدین ہی مراد ہوں تو ان پر ان دوسرے لوگوں کو قیاس کیا جا سکتا ہے، جو مسلمانوں کی مصالح عامہ کو انجام دیتے ہوں جیسے قضاۃ، اہل افتاء، مدرسین وغیرہ۔ علامہ صنعانی Ã نے اس طرف اشارہ کیا ہے[2] اور صنعانی Ã کا خیال ہے کہ اسی طرف امام بخاری Ã کا میلان تھا، چنانچہ انہوں نے اپنی "صحیح" میں ایک عنوان اس طرح قائم فرمایا ہے "باب رزق الحاكم و العاملين عليها [3]"......(قاضی اور

r الروضة الندية: ۱/۲۰۷. ۲۰۶ t دیکھئے: عشر و زکوٰۃ اور سود کے چند مسائل y تدبر قرآن: ۱۹۲/۳

u فقه الزكوٰة: ۶۵۷. ۵۸/۲

B

عاملین زکوٰۃ کے کفاف کا بیان)۔ غرض اعلاء کلمۃ اللہ کی علت میں اشتراک کی وجہ سے دوسرے لوگوں کو بھی اس زمرہ میں رکھ کر ان کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔

3　قرآن مجید نے بعض مصارف پر لام داخل کیا ہے جو "تملیک" کے معنی میں ہوتا ہے۔ گویا ان مصارف میں افراد واشخاص کی حاجت روائی اور ان کو مالک بنانے کی طرف اشارہ ہے، جب کہ بعض مصارف پر "فی" داخل کیا گیا ہے، جس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس مد سے اشخاص وافراد بذاتِ خود مراد نہیں ہیں، بلکہ شریعت کی کچھ خاص مصلحتیں پیش نظر ہیں کہ زکوٰۃ کے ذریعہ ان کی تکمیل کی جائے۔ لہٰذا "جہاد فی سبیل اللہ" کی مصلحت اور مقصود کی جن ذرائع سے بھی تکمیل ہوتی ہو، تکمیل جائے گی۔

4　مصارف زکوٰۃ پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ بنیادی طور پر اس کے دو مقاصد ہیں، ایک مقصد فقراء کی حاجت کو پورا کرنا ہے، دوسرا مقصد اعلاء کلمۃ اللہ ہے۔ فقراء ومساکین، ابن سبیل، غارمین اور عاملین وغیرہ پہلے مقصد کو پورا کرتے ہیں جب کہ مؤلفۃ القلوب اور فی سبیل اللہ سے دوسرے مقصد کی تکمیل ہوتی ہے۔ فی زمانہ چوں کہ اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے جہاد بالسیف سے بڑھ کر جہاد بالقلم کی ضرورت ہے اور آج کارگاہِ مقابلہ صحافت، ادب، تصنیف و تالیف اور علم وفن بن چکا ہے، اس لئے شریعت کے اس منشأ و مصلحت کی تکمیل اس کے بغیر ممکن نہیں کہ فی سبیل اللہ کے مفہوم میں وسعت برتی جائے۔

5　قرن اول میں فی سبیل اللہ سے بعض صحابہ نے "حج" مراد لیا ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمر «　سے مروی ہے کہ اس سے مراد حجاج اور عمرہ کرنے والے ہیں، اسی طرح کا قول حضرت عبداللہ بن عباس «　سے بھی منقول ہے، نیز امام بخاری　Ã　نے بولاس سے نقل کیا ہے کہ آپ نے ان کو صدقہ کا اونٹ عطا فرمایا تھا۔[1] اس سے معلوم ہوا کہ فی سبیل اللہ کی مد مجاہدین میں منحصر نہیں ہے۔

6　فقہاء متاخرین کے یہاں اس بات کی صراحت ملتی ہے کہ انہوں نے طلبۂ علوم دینیہ کو بھی اس مد میں شمار کیا ہے، فقہاء مالکیہ نے تو بانگ دہل غنی طلبہ کو بھی اس مد میں شامل رکھا اور وجہ بتائی ہے کہ وہ بھی مجاہدین ہیں، چنانچہ علامہ صاوی　Ã　کا بیان ہے:

"مذهب مالک أن طلبة العلم المنهمكين فيه لهم الأخذ من الزكوٰة ولو غنيا إذا انقطع حقّهم من بيت المال لأنّهم مجاهدون." [2]

D: "امام مالک　Ã　کا مذہب یہ ہے کہ طلبہ جو علم میں منہمک ہوں، ان کے لئے زکوٰۃ لینا

---

q ابو داؤد: ۱/۲۳۰ کتاب الزکوٰۃ، نیز ملاحظہ ہو: درمنثور: ۲/۲۲۰　w احکام القرآن لا بن عربی: ۲/۹۶۹
e الاساس فی التفسیر للشیخ السید حوصی: ۴/۲۳۱۲　r التوبۃ: ۴۱

درست ہے۔ گو وہ مال دار ہوں، بشرطیکہ بیت المال سے ان کا حق مسدود ہو گیا ہو؛ اس لئے کہ وہ مجاہدین ہیں۔"

لیکن خود فقہاء حنفیہ کے یہاں بھی ایسی صراحتیں مل جاتی ہیں کہ غنی طلبہ کو زکوٰۃ کی رقم دی جا سکتی ہے، علامہ حصکفی Ã نے صاحب واقعات سے نقل کیا ہے:

"إن طالب العلم يجوز له أخذ الزكوٰة ولو غنيا إذا فرّغ نفسه لإفادة العلم و إستفادته لعجزه عن الكسب." 3

D: "طالب علم کو غنی ہو، اگر وہ اپنے آپ کو علم کے افادہ اور استفادہ کے لئے فارغ کر لے تو اس کے لئے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ کیوں کہ وہ کسب معاش سے عاجز ہے۔"

7 مصارف صدقات کی آیت میں "انما" حصرِ حقیقی کے لئے نہیں ہے بلکہ حصر اضافی کے لئے ہے، چوں کہ منافقین آرزومند تھے کہ صدقات میں سے ان کو دیا جائے، جیسا کہ اس آیت سے پہلے کی آیت میں مذکور ہے، قرآن ان کے استحقاق کی نفی کرنا چاہتا ہے تو قرآن مجید کا منشاء صرف منافقین کے استحقاق کی نفی کرنا ہے، مطلق حصر و تحدید مقصود نہیں۔ 4

جمہور کی دلیل پر ایک نظر

اب ہم ایک نظر ان دلائل پر ڈالیں گے جو فریقین کی جانب سے پیش کئے گئے ہیں۔ جمہور کی طرف سے "فی سبیل اللہ" میں مجاہدین کی تخصیص پر یہ استدلال کہ اس سے پہلے جہاد کا مضمون آیا ہے؛ اس لئے ضروری ہے کہ یہاں بھی "فی سبیل اللہ" سے جہاد ہی مراد ہو، محض ایک قرینۂ بعیدہ کا درجہ رکھتا ہے، منافقین کو نماز و روزہ بظاہر کر لیتے تھے؛ لیکن سب سے زیادہ "جہاد" سے راہ فرار اختیار کرتے تھے، اس لئے ترغیب جہاد کے بعد روئے سخن منافقین کی طرف ہوا اور چوں کہ منافقین مفت خوری کے متمنی رہتے تھے، اس لئے ایک طرف ان کے اس مزاج و مذاق کی مذمت کی گئی اور دوسری طرف یہ وضاحت بھی کر دی گئی کہ زکوٰۃ و صدقات کے مصرف کون لوگ ہیں؟ اس طرح فی سبیل اللہ کے مفہوم میں تحدید و حصر کے بغیر بھی آیت کے سیاق و سباق سے اس کا ربط قائم رہتا ہے۔ اس کے سوا جمہور نے اپنے نقطۂ نظر پر جو نکات پیش کئے ہیں وہ کافی قوی ہیں!

q تفسیر کبیر: ۱۶/۱۱۳ نیز ملاحظہ ہو: اتحاف السادة المتقين للزبيدي: ۴/۲۵۰

w سبل السلام: ۲/۶۳۴ e بخاری شریف: ۲/۱۰۶۱

q ملاحظہ ہو احکام القرآن للقرطبی: ۸/۱۸۵ نیز ملاحظہ ہو صحیح بخاری، کتاب الزکاة، باب قوله تعالىٰ والغارمين وفي

متوسعین کے دلائل پر ایک نظر!

1 دوسرے گروہ کی سب سے قوی دلیل ''فی سبیل اللہ'' کا لفظی اعتبار سے عموم واطلاق ہے۔ لیکن اگر جمہور کے نقطۂ نظر کے مطابق اس کو ایک شرعی اصطلاح تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس دلیل میں کوئی وزن باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ اصطلاحات شرعیہ میں الفاظ کے عموم واطلاق اور اس کے حقیقی ولغوی معنی کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

2 ''مجاہدین'' پر مصارف زکوٰۃ کے باب میں دوسروں کو قیاس کرنا اس لئے قرین صواب نہیں کہ زکوٰۃ عبادت ہے اور عبادت میں اصل ''تعبد'' ہے اور تعبدی احکام میں اصولی طور پر قیاس کو دخل نہیں۔

3 ''لام'' اور ''فی'' سے اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ پہلی قسم کے مدات میں شارع نے صرف اشخاص کی ضرورت کو سامنے رکھا ہے، دوسری قسم کی مدات میں مصالح بھی پیش نظر ہیں؛ لیکن خود قرآن مجید کی تعبیر سے واضح ہے کہ ان مدات میں بھی مجرد مصلحت مقصود نہیں ہے بلکہ افراد کے واسطہ سے مصلحت کی تکمیل مقصود ہے، غور کیا جائے کہ فک رقاب کا مسئلہ ہو، ابن سبیل کی مد ہو یا غارمین کا، ہر جگہ افراد واشخاص کے ذریعہ مصلحت کی تکمیل ہوتی ہے، اس لئے ''فی سبیل اللہ'' والی مصلحت بھی افراد واشخاص کے واسطہ سے مکمل کی جائے گی محض رفاہی اور دینی افعال واعمال کے ذریعہ نہیں، اسی لئے جو لوگ ''فی سبیل اللہ'' سے مجاہدین مراد لیتے ہیں، ان کے ہاں اصل عبارت ''فی سبیل الغزاۃ فی سبیل اللہ'' گی علامہ زمخشری Ã نے تعبیر میں ''لام'' سے ''فی'' کی طرف عدول کی اچھی عقدہ کشائی کی ہے، فرماتے ہیں:

''فإن قلت: لم عدل عن اللام إلى فى فى الأربعة الاخيرة قلت: للايذان بأنهم أرسخ فى إستحقاق التصدق عليهم من سبق ذكره لان ''فى'' للوعاء فنبه على انهم احقاء بأن توضع فيهم الصدقات و يجعلوا مظنة لها و مصبا و ذالک لما فى فک الرقاب من الكتابة أوالرق أوالاسر وفى فک الغارمين من الغرم من التخليص و الانقاذولجمع الغازى الفقيرأ والمنقطع فى الحج بين الفقر او العبادة و كذالک إبن السبيل جامع بين الفقر والغربة عن الأهل والمال و تكرير ''فى'' فى قوله و فى سبيل الله و ابن السبيل فيه فضل ترجيح لهذين على الرقاب و الغارمين.'' 1

D: ''اگر تم کہو کہ آخری چار مصارف میں ''لام'' سے ''فی'' کی طرف کیوں رجوع کیا گیا تو میں کہوں گا کہ یہ بتانے کے لئے کہ وہ بہ مقابلہ سابق الذکر مدات کے صدقہ کے زیادہ مستحق ہیں؛ اس لئے کہ

''فی'' ظرف کے لئے ہے۔ تو اس بات پر متنبہ فرمایا گیا کہ وہ لوگ اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان میں زکوٰۃ رکھی جائے۔ ''فک رقاب'' یعنی غلام مکاتب یا مطلق غلام یا قیدیوں کو آزاد کرنے اور مقروضوں کی قرض سے گردن چھڑانے میں ان کو نجات دلانا اور غلامی سے نکالنا ہے اور محتاج مجاہد یا حج میں جس کا سامان سفر ختم ہو گیا ہو، وہ فقر و محتاجی اور عبادت دونوں کو جمع کئے ہوئے ہے۔ اسی طرح مسافر میں محتاجی نیز اہل و عیال اور مال سے دوری دونوں جمع ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''فی سبیل اللہ'' اور ''ابن السبیل'' میں ''فی'' کی تکرار سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان دونوں مدات کو ''رقاب'' (غلام کو آزاد کرنے) اور ''غارمین،، (مقروضوں کی مدد) پر زیادہ ترجیح حاصل ہے۔''

آلوسی Ã نے اس پر اس نکتہ کا اضافہ کیا ہے کہ پہلے چار مصارف میں خود ان کو مالک بنایا جاتا ہے، جب کہ بعد کے چاروں مصارف میں خود اس کو مالک بنانا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ اس کی مصلحتوں کی تکمیل مقصود ہوتی ہے، تو اس لئے ''لام تملیک'' پہلے چاروں مصارف کے لئے زیادہ مناسب و موزوں تھا۔[2]

4 اس میں شبہ نہیں کہ مصارف زکوٰۃ پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقراء کی حاجت روائی اور اعلاء کلمۃ اللہ زکوٰۃ کے دوگانہ مقاصد ہیں اور جہاد بالسیف کے علاوہ بھی اظہار دین اور اعلاء کلمۃ اللہ کے مختلف ذرائع ہیں، لیکن ظاہر ہے ''اعلاء کلمۃ اللہ'' کی حیثیت ایک حکمت و مصلحت کی ہے اور احکام کی بنیاد ''حکمت'' پر نہیں ہوتی، علت پر ہوتی ہے، علت جیسے ''عاملین'' میں ''عملِ عامل'' اور ''غارمین'' میں مقروض ہونا یا بعض فقہاء کی رائے پر دو مسلمانوں کے درمیان مصالحت کے لئے مالی بار کو برداشت کرنا ہے، اسی طرح ''فی سبیل اللہ'' جہاد ہے اور جہاد کا اصطلاحی مفہوم ''جہاد بالسیف'' ہے، اس لئے حکم کی بنیاد و اساس اسی پر رہے گی۔

5 ''فی سبیل اللہ'' میں امام احمد Ã کے ایک قول کے مطابق حجاج کو داخل کرنا حضرت عبداللہ بن عمر « کے اثر پر مبنی ہے، لیکن خود ابن عمر ِ کے اثر کا بہ نظر غائر جائزہ لیا جائے تو اس سے مصرف زکوٰۃ والے ''فی سبیل اللہ'' میں عموم قرین صواب نظر نہیں آتا، قرطبی Ã نے اس روایت کو اپنی تفسیر میں تفصیل سے ذکر کیا ہے، اصل میں ایک شخص نے اپنے مال کے ایک حصہ کی ''فی سبیل اللہ،، وصیت کی تھی، خاتون نے آکر حضرت ابن عمر ِ سے مسئلہ پوچھا، انہوں نے فرمایا: ''فھو کما قال فی سبیل اللہ'' جواب سے خاتون کی الجھن دور نہ ہوئی۔ اس لئے عبدالرحمان بن ابی نعیم نے جو ان کے ساتھ تھے۔ مکرر توجہ دلائی، ابن عمر ِ نے فرمایا کہ تم چاہتے ہو کہ میں اسے کہوں کہ ان فوجیوں کو دے دے جو زمین میں فساد مچاتے پھرتے ہیں اور راہگیروں کو لوٹتے ہیں؟ عبدالرحمٰن نے دریافت کیا: پھر آپ اس کو کس مد میں خرچ کرنے کا حکم دیتے ہیں، حضرت

سبیل اللّٰہ وابن السبیل w حاشیہ صاوی علی تفسیر الجلالین: ۱۵۴/۲ e درمختار علی ھامش الرد: ۲۸۵/۳ نیز

B

ابن عمر ؓ نے فرمایا: صالحین کے حوالہ کرنے کا، یعنی حجاج بیت اللہ کو کہ وہ اللہ کے مہمان ہیں[1]

غور کیا جائے کہ یہاں زکوٰۃ کے مصرف ''فی سبیل اللہ'' کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ یہ ''نذر'' ہے، اس میں جہاد اور دوسرے کار خیر دونوں کی گنجائش تھی، حضرت ابن عمر ؓ نے اپنے زمانہ کے فوجیوں کی بے راہ روی دیکھتے ہوئے ان کو مشورہ دیا کہ حجاج پر خرچ کر دیا جائے، ''نذر'' کی بنیاد اصل میں عرف پر ہوتی ہے، جس میں دونوں معنی کی گنجائش ہے اور ''فی سبیل اللہ'' کی حیثیت مصارفِ زکوٰۃ میں اصطلاح شرعی کی ہے، اس لئے دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ چنانچہ امام احمد Ã سے ان کے بعض تلامذہ نے اس قول سے رجوع نقل کیا ہے[2]...... گو بعض دفعہ ائمہ کا مرجوع عنہ قول ہی معروف ہو جاتا ہے اور قبول عام حاصل کر لیتا ہے، اس کی واضح مثال ''آمین'' کے جہر و سر میں امام شافعی Ã کی رائے ہے، آمین میں جہر آپ کا مرجوع عنہ قول ہے، مگر یہی فقہاء شوافع کے ہاں معمول و معتمد ہے، امام محمد Ã نے بھی اس طرح کے نذر کے ایک واقعہ سے استدلال کیا ہے جو عہد نبوی § میں پیش آیا[3] لیکن فقر و احتیاج کی قید کے بعد جیسا کہ ذکر ہوا امام محمد Ã کا اختلاف محض تعبیر کے اختلاف کا درجہ رکھتا ہے۔

6 ''طلبہ'' کے سلسلہ میں جہاں تک حنفیہ کی بات ہے، تو قول صحیح و معتمد یہی ہے کہ ان کے مستحق زکوٰۃ ہونے کے لئے بھی فقر و حاجت کی شرط ہے، گو بعض مصنّفین نے ''غنی طلبہ'' کو بھی زکوٰۃ کی اجازت دی ہے؛ لیکن اس کو کبھی بھی فقہ حنفی میں اعتبار و قبول حاصل نہ ہو سکا، یہ ان کے اس اصول کے خلاف ہے جو صراحۃً فقہ حنفی کی تمام ہی متون و شروح میں منقول ہے کہ سوائے ''عاملین'' کے تمام ہی مدات میں فقر و حاجت کی شرط کے ساتھ ہی زکوٰۃ کا استحقاق ثابت ہوتا ہے، شامی Ã کہتے ہیں:

''وهذا الفرع مخالف لا طلاقهم الحرمة في الغني ولم يعتمده أحد ...... والأوجه تقيده بالفقير.'' 1

D: ''یہ جزئیہ غنی کے بارے میں فقہاء نے مطلقاً زکوٰۃ کی حرمت کا جو حکم لگایا ہے، اس کے مخالف ہے۔ کسی صاحب علم نے اس قول پر اعتماد نہیں کیا اور صحیح یہی ہے کہ یہ صورت بھی محتاج کے ساتھ مقید ہے۔''

رہ گیا مالکیہ کا طلباء علوم دینیہ کو غناء کے باوجود زکوٰۃ کا مستحق قرار دینا، تو ان کے ہاں واقعی اس میں توسع معلوم ہوتا ہے اور یہ واقعہ ہے کہ ائمہ اربعہ میں اس مسئلہ میں نسبتاً مالکیہ کے یہاں ایک گونہ وسعت نظر آتی ہے۔

7 شاہ ولی اللہ صاحب Ã کی تمام تر جلالت شان اور ذکاوت موہوبہ کے باوجود اس بات میں ان سے

ملاحظہ ہو مراقی الفلاح: ۴۷۵ ۲ ملاحظہ ہو حجة الله البالغه: ۱۰۶/۲ مصارف زکوٰۃ

B

اتفاق ممکن نہیں کہ ''مصارف زکوٰۃ کی اس آیت میں ''انما'' محض ''حصرِ اضافی'' ہے اور مصارف زکوٰۃ میں فی نفسہٖ عموم ہے، مقصود صرف ''منافقین'' کی نفی ہے''۔ اس لئے کہ ابو داؤد کی روایت آچکی ہے اور مفسرین کے یہاں اور بھی روایات موجود ہیں، جو اس بات کو بے غبار کرتی ہیں کہ اس آیت سے شارع تعالیٰ کا منشأ مصارف کی تحدید و تعیین ہے، یہاں تک کہ خود مہبط وحی § کو بھی اس کا اختیار نہیں دیا گیا کہ وہ بطور خود حقداروں کی تعیین اور مقررہ اصناف میں اضافہ و توسیع کریں۔

مسئلہ کی اصل اور بنیاد

اصل میں اس مسئلہ میں جو بات اساس و بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے، وہ یہ ہے کہ قرآن کی تعبیرات عام طور پر اس کے لغوی معنی میں استعمال ہوتی ہیں اور یہی اس کے ''عربی مبین ج'' ہونے کا تقاضہ ہے، لیکن بیسیوں اصطلاحات ہیں جن کو قرآن مجید ایک خاص معنی و مفہوم میں استعمال کرتا ہے، صلوٰۃ و صوم، زکوٰۃ و حج، طہارت، معروف و منکر، دین و شریعت وغیرہ۔ یہ اس کی خاص اصطلاحات ہیں، جب سیاق و سباق، صلات، اس سے متعلق افعال اور اس کے لغوی معنی اس کی شہادت نہ دیتے ہوں تو ان کو خاص انہیں اصطلاحی معنوں پر محمول کیا جائے گا، اب سوال یہ ہے کہ ''فی سبیل اللہ'' کی حیثیت کیا ہے؟ جن لوگوں نے اس میں عموم برتا ہے، انہوں نے اس کو سادہ لغوی معنی پر محمول کیا ہے اور جن حضرات نے ''مجاہدین فی سبیل اللہ،، کی تحدید کی ہے، انہوں نے اس کو ایک شرعی اور قرآنی اصطلاح کی نظر سے دیکھا ہے۔

چنانچہ علامہ کاسانی، قاضی ابو یوسف Ç کی رائے کے مطابق مجاہدین کے ساتھ اس کی تخصیص پر یہی استدلال کرتے ہیں کہ

''لأن سبيل الله إذا أطلق فى عرف الشرع يرادبه ذلك'' 1

D: ''کیوں کہ شریعت کے عرف کے مطابق جب مطلق ''سبیل اللہ'' بولا جائے تو اس سے مجاہد فی سبیل اللہ ہی مراد ہوتا ہے۔''

ابن قدامہ Ã لکھتے ہیں:

''لأن ''فى سبيل الله'' عند الإطلاق إنما ينصرف إلى الجهاد فإن كل مافى القرآن من ذكر سبيل الله إنما يريدبه الجهاد إلا اليسير فيجب ان يحمل مافى الأية على ذلك.'' 2

q الکشاف: ۱۵۸.۵۹/۲ w روح المعانی: ۱۲۴/۱۰

D: ''اس لئے کہ ''سبیل اللہ'' جب مطلق ہوتو اس سے جہاد مراد ہوتا ہے کیوں کہ قرآن میں چند جگہوں کو چھوڑ کر جہاں بھی ''سبیل اللہ'' کا ذکر آیا ہے اس سے جہاد ہی مراد ہے۔اس لئے ضروری ہے کہ اس آیت میں بھی ''فی سبیل اللہ'' کو اسی معنی پر محمول کیا جائے۔''

لغت کی مشہور کتابوں میں بھی یہی بات کہی گئی ہے......علامہ ابن اثیر　Ã ناقل ہیں:

''و إذا أطلق فهو فی الغالب واقع علی الجهاد حتی صار لكثرة الإستعمال كأنه مقصور عليه.'' 3

D: ''جب فی سبیل اللہ کا لفظ مطلق ہوتو اکثر اس سے جہاد ہی مراد لیا جاتا ہے۔یہاں تک کہ کثرت استعمال کی وجہ سے یہ لفظ ایسا ہو گیا ہے کہ گویا اس کا صرف یہی معنی ہے۔''

لسان العرب میں کہا گیا ہے:

''و إذا أطلق فی الغالب فهو واقع علی الجهاد حتی صار لكثرة الاستعمال كأنه مقصور عليه'' 4

D: ''جب یہ لفظ مطلق بولا جائے تو اس سے جہاد مراد ہوتا ہے، یہاں تک کہ کثرت استعمال کی وجہ سے یہ لفظ ایسا ہو گیا ہے کہ گویا اس کا یہی معنی ہے۔''

شارح ھدایہ عینی کا بیان ہے:

''سبيل اللّٰه عبارة عن جميع القرب لكن عند الإطلاق يصرف إلی الجهاد.'' 1

D: ''''سبیل اللہ'' میں تمام نیکیاں شامل ہیں؛ لیکن جب یہ لفظ مطلق ہوتو اس سے جہاد مراد ہوگا۔''

شمس الائمہ سرخسی　Ã نے لکھا ہے:

''الطاعات كلها فی سبيل اللّٰه ولكن عند إطلاق هذا اللفظ المقصود بهم الغزاة عندالناس.'' 2

D: ''تمام طاعتیں فی سبیل اللہ میں داخل ہیں؛ لیکن جب یہ لفظ مطلق ہوتو ان سے مقصود مجاہدین ہیں۔''

ان تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن میں جہاں کہیں ''فی سبیل اللہ'' کے لئے معنی جہاد سے انحراف کا قرینہ موجود نہ ہو، وہاں ''فی سبیل اللہ'' سے یہی معنی مراد ہوتا ہے۔ہاں کسی خاص فعل کے سیاق میں یا صِلات کی تبدیلی

---

q الجامع لا حكام القرآن: ۱۸۵/۸　w ارشاد الساری: ۵۷/۳　e الاتحاف: ۲۴۸/۴

q ردالمحتار: ۲۸۶/۳　w الشعراء ۱۹۵

کی وجہ سے کہیں اس سے مختلف معنی مراد لیا گیا ہو تو وہ اس کے مغائر نہیں، جیسے: صلوٰۃ ایک اصطلاح شرعی ہے، لیکن بعض جگہ لغوی معنی میں بھی استعمال ہوا ہے "وصل علیهم إن صلوتک سکن لهم" یہاں صلوٰۃ بہ معنی "دعا" وارد ہوا ہے۔

جہاد بھی ایک شرعی اصطلاح ہے!

یہی بات ان حضرات سے بھی کہنی ہے جو "فی سبیل اللہ" سے جہاد مراد لے کر خود جہاد کے معنی میں توسع برتتے ہیں اور اس میں شبہ نہیں کہ "جہاد" کے لغوی معنی مطلق سعی و کوشش کے ہیں، اس لحاظ سے دین کی سربلندی کی ہر کوشش فی الجملہ "جہاد فی سبیل اللہ" میں داخل ہے، اسی مادۂ اشتقاق کی رعایت سے نصوص میں بعض مقامات پر زبان وقلم کے ذریعہ ہونے والی دینی مساعی پر بھی جہاد کا اطلاق کیا گیا ہے[4] لیکن یہ صورتیں اصطلاحی جہاد بہر حال نہیں ہیں، یہ ویسے ہی ہے کہ جیسے آپ § نے "مسلم" کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی:

"المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده." 5

D: "مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمان محفوظ رہیں۔"

اور "مؤمن" کے بارے میں فرمایا گیا:

"لايؤمن من لايأ من جاره بوائقه." 6

D: "وہ مؤمن نہیں جس کا پڑوسی اس کے شر سے محفوظ نہ ہو۔"

یا ارشاد ہوا:

"المهاجر من هجر مانهى الله عنه." 1

D: "مہاجر وہ ہے جو اللہ کی منع کی ہوئی بات سے باز رہے۔"

ظاہر ہے کہ ان روایات میں اسلام اور ہجرت کے بعض تقاضوں کی طرف کمال لطافت کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے، یہی حال ان روایات کا ہے جن میں قلم ولسان کی مساعی اور سلطان جائر کے ساتھ کلمۂ حق کی جرأت اظہار کو جہاد سے تعبیر کیا گیا ہے، امام غزالی Ã نے "اسماء شرعیۃ" کے متعلق صحیح لکھا ہے کہ اس میں گو معنی لغوی سے مکمل عدول وانحراف نہیں ہوتا؛ لیکن شریعت اس کے مصداق میں تصرف بھی ضرور ہی کرتی ہے اور بعض دفعہ اس کے عموم و اطلاق میں تخصیص سے کام لیتی ہے:

"والمختار عندنا أنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع فى هذه الأسامى ولا

q بدائع الصنائع: ۲/۸۰۴ w المغنی: ۶/۴۷۰
e تاج العروس: ۷/۳۶۶، نیز ملاحظہ ہو ابن اثیر کی النہایہ: ۲/۱۵۶ r لسان العرب: ۱۱/۳۲۰

سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللغة بالكلية كما ظنه قوم ولكن عرف اللغة تصرف في الأسامي من وجهين: أحدهما التخصيص ببعض المسميات كما في الدابة فتصرف الشرع في الحج والصوم والإيمان من هذا الجنس إذللشرع في الإستعمال كما للعرف." 2

D: "ہمارے نزدیک مختار یہ ہے کہ اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ شریعت نے ان الفاظ میں تصرف کیا ہے، نیز یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ یہ الفاظ بالکلیہ لغت سے منقول ہیں، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ناموں کی بابت عرف لغت نے دو طریقوں پر تصرف کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ جو افراد نام کے مصداق ہیں ان میں سے بعض کے ساتھ یہ نام مخصوص کر دیا گیا، جیسے: "دابۃ" کا لفظ، اسی طرح شریعت میں بھی حج، صوم، ایمان وغیرہ کے مصداق میں جو تصرف کیا ہے وہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ اس لئے کہ جیسے اہل زبان کا عرف ہے، اسی طرح شریعت کا بھی ایک عرف ہے۔"

پس جہاں کہیں شارع نے "جہاد" کی اصطلاح استعمال کی ہو، وہاں ضرور ہے کہ جہاد بالسیف ہی مراد ہو، سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی صراحت یا ایسا واضح قرینہ موجود ہو، جو یہاں کنایہ و استعارہ کا متقاضی ہو؛ اس لئے اس آیت میں بھی "جہاد" کے معنی میں عموم صحیح نظر نہیں آتا، اسی لئے بہت سے فقہاء نے جہاد فی سبیل اللہ کی بجائے "غزو فی سبیل اللہ" کی اصطلاح استعمال کی ہے، امام مالک Ã کا قول گذر چکا ہے: "المراد بسبيل الله ههنا الغزو فی سبيل الله"[1] ابن کثیر Ã کا بیان ہے: "الغزاة الذين لاحق لهم فی الديوان"[2] زمخشری Ã لکھتے ہیں: "فقراء الغزاة"[3] قاضی بیضاوی Ã نے قتال کا لفظ استعمال کیا ہے۔

قرطبی کہتے ہیں:

"وهم الغزاة وموضع الرباط يعطون ماينفقون فی غزوهم كانوا أو فقراء"[4]

D: "اس کا مصداق مجاہدین اور سرحدات پر رہنے والے ہیں، ان کو دیا جائے گا تا کہ یہ جہاد میں خرچ کریں۔ چاہے وہ مالدار ہوں یا محتاج۔"

q البنایه علی الهدایه: ۱۲۵۸/۲ w المبسوط: ۱۰/۳ e توبه ۲۰۳

حافظ ابن حجر Ā کہتے ہیں:

"فالاکثر علی أنه یختص بالغازی." 5

D: "اکثر حضرات کے نزدیک یہ غازی کے لئے مخصوص ہے۔"

خود حدیث میں بھی "غازی" ہی کا لفظ استعمال ہوا ہے، ارشاد ہے:

"لاتحل الصدقة لغنی إلا لخمسة: لغاز فی سبیل اللّٰه أولعامل علیها أولغارم أولرجل اشتراها بماله أولرجل له جار مسکین فتصدق علی المسکین فأهدی المسکین إلی الغنی." 6

D: "سوائے پانچ اشخاص کے مال دار کے لئے زکوٰۃ حلال نہیں۔ مجاہد فی سبیل اللہ، عامل زکوٰۃ، مقروض، جس شخص نے اپنے مال سے کوئی زکوٰۃ کی چیز خریدی ہو جس شخص کا کوئی مسکین پڑوسی ہو، مسکین پر صدقہ کیا جائے اور مسکین اس مال دار کو ہدیہ کردے۔"

نصوص میں جہاد بالقلم، جہاد باللسان اور جہاد بالنفس وغیرہ پر "جہاد" کا اطلاق کیا گیا ہے؛ لیکن میرے حقیر علم کے مطابق "غزوہ" کا اطلاق اس قسم کی مساعی پر نہیں کیا گیا ہے۔ اس لئے واقعہ ہے کہ مذکورہ آیت میں "فی سبیل اللہ" سے جہاد اصطلاحی ہی مراد ہے، نہ کہ مطلق دین کے لئے مساعی اور جدوجہد۔

زکوٰۃ کی اس مد میں تملیک؟

زکوٰۃ کے سلسلہ میں اس بات پر قریب قریب ائمہ اربعہ کے یہاں اتفاق ہے کہ رفاہی کاموں، مدارس ومساجد کی تعمیر اور پلوں کی مرمت، مردوں کی تجہیز وتکفین اور اس طرح کے کاموں میں زکوٰۃ کی رقم صرف نہیں کی جاسکتی، فقہاء حنفیہ کے علاوہ علامہ ابن قدامہ Ā نے بھی اس کی صراحت کی ہے[1] البتہ مالکیہ غالباً مقصد جہاد کے لئے تملیک کو ضروری نہیں سمجھتے، محمد بن عبدالحکم نے مال زکوٰۃ سے زرہ، ہتھیار اور آلات حرب کی خریداری وغیرہ کی اجازت دی ہے[2] علامہ محمد علیش مالکی Ā نے اس مد سے جاسوس کو بھی دینے کی اجازت دی ہے اور گو عام فقہا نے دفاعی تعمیرات، فصیل بندی، اور کشتی سازی وغیرہ کے لئے اس مد سے خرچ کرنے کو منع کیا ہے مگر ابن عبدالحکم Ā نے اس کو بھی جائز قرار دیا ہے[3]

فقہاء نے زکوٰۃ میں تملیک کی شرط کتاب وسنت کی تعبیرات کو سامنے رکھ کر لگائی ہے، اس سلسلہ میں یہ نکات

r التوبة ۷۳، عنکبوت ۶۹ t بخاری: ۱/ ۶ y بخاری: ۲/ ۸۸۹

q بخاری: ۱/ ۶ w المستصفی: ۱/ ۲۳۰، الفصل الرابع فی الاسماء الشرعیه

قابل ذکر ہیں:

1 قرآن مجید نے مصارف زکوٰۃ کا آغاز ''لام'' سے کیا ہے، جو تملیک کے لئے آتا ہے۔

2 قرآن نے متعدد مواقع پر کہا ہے: اتوا الزکوٰۃ ''ایتاء'' اعطاء (دے دینے) کے معنی میں ہے[4]...... جو اس بات کا متقاضی ہے کہ مال زکوٰۃ کا مالک بنادیا جائے، جیسے مہر سے متعلق ارشاد ہوا، ''واتوا النساء صدقاتهن نحلة'' [5] یہاں بھی ''ایتاء'' تملیک کے معنی میں ہے۔

3 رسول اللہ § نے زکوٰۃ کے بارے میں ارشاد فرمایا:

''توخذ من اغنياء هم وترد فى فقراء هم.'' [6]

D: ''ان کے مال داروں سے لی جائے اور ان کے فقراء پر خرچ کی جائے۔''

''تقسیم'' کا لفظ تملیک کو مستلزم ہے۔

یہ تمام قرائن بتاتے ہیں کہ ''فی سبیل اللہ'' والی مد میں بھی زکوٰۃ کے لئے تملیک ضروری ہے اور دفاعی امور و مصالح پر یہ رقم ''مجاہدین'' کے واسطہ سے خرچ کی جائے گی۔

رہ گئی یہ بات کہ اس مد خاص میں ''لام'' کی بجائے ''فی'' کا لفظ کیوں استعمال کیا گیا ہے؟ تو علامہ زمخشری Ã نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ ''فی'' عربی زبان میں ظرف پر داخل ہوتا ہے اور ظرف مظروف کا احاطہ و استیعاب کر لیتا ہے، اس طرح ''ظرف'' کے ساتھ تعبیر تاکید بلیغ اور اہتمام خاص کو بتاتی ہے، چوں کہ پہلے چاروں مدات کے مقابلہ بعد کے چاروں مدات کی نوعیت زیادہ اہم تھی؛ اس لئے ان پر ''فی'' داخل کیا گیا ہے خصوصیت سے ''سبیل اللہ'' میں تو محض عطف پر بھی اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ ''رقاب'' اور ''غارمین'' کے ذکر کے بعد مستقل طور پر ''فی سبیل اللہ'' فرمایا گیا[1]۔

فی سبیل اللہ میں فقر کی شرط

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ اس بات پر متفق ہیں کہ غنی مجاہدین کو بھی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے[2] شوافع یہ قید بھی لگاتے ہیں کہ وہ مجاہدین مستقل تنخواہ دار نہ ہوں، بلکہ رضا کارانہ خدمت کرتے ہوں[3] حنفیہ کے یہاں مجاہدین کے لئے بھی فقر شرط ہے[4] جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جو پہلے گذری کہ پانچ اشخاص کے لئے باوجود غنی ہونے کے زکوٰۃ حلال ہے

q احکام القرآن لابن العربی: ۹۶۹/۲ w تفسير بن كثير: ۳۸۰/۱ e كشاف: ۱۵۸/۱

r الجامع لاحکام القرآن: ۱۸۵/۸ t فتح الباری: ۲۳۲/۳ y ابوداؤد: ۲۳۱/۱

q ملاحظہ ہو البحر الرائق: ۲۴۳/۲، المغنی: ۲۸۰/۲، درمختار علی هامش الرد: ۶۲/۲

اور انہیں میں آپ نے ''غازی فی سبیل اللہ'' کو بھی شمار فرمایا[5]......حنفیہ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں آپ § نے غنی کے لئے زکوٰۃ کو حرام قرار دیا ''لاتحل الصدقة لغنی و لالذی مرة سوی [6]'' ایک اور روایت میں ہے:

''لاحظ فیها لغنی و لالقوی مکتسب'' [7]

D: ''زکوٰۃ میں مال دار اور کمانے پر قادر طاقت ور شخص کے لئے کوئی حصہ نہیں ۔''

حضرت معاذ کو آپ § نے یمن بھیجتے ہوئے ہدایت فرمائی کہ اغنیاء سے زکوٰۃ لی جائے اور فقراء میں تقسیم کر دی جائے[8] پس، گویا ''فقر'' استحقاق زکوٰۃ کے لئے بنیادی شرط ہے۔

حنفیہ نے اس روایت کا مختلف طریقوں سے جواب دینے کی کوشش کی ہے جس میں ''مجاہد'' کو غنی ہونے کے باوجود زکوٰۃ کا حقدار ٹھہرایا گیا ہے[9] مگر قوی تر جواب وہ ہے جو امام ابوبکر جصاص رازی Ã نے دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی ''حضری'' زندگی کے اعتبار سے غنی ہو، اس کو مکان میسر ہو، اثاثہ جات ہوں، خادم ہو، سواری ہو، دو سو درہم سے زیادہ رقم ہو، لیکن اب جب وہ سفر جہاد پر کمر بستہ ہو تو سفر اور بالخصوص سفر جہاد کے اعتبار سے حاجت مند ہو جاتا ہے، ذرائع سفر مطلوب ہیں، آلات حرب کی ضرورت ہے، توشہ سفر بھی درکار ہے تو ایسے شخص کو جو اپنے وطن میں رہتے ہوئے ''غنی'' تھا، حاجت و فقر کی وجہ سے زکوٰۃ دی جا سکتی ہے[0]

جمہور یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ''فی سبیل اللہ'' اور دوسری مدات میں بھی فقر کی شرط پر ہی زکوٰۃ دینی جائز ہو، تو مصارف ہشتگانہ کا ذکر بے معنی ہوگا، ایسی صورت میں تو صرف ''فقراء'' اور ''عاملین'' کا ذکر کافی ہو جاتا[1] لیکن اس سوال کا جواب زکوٰۃ کے دوسرے ہی مصرف ''مساکین'' میں موجود ہے کہ اگر تمام مصارف میں کھلی ہوئی ''مغایرت'' ہی ضروری ہو، تو یہ ''فقراء'' و مساکین کے درمیان بھی نہیں ہے، اصل یہ ہے کہ ''فقر و حاجت'' زکوٰۃ کی بنیادی مصلحت ہے، لیکن چوں کہ بعض صورتوں میں کوئی خاص وصف پایا جاتا ہے، اس لئے اس کا خصوصیت سے ذکر کر دیا گیا، مسکین کے پاس کچھ مال ہوتا ہے لیکن ناکافی، اس لئے اس کا ذکر کیا گیا کہ استحقاقِ زکوٰۃ کے لئے ضروری نہیں کہ وہ بالکل ہی مال و جائداد سے محروم ہو، غلام کا ذکر کیا گیا کہ ایک مکاتب یا قیدی فی نفسہ غنی ہو، لیکن اپنی گلوخلاصی کے لئے حاجت مند ہو، ''غارمین'' کی صراحت کی گئی کہ بعض اوقات ایک شخص مالک نصاب ہوتا ہے، لیکن اداء قرض میں فقیر و محتاج ہوتا ہے، مسافر اپنی جائے سکونت کے اعتبار سے غنی ہوتا ہے لیکن سفر کی عارضی حالت میں مبتلاء فقر ہوتا ہے۔ پس، غور

---

w الجامع لا حکام القرآن: ۱۸۶/۸ e منح الجلیل علی مختصر الخلیل: ۱/۷۵. ۳۷۴

r الایتاء و الاعطاء، مفردات القرآن للا صفهانی: ۸ t النساء: ۴ y بخاری: ۱/۱۸۷

q ملخص از: الکشاف: ۲/۵۹. ۱۵۸ w شرح مهذب: ۲۱۲/۶ e المنهاج القویم للهیثمی: ۱۱۵، فتح المعین: ۵۳

r هدایه وفتح القدیر: ۲/۲۶۴ t ابو داؤد: ۱/۲۳۱ y ترمذی کتاب الزکوٰۃ، باب ماجاء من لاتحل له الصدقة

کیا جائے تو سوائے عاملین ومؤلفۃ القلوب کے تمام مصارف میں شریعت نے فقر کو بنیاد بنایا ہے، البتہ چوں کہ ان صورتوں میں فقر کی ایک خاص کیفیت پائی جاتی ہے یا زکوٰۃ کے ذریعہ فقر کا مداوا کرنے کے ساتھ ساتھ ایک مصلحت دینی کی تکمیل بھی پیش نظر ہوتی ہے، اس لئے قرآن نے ان کا مستقل ذکر مناسب سمجھا، اب ان تمام مصارف کی طرح احناف ''مجاہدین'' کی صورت میں بھی ''فقر'' کی قید لگادیں، تو کوئی وجہ نہیں کہ اس کو منشاء ربانی کے خلاف سمجھا جائے!

تاہم حنفیہ پر ابھی یہ بار جواب باقی رہتا ہے کہ وہ جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں ''لاتحل الزکوٰۃ لغنی ولالقوی مکتسب'' وہاں غنی کے ساتھ اس شخص کے لئے بھی زکوٰۃ حلال قرار نہیں دی گئی، جو توانا اور کمانے پر قادر ہو، مگر احناف ایسے محتاج شخص کے لئے زکوٰۃ جائز قرار دیتے ہیں اور ''لاتحل'' کو اس کے حق میں زجر و توبیخ پر محمول کرتے ہیں، تو کیا دوسرے فقہاء کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ دونوں قسم کی حدیثوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کی غرض سے وہ ''غنی'' کے حق میں بھی اس کو اسی معنی پر محمول کریں، یا اس حدیث کے عموم میں دوسری حدیث سے تخصیص واستثناء کریں؟

بہر حال یہ مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں بحث ونظر کی گنجائش موجود ہے!!

خلاصۂ بحث

پس ان مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ:

1 ''فی سبیل اللہ'' سے مجاہدین فی سبیل اللہ ہی مراد ہیں اور یہ قریب قریب اجماعی رائے ہے۔

2 ''مجاہدین'' سے اصطلاحی جہاد کرنے والے مراد ہیں، نہ کہ زبان وقلم وغیرہ کے ذریعہ دعوت اسلام اور حفاظت اسلام کا فریضہ سرانجام دینے والے علماء۔

3 ''فی سبیل اللہ'' کی مد میں بھی ائمہ اربعہ کے نزدیک تملیک ضروری ہے، صرف مالکیہ سے اس میں قدرے توسع منقول ہے۔

4 ''فی سبیل اللہ'' میں بھی حنفیہ Ā کے یہاں ''فقر'' کی قید ملحوظ ہے، اکثر فقہاء کو اس سے اختلاف ہے اور طرفین کے پاس اپنے نقطۂ نظر کے لئے معقول دلیلیں موجود ہیں۔

هذا ماعندی واللہ أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم.

---

u ابو داؤد: ۱/۲۳۱ i بخاری: ۱/۱۸۷ o دیکھئے: مرقاۃ المفاتیح: ۲/۴۵۰، اتحاف سادة المتقين: ۴/۲۴۹، فتح

B

%

B

بنو ہاشم وسادات اور زکوٰۃ وصدقات

مختلف روایتیں موجود ہیں جن میں آپ § نے اہل بیت کے لئے صدقہ کو حرام قرار دیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہ ؓ سے مروی ہے کہ حضرت حسن ؓ نے زکوٰۃ کی کھجور منہ میں رکھ لی تو آپ نے اگلوا دیا اور ارشاد فرمایا کہ ہم لوگوں کے لئے صدقہ کی چیزیں کھانا روا نہیں "إنا لا نأكل الصدقة"[1] محصلین زکوٰۃ (عاملین) کو زکوٰۃ کی مد سے زکوٰۃ وصول کرنے کی اجرت ادا کی جائے یہ خود قرآن مجید سے ثابت ہے[2] لیکن اپنے اہل خاندان کو آپ § نے اس طور بھی زکوٰۃ سے فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں دی۔ حضرت عباس ؓ نے عامل زکوٰۃ کی خدمت حاصل کرنی چاہی، تو آپ § نے انکار فرمادیا "ما كنت لأستعملك على غسالة ذنوب الناس"[3] بلکہ آپ § نے بنی ہاشم کے موالی[4] کے لئے بھی زکوٰۃ کو جائز نہیں رکھا۔ آپ § کے خادم خاص حضرت ابو رافع ؓ نے ایک عامل زکوٰۃ کے ساتھ مل کر کام کرنا چاہا تا کہ زکوٰۃ میں سے جو اجرت ان کو ملے، ابو رافع ؓ بھی اس میں شریک ہوں، تو آپ § نے منع فرمادیا کہ "إن الصدقة لا تحل لنا و إن موالی القوم من انفسهم".[5]

کن لوگوں پر زکوٰۃ حرام ہے؟

آپ § نے جن لوگوں کے لئے زکوٰۃ کو منع کیا ہے، وہ کون لوگ ہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان تھوڑا سا اختلاف ہے، پانچ خاندان وہ ہیں کہ ان کے اس ممانعت کے حکم میں داخل ہونے پر اتفاق ہے، آل علی، آل عباس، آل جعفر، آل عقیل اور آل حارث بن عبدالمطلب، حارث کے علاوہ عبدالمطلب کی دوسری اولاد کے سلسلہ پر زکوٰۃ حرام ہوگی یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام مالک، شافعی Ç اور صحیح تر روایت کے مطابق امام احمد Ã ان کے لئے بھی زکوٰۃ کو ممنوع قرار دیتے ہیں امام ابوحنیفہ Ã کی رائے اس کے خلاف ہے۔[6]

امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک ابولہب کی اولاد کو زکوٰۃ ادا کی جا سکتی ہے، کیوں کہ بنو ہاشم کے لئے زکوٰۃ کی حرمت کا حکم بطور شرافت وتعظیم کے ہے؛ اس لئے اس کے حق دار وہی لوگ ہیں جنھوں نے رسول اللہ § کی

القدیر: ۲/۲۰۹ p احکام القرآن: ۴/۳۲۹

q حنفیہ عاملین کو غنی ہونے کے باوجود مال زکوٰۃ سے اجرت کا حق دار قرار دیتے ہیں۔

نصرت و مدد کی تھی۔ ابولہب چوں کہ آپ § کی اذیت رسانی کے درپے تھا؛ اس لئے بنو ابی لہب اس اعزاز کے حق دار نہیں ہیں۔[1]

صدقاتِ نافلہ

صدقات نافلہ کے بارے میں عام رجحان یہی ہے کہ بنو ہاشم بھی دوسرے لوگوں کی طرح ان سے فائدہ اٹھاسکتے ہیں، علامہ بدرالدین عینی Ā نے اس سلسلہ میں فقہاء کی رائیں ان الفاظ میں نقل کی ہیں:

''وأما الصدقة علی وجه الصلة والتطوع فلا بأس وجوز بعض المالكية صدقة التطوع لهم وعن أحمد روايتان وعند الشافعية فيها وجهان.'' 2

D: ''بطور صلہ رحمی اور نفل کے سادات کو صدقہ دینے میں مضائقہ نہیں، بعض مالکیہ نے ان کے لئے صدقہ نفل کو جائز قرار دیا ہے امام احمد سے بھی اس سلسلہ میں دونوں روایتیں ہیں اور فقہاء شوافع کی بھی۔''

مشہور مفسر قرآن ابوعبداللہ قرطبی Ā کا بیان ہے:

''واختلفوا فی جواز صدقة التطوع لبنی هاشم فالذی عليه جمهور أهل العلم وهو الصحيح أن صدقة التطوع لابأس بها لبنی هاشم ومواليهم؛ لأن عليا والعباس وفاطمة رضوان اللّٰه عليهم تصدقوا وأوقفوا أوقافا علی جماعة من بنی هاشم و صد قاتهم المو قوفة معروفة مشهورة.'' 3

D: ''بنی ہاشم کے لئے صدقات نافلہ کے جواز میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، جمہور کی رائے جو صحیح ہے، یہی ہے کہ بنی ہاشم اور ان کے موالی کے لئے نفلی صدقہ میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ حضرت علی، عباس « اور فاطمہ ° نے بنی ہاشم کی ایک جماعت پر صدقہ کیا ہے۔ وقف بھی کیا ہے اور ان کے اوقاف مشہور و معروف ہیں۔''

صدقاتِ واجبہ

زکوٰۃ اور صدقات واجبہ مثلاً صدقۃ الفطر اور کفارات وغیرہ بنو ہاشم کو دینا جائز نہیں۔ یہی عام طور پر فقہاء کی رائے ہے، تاہم اس پر امت کا اجماع قرار دینا بھی خلاف حقیقت ہوگا۔ امام طحاوی Ā ابن عباس ؓ کی ایک روایت نقل کرنے کے بعد۔ جس سے بنو عبدالمطلب کے لئے صدقہ کی حلت معلوم ہوتی ہے۔ کہتے ہیں کہ کچھ لوگوں نے بنو ہاشم پر صدقہ کو جائز قرار دیا ہے: ''فذهب قوم إلی هذا الحديث وأباحوا

q مسلم: ۳۴۳/۱ w توبہ: ۹ e کنزالعمال: ۳۰۹/۴

الصدقة علی بنی هاشم Èاور ان کے متبعین بھی اس مسئلہ میں متفق نہیں ہیں؛ اس لئے اول ہم کو ائمہ اربعہ اور ان کے پیروؤں کے نقطۂ نظر پر ایک نظر ڈالنی چاہیے۔

حنفی نقطۂ نظر

امام ابوحنیفہ Ãسے ایک روایت تو مطلقاً بنو ہاشم کو صدقاتِ واجبہ اور صدقات دینے کے جواز کی ہے، ینابیع میں منقول ہے کہ ہاشمی، ہاشمی کو اپنی زکوٰۃ دے سکتے ہیں[2] ویسے مشہور ہے کہ یہ رائے قاضی ابو یوسف Ã کی ہے، جن سے ابن سماعہ Ãنے نقل کیا ہے کہ بنو ہاشم کے لئے دوسروں کی زکوٰۃ لینی تو جائز نہیں لیکن خود بنی ہاشم کی زکوٰۃ لی جاسکتی ہے: ''وروی ابن سماعة عن ابی یوسف ان الزکاة من بنی هاشم تحل لبنی هاشم ولا یحل ذلک من غیرهم''[3] امام طحاوی Ãنے امام ابوحنیفہ Ãسے یہ بھی نقل کیا ہے کہ

''لا بأس بالصدقات کلها علی بنی هاشم ذهب فی ذلک عندنا الی ان الصدقات إنما کانت حرمت علیهم من أجل ما جعل لهم فی الخمس من سهم ذوی القربی فلما انقطع ذلک عنهم ورجع الی غیرهم بموت رسول اللّٰه حل لهم بذلک ما قد کان محرما علیهم من أجل ما قد کان احل لهم.''[4]

D: ''بنی ہاشم پر ہر طرح کے صدقات میں کوئی مضائقہ نہیں اور میرے نزدیک امام ابوحنیفہ Ãاس مسئلہ میں اس طرف گئے ہیں کہ صدقات ان پر اس لئے حرام تھے ہے کہ خمس میں ذوی القربیٰ کا حصہ رکھا گیا تھا، جب یہ اس حصہ سے محروم ہو گئے اور آپ کی وفات کے بعد یہ حصہ بھی دوسروں کی طرف منتقل ہو گیا تو اس کی وجہ سے...... زکوٰۃ وصدقات۔ جو ان پر حرام تھا، اب حلال ہو گیا۔''

امام طحاوی Ãنے امام صاحب کی یہ رائے قاضی ابو یوسف Ãکے واسطہ سے نقل کی ہے، امام صاحب کی یہی رائے ابو عصمہ سے بھی منقول ہے[5] خود امام طحاوی Ã نے بھی امام صاحب Ã کی اسی رائے کو قبول کیا ہے۔ ''فبهذا نأخذ''[1] ماضی قریب کے اہل علم میں علامہ سید انور شاہ کشمیری Ã کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے کہ زکوٰۃ کا لینا دستِ سوال دراز کرنے سے بہتر ہے، اس لئے فی زمانہ بنو ہاشم و

r موالی سے ''آزاد کردہ غلام'' مراد ہیں۔ t ترمذی: ۱/۸۷ بسند حسن صحیح　y رحمة الامة: ۴۵، ۴۶
q فتح القدیر: ۲/۲۱۳　w عمدة القاری: 9/81　e الجامع لا حکام القرآن: ۸/۱۹۱

سادات کے لئے زکوٰۃ جائز ہے[2]

مالکیہ

مالکیہ سے چار بالکل متضاد رائیں منقول ہیں، مطلقاً ناجائز ہے۔ مطلقاً جائز ہے صدقات واجبہ جائز نہیں، صدقات نافلہ جائز ہے، چوتھے اس کے برعکس کہ صدقات نافلہ ناجائز ہیں اور صدقات واجبہ جائز[3] امام مالک کا قول مشہور تاہم یہی معلوم ہوتا ہے کہ صدقاتِ واجبہ اور صدقات نافلہ دونوں ہی ان کے ہاں بنو ہاشم کے لئے جائز نہیں[4] ......البتہ فقہاء مالکیہ میں ابہری سے منقول ہے کہ اگر ''خمس'' کا حصہ بنو ہاشم کے لئے باقی نہ رہے اور وہ اس سے محروم ہوں، تو زکوٰۃ ان کے لئے جائز ہوگی[5]

شوافع

شوافع کے یہاں معروف اور معمول یہی ہے کہ صدقات واجبہ سادات کے لئے جائز نہیں، تاہم ابن حجر Ã کو اختلاف ہے، ان کا بیان ہے کہ بعض شوافع کے نزدیک بھی ان حالات میں کہ بنو ہاشم کے لئے کوئی مد مخصوص باقی نہیں رہی، زکوٰۃ لینی جائز ہوگی وھو وجہ لبعض الشافعیۃ[6] علامہ کشمیری Ã کے شاہ ولی اللہ صاحب Ã نے ''عقد الجید،، میں یہی نقطۂ نظر امام رازی کا نقل کیا ہے[7] فقہاء شوافع میں اصطخری Ã کے بارے میں بھی ابن تیمیہ Ã کی صراحت ملتی ہے کہ وہ موجودہ حالات میں بنو ہاشم کے لئے اس کی اجازت دیتے تھے[8]

حنابلہ

دوسرے فقہاء کی طرح حنابلہ نے بھی ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے سادات و بنو ہاشم کے لئے زکوٰۃ کو منع کیا ہے؛ لیکن امام ابن تیمیہ جیسے جلیل القدر فقیہ۔ سادات کے لئے مد مخصوص کے باقی نہ رہنے کی صورت میں زکوٰۃ کا دروازہ ان کے لئے کھولنے کے قائل ہیں، فرماتے ہیں:

''وبنو هاشم إذا منعوا من خمس الخمس جاز لهم الأخذ من الزكوٰة وهو قول القاضي يعقوب و غيرهم من أصحابنا وقاله أبو يوسف والأصطخری من الشافعية لانه محل حاجة وضرورة.'' 1

q شرح معانی الاثار: ۱/۲۹۷، باب الصدقة علی بنی هاشم w عمدة القاری: ۹/۸۱

e احکام القرآن: ۳۳۵/۴ r طحاوی: ۱/۳۰۱ t عمدة القاری: ۹/۸۱

q طحاوی: ۱/۳۰۱ w فیض الباری: ۵۲/۳ e فتح الباری: ۴۱۵/۳، عمدة القاری: ۹/۸۱

D: ''بنو ہاشم خمس سے محروم کردیئے جائیں تو ان کے لئے زکوٰۃ لینی جائز ہے، یہی قاضی یعقوب Ā اور ہمارے دوسرے اصحاب کا قول ہے اور یہی بات ابو یوسف Ā نے اور شوافع میں اصطخری Ā نے کہی ہے؛ اس لئے کہ وہ ضرورت اور حاجت کا محل ہیں۔''

مذاہب و دلائل

ان تفصیلات سے درج ذیل امور منقح ہوتے ہیں۔

1 سادات و بنو ہاشم کے لئے مطلقاً زکوٰۃ حرام ہے، اکثر فقہاء کی یہی رائے ہے اور اس سلسلہ میں وارد ہونے والی احادیث کا ظاہر اور ان کا اطلاق اس کی تائید میں ہے۔

2 بعض حضرات بنو ہاشم کے لئے مطلقاً زکوٰۃ کو جائز قرار دیتے ہیں، ان کی طرف سے بعض وہ روایات پیش کی جاتی ہیں، جن میں آپ § نے بنو ہاشم پر صدقہ کرنے کا ذکر فرمایا ہے امام طحاوی Ā نے ایسی روایات نقل کی ہیں اور جواب دیا ہے کہ اس سے صدقات نافلہ مراد ہیں ہمارے زمانہ کے محققین میں ڈاکٹر یوسف قرضاوی نے ایک نیا نکتہ اٹھایا ہے کہ حدیث میں جہاں کہیں حرمت زکوٰۃ کا ذکر ہے، وہاں ''آل'' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے ''ذریت'' کا نہیں قرآن مجید کے اسلوب سے معلوم ہوتا ہے کہ ''آل'' کا لفظ کسی شخص کی ان اولاد کے لئے استعمال ہوتا ہے جو معاصر ہوں، جب کہ ''ذریت'' کا لفظ اس کی موجودہ اور آئندہ نسل کے لئے بولا جاتا ہے؛ اس لئے آپ کی ''آل'' سے وہ لوگ مراد ہیں جو آپ کے عہد میں تھے، قیامت تک آنے والے بنو ہاشم نہیں۔

مگر یہ استدلال دو وجوہ سے محل نظر ہے۔ اول تو فقہاء و محدثین نے از سلف تا خلف ''آل'' اور ''ذریت'' کے درمیان اس فرق کا ذکر نہیں کیا ہے اور ''آل'' سے خود ائمہ اربعہ نے (صحیح تر روایت کے مطابق) قیامت تک آنے والے بنو ہاشم مراد لئے ہیں، نہ ہی عربی لغت کے لحاظ سے ان دونوں الفاظ کے درمیان ایسا کوئی فرق اہل سنت نے کیا ہے۔ دوسرے حدیث میں صرف ''آل'' ہی کا لفظ استعمال نہیں ہوا ہے، بلکہ ''بنی ہاشم'' کی تعبیر کے ساتھ بھی زکوٰۃ کی ممانعت کا ذکر ہے اور ''بنی فلاں'' کے کلمہ کا موجودہ اور آئندہ خاندانوں پر اطلاق عربی زبان میں عام اور معروف ہے۔

3 بعض فقہاء نے بنو ہاشم کے لئے خود بنو ہاشم کی زکوٰۃ کو جائز قرار دیا ہے جیسا کہ امام ابو یوسف Ā اور ایک قول امام ابو حنیفہ Ā کا مذکور ہوا، ان کی دلیلیں یہ ہیں:

(الف) حضرت عباس ؓ نے آپ § سے عرض کیا کہ آپ نے لوگوں کے صدقات ہمارے لئے حرام

r الجامع لاحکام القرآن: ۹۱/۸ t فتح الباری: ۴۱۵/۳ y فتح الباری: ۴۱۵/۳

کر دیئے ہیں، تو کیا ہم میں سے ایک دوسرے کو اپنی زکوٰۃ دے سکتا ہے، "هـل تـحـل لـنـا صـدقـات بـعـضـنـا لبعض" ؟ آپ § نے فرمایا، ہاں۔[1]

(ب) ابن عباس ؓ سے مروی ہے کہ آپ نے کچھ سامان خرید کیا اور اس کو نفع کے ساتھ فروخت کیا اور اس کو بنو عبدالمطلب کے محتاج لوگوں پر صدقہ کر دیا "فتصدق بها على أرامل بني عبدالمطلب." [2]

(ج) ابن عباس ؓ ہی سے مروی ہے کہ حضرت عباس نے ان کو اونٹ کے سلسلہ میں آپ § کے پاس بھیجا تو آپ § نے صدقہ کے اونٹوں میں سے عطا فرمایا "أعطاها من الصدقة" [3]

ان میں سے پہلی روایت متکلم فیہ ہے[4] دوسری روایت کے مطابق سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صدقات واجبہ میں سے نہیں تھا، چنانچہ خود امام طحاوی نے بھی اس کو صدقات نافلہ ہی پر محمول کیا ہے۔ تیسری روایت کا منشاء یہ بھی ہوسکتا ہے کہ بیت المال کے اونٹ میں سے دیا، ظاہر ہے کہ بیت المال میں مختلف مدات کے مویشی ہوا کرتے تھے، مگر چوں کہ اکثر جانور زکوٰۃ کے ہوتے تھے؛ اس لئے ہوسکتا ہے کہ تغلیباً "أعـطاها من الصدقة" سے تعبیر کر دیا ہو۔

تاہم ان روایات سے اس قدر ضرور معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے یہ رائے قائم کی ہے، ان کے لئے فی الجملہ استدلالی بنیاد موجود ہے اور یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے،

4 چوتھی رائے یہ ہے کہ اصولی طور پر تو سادات کے لئے زکوٰۃ جائز نہیں، لیکن ایسے حالات میں کہ بیت المال کو مال غنیمت وغیرہ سے حاصل ہونے والی آمدنی سے ایک خمس (پانچویں حصہ) کا مد باقی نہیں رہا، ان کے لئے زکوٰۃ لینی جائز ہے، جیسا کہ مذکور ہوا، ائمہ اربعہ کے متبعین میں مختلف اجلۂ فقہاء کی یہی رائے ہے اور خود امام ابوحنیفہ Ã کا ایک قول اس طرح کا موجود ہے، ان کے پیش نظر یہ بات ہے کہ سادات کے لئے زکوٰۃ کی حرمت کی حکمت یا علت "خمس" میں ان کا استحقاق ہے، آپ § نے فرمایا:

"لايـحـل لـكـم أهـل البيـت مـن الـصـدقـات شـئ إنـماهي غسالة الايدي و إن لكم في خمس الخمس لما يغنيكم." [1]

D: "تم اہل بیت کے لئے صدقات حلال نہیں کہ یہ ہاتھوں کا دھوون ہے اور تمہارے لئے مال غنیمت کا خمس (حصہ بیت المال) کا خمس (ذوی القربی کا حصہ) ہے، جو تم کو اس سے بے نیاز کر دے گا۔"

---

u فیض الباری: ۵۲/۳ i فتاوی شیخ الاسلام: ۴۵۶/۴

q فتاوی شیخ الاسلام: ۴۵۶/۴

لہٰذا اب کہ یہ مخصوص مد باقی نہیں رہی، سادات کو اس سے بھی محروم رکھنا قرین انصاف نہ ہوگا۔

قول ضعیف پر فتویٰ

ہر چند کہ اس دلیل پر کافی کلام کی گنجائش ہے اور بنیادی اہمیت اس امر کی ہے کہ ''خمس'' کا ''عوض'' ہونے کی حیثیت محض حکمت و مصلحت کی ہے، جس کو فقہاء احکام کا مدار نہیں بناتے، یا ''علت'' کی ہے جس پر حکم کا مدار ہوا کرتا ہے؟ تاہم فی زمانہ سادات کے لئے زکوٰۃ کا دروازہ کھول کر ہی مقصد شریعت کہ (سادات کو ذلت سے بچایا جائے) کی تکمیل کی جاسکتی ہے، کیوں کہ اب سادات کی اعانت کا جذبہ مفقود ہے اور اسلامی یا غیر اسلامی حکومت میں ان کی مدد کے لئے کوئی خاص مد موجود نہیں ہے، اب ان کو زکوٰۃ سے محروم کر کے ایک طرف زکوٰۃ کی ذلت سے بچایا جارہا ہے؛ لیکن دوسری طرف اس سے بڑی ذلت پر وہ مجبور ہیں کہ دوسروں کے سامنے سوال کا ہاتھ دراز کریں اور دینی مدارس میں تعلیم کا دروازہ ان کے لئے بند کر دیا جائے اور ہمیشہ علم سے محروم اور پست رہنے پر مجبور کر دیا جائے۔

پس اب سادات کے لئے زکوٰۃ کی اجازت ایک ضرورت بن گئی ہے اور ضرورت کی بناء پر قول ضعیف پر بھی فتویٰ دیا جاسکتا ہے، علامہ شامی کا بیان ہے:

''فقد ذكر في حيض البحر في بحث ألوان الدماء أقوالا ضعيفة ثم قال وفي المعراج عن فخر الأئمة لو أفتى المفتي بشئ من هذه الاقوال في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا اه. وكذا قول أبو يوسف في المنى اذا خرج بعد فتور الشهوة لايجب به الغسل ضعيفا وأجاز العمل به للمسافر أو الضيف الذى خاف الريبة كما سياتى في محله وذلک من مواضع الضرورة.'' 2

D: ''بحر میں احکام حیض میں دم حیض کے رنگ کی بابت مختلف ضعیف رائیں ذکر کی گئی ہیں۔ فخر الائمہ سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر مواقع ضرورت میں طلب سہولت کے لئے کوئی مفتی ان اقوال میں سے کسی قول پر فتویٰ دے دے تو بہتر ہوگا، امام ابو یوسف Ā نے فتور شہوت کے بعد خروج منی کی صورت میں کہا ہے کہ غسل واجب نہیں ہوگا۔ یہ قول ضعیف ہے؛ لیکن مسافر یا مہمان جو تہمت کا خوف رکھتا ہوا گر اس پر عمل کرے۔ جیسا کہ اپنے موقع پر یہ بحث آئے گی تو اس کا ایسا کرنا درست ہوگا کہ یہ ضرورت کے مواقع میں سے ہے۔''

---

q معرفة علوم الحديث لابى حاكم نيسا پورى، الفرع السابع والثلاثون w طحاوى: ۲۹۷/۱

e ابو داؤد: ۲۳۳/۱ باب الصدقة على بنى هاشم r اعلاء السنن: ۸۰/۹

خلاصۂ بحث

پس حاصل یہ ہے کہ:

C: دوسری مدات سے سادات کی مدد کرنے کی کوشش کرنی چاہئے اور رسول اللہ § سے ان کی قرابت کا خیال کرکے ان کے حق میں فراخدلی کا برتاؤ کرنا چاہئے۔

دوسرے: اگر سادات کو بالواسطہ زکوٰۃ کی رقم پہنچائی جاسکتی ہو تو یہ راستہ اختیار کرنا چاہئے، مثلاً شوہر و بیوی میں سے ایک سیّد ہوں دوسرے نہ ہوں تو جو سیّد نہ ہوں، ان کو زکوٰۃ دی جائے۔ ماں سادات میں سے ہو، اولاد نہ ہو تو اولاد کو، اور اولاد سیّد ہو، ماں سیّد نہ ہو تو ماں کو زکوٰۃ سے مدد دی جائے۔

تیسرے: اگر کسی دوسری مد سے اعانت کی گنجائش نہ ہو اور بالواسطہ زکوٰۃ سے مدد پہنچانی ممکن نہ ہو اور وہ ضرورت مند ہوں، تو موجودہ حالات میں سادات کو زکوٰۃ کی رقم دی جاسکتی ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ، قاضی ابو یوسف، امام طحاوی، علامہ ابہری مالکی، اصطخری، شافعی، امام رازی، علامہ ابن تیمیہ È اور ایک قول کے مطابق امام مالک Ãاور اکابر علماء ہند میں علامہ انور شاہ کشمیری Ã کی رائے ہے۔

هذا ما عندي والله أعلم بالصواب.

%

زکوٰۃ میں سونا اور چاندی کے نصاب کو ملانے کا مسئلہ

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ سونے کا نصاب ۲۰ دینار اور چاندی کا نصاب دوسو درہم ہے۔ جیسا کہ صحاح کے مختلف مصنفین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کیا ہے۔ جدید اوزان کے لحاظ سے ۲۰ دینار ۹ء۴۷ء۸۷ گرام کے برابر اور ۲۰۰ درہم ۳۵ء۶۱۲ گرام کے برابر ہے[1] اگر کسی کے پاس صرف سونا یا صرف چاندی ہو تو امت کا اجماع ہے کہ جب تک مذکورہ مقدار پوری نہ ہو جائے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔[2]

البتہ اگر کسی کے پاس تھوڑی سی مقدار چاندی کی ہو اور کچھ مقدار سونے کی، تو اس پر کیا دونوں کو ملا کر زکوٰۃ واجب قرار دی جائے گی؟ اس میں فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ دونوں کو ملا کر نصاب پورا ہو جائے تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی، شعبی، مکحول اور حسن بصری È سے یہی رائے نقل کی ہے[3]......اور یہی رائے امام ابوحنیفہ وامام مالک È کی بھی ہے۔[4]......دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ ایسی صورت میں نصاب ملایا نہیں جائے گا اور زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اس گروہ میں امام شافعی، ابوثور اور داؤد È ہیں اور ایک روایت امام احمد سے بھی اسی کے مطابق منقول ہے۔[5]

پھر جو لوگ ضم نصاب کے قائل ہیں ان میں بھی اختلاف ہے کہ اس کی صورت کیا ہوگی؟ ابن رشد نے ان سبھوں کا ذکر کیا ہے۔ تاہم اس سلسلہ میں دو مشہور رائیں ہیں جو قابل ذکر ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں کا نصاب بہ اعتبار اجزاء کے ملایا جائے گا مثلاً ایک شخص کے پاس مقدار کے لحاظ سے چاندی کے نصاب کا دو تہائی موجود ہو اور سونے کے نصاب کا ایک تہائی، تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ اگر سونا اس کے مقررہ نصاب کے ایک تہائی سے کم ہو تو اس کی قیمت کچھ بھی ہو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ دوسری رائے یہ ہے کہ نصاب باعتبار قیمت کے ملایا جائے گا۔ مثلاً مذکورہ مثال ہی میں اگر سونا اپنے نصاب مقررہ کے ایک تہائی سے کم ہو لیکن اس کی قیمت سے چاندی کا بقیہ ایک تہائی بھی مکمل

---

q طبرانی عن ابن عباس، الدرایہ علی الهدایہ: ۲/ ۲۰۶ "وعوضکم منها بخمس الخمس" کا لفظ جو معروف ہے وہ صحیح طور پر ثابت نہیں ہے۔ (فتح القدیر: ۲/ ۲۱۲) w ردالمختار: ۱/ ۱۷۶

q اسلام کا نظام عشر و زکوٰۃ: ۱۱ w محمد بن هبیره حنبلی: کتاب الافصاح عن معانی الصحاح: ۱/ ۲۰۶

ہوجاتا ہوتو زکوٰۃ واجب ہوجائے گی پہلی رائے امام ابو یوسف، امام محمد Ç اور دوسرے فقہاء کی ہے جب کہ دوسری رائے امام ابوحنیفہ Ã کی ہے۔[1]

پہلے گروہ کے دلائل

جولوگ نصاب ملا کر پورا کرنے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ سونا چاندی دونوں کی تخلیق اس لئے ہے کہ وہ ''ثمن'' ہیں اوران کے ذریعہ قوت خرید بہم پہنچے۔اس لحاظ سے یہ دونوں ایک ہی جنس کے ہیں۔اس لئے ان کو ملا کر زکوٰۃ واجب ہوگی۔یہی وجہ ہے کہ سونے اور چاندی میں زکوٰۃ کی مقدار (ڈھائی فیصد) یکساں مقرر کی گئی ہے۔[2]......

ملک العلماء علامہ علاء الدین کاسانی Ã (متوفی ۵۸۷ھ) نے اس مسئلہ پر ایک حدیث بھی پیش کی ہے:

''روی عن بكير بن عبداللّٰه بن الاشج أنه قال مضت السنة من أصحاب رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم بضم الذهب الى الفضة والفضة إلى الذهب فى إخراج الزكوٰة.''[3]

D:'' بکیر بن عبداللہ بن اشج سے مروی ہے کہ رسول اللہ § کے اصحاب [1] کی سنت رہی ہے کہ زکوٰۃ نکالنے کے معاملہ میں سونے کو چاندی اور چاندی کو سونے کے ساتھ ضم کیا جائے۔''

دوسرے گروہ کے دلائل

دوسرے گروہ کے دلائل یہ ہیں کہ ہر چند کہ سونا اور چاندی ''ثمن'' ہیں، لیکن محض اتنی سی بات یہ ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں کہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے، اس کا واضح ثبوت یہ ہے کہ احناف کے یہاں دوہم جنس اشیاء کی خرید و فروخت میں کمی وبیشی اور تفاضل جائز نہیں ہے۔حالانکہ کہ خود حنفیہ سونا، چاندی کے معاملہ میں (تفاضل) کو جائز اور درست قرار دیتے ہیں۔پھر یہ کہ خود احناف بھی جانوروں مثلاً گائے اور بکری میں ملا کر نصاب پورا کرنے کے قائل نہیں ہیں، حالاں کہ ان دونوں کا مقصد تخلیق ایک ہی ہے کہ ان سے غذا اور دودھ حاصل کیا جائے اگر یہ یکسانیت اس بات کے لئے کافی نہیں کہ دو جانوروں کو ملا کر نصاب مکمل کیا جائے، تو ''ثمن'' ہونے میں یکسانیت کیوں کر اس بات کی دلیل ہوسکتی ہے کہ سونا، چاندی باہم ضم کر کے نصاب زکوٰۃ بنے؟ احادیث کا عام لب ولہجہ جس میں دوسری اشیاء کی طرح سونا اور چاندی کا مستقل ذکر کیا گیا ہے، نیز یہ کہا گیا ہے کہ چاندی ایک سو نوے درہم ہوجائے تب بھی زکوٰۃ واجب نہیں، اپنے ظاہری مفہوم کے لحاظ سے اس کی تائید میں ہے کہ ان دونوں کی مستقل حیثیت ہے اور وہ باہم ضم

e مصنف: ۱۲۱/۳، ۱۲۰ فی الرجل یکون عنده، مأة دراهم وعشرة دينار r كتاب الإفصاح: ۲۰۷/۱

t بداية المجتهد: ۲۸۴/۱ المغنى: ۳۱۸/۲

نہیں کئے جائیں گے۔

یہ استدلال کہ ان دونوں میں زکوٰۃ کی مقدار ایک ہی ہے۔ محض ایک قرینہ کا درجہ رکھتا ہے اس کو محض ایک اتفاق قرار دیا جاسکتا ہے اور بقول ایک معاصر صاحب علم کے غلہ کسی جنس کا بھی ہو، اس کی مقدار زکوٰۃ ایک ہی ہوتی ہے۔ عشر یا نصف عشر[1] تو کیا یہ سمجھا جائے کہ تمام غلوں کی جنس ایک ہی ہے؟ جہاں تک اس حدیث کی بات ہے جو علامہ کاسانی Ã نے نقل کی ہے تو باوجود تلاش کے کہیں نہ مل سکی۔ خود عام فقہاء احناف نے بھی اس کا تذکرہ نہیں کیا ہے "کنز العمال" جو ہر طرح کی احادیث کا ضخیم ترین مجموعہ ہے، اس میں بھی یہ روایت نہیں مل سکی اور نہ مصنف نے اس کی کوئی سند ہی ذکر کی ہے، اس لئے اس سے استدلال بھی محل نظر ہے۔

حافظ ابن رشد Ã کی رائے

شاید اسی وجہ سے حافظ ابن رشد مالکی Ã، مالکی ہونے کے باوجود اس مسئلہ میں شوافع کے مؤید نظر آتے ہیں، وہ لکھتے ہیں:

"وسبب هذا الإرتباك ماراموه من أن يجعلوامن شيئين نصابهما مختلف في الوزن نصابا واحدا وهذا كله لامعنى له ولعل من رام ضم أحدهما إلى الأخر فقد احدث حكما في الشرع حيث لاحكم لأنه قد قال بنصاب ليس هو بنصاب ذهب ولا فضة." 2

D: فقہاء کے درمیان اس کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے دو ایسی چیزوں کو ملا کر نصاب بنایا ہے جن کے نصاب وزن کے لحاظ سے مختلف ہیں اور یہ سب بے معنی بات ہے، جن لوگوں نے سونا چاندی میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم کر دیا ہے، انہوں نے دراصل شریعت میں ایک نیا حکم گھڑ لیا ہے؛ اس لئے کہ وہ ایک ایسے نصاب کے قائل ہیں جو نہ سونے کا نصاب ہے اور نہ چاندی کا۔

بدلتی ہوئی قدر کا تقاضہ

لیکن دلائل سے قطع نظر ایک اہم بات یہ ہے کہ سونے اور چاندی کی قدر میں اس زمانہ میں جو تفاوت تھا، وہ موجودہ زمانہ میں غیر معمولی حد تک بدل گیا ہے، اس زمانہ میں ۲۰ دینار سونا اپنی "قدر" قیمت اور قوت خرید کے لحاظ سے ٹھیک دوسو درہم کے مساوی تھا اور ایک دینار دس درہم کے برابر متصور ہوتا تھا۔ "وكل دينار عشرة دراهم في الشرع فيكون أربعة مثاقيل في هذا كـأ[illegible] خالص وعمدہ ہونے یا اپنی

q الفتاوىٰ الهنديه: ۱/ ۹۲ ویسے علامہ کاسانی نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی ایک روایت ضم بالا جزاء کی بھی نقل کی ہے اس کو تسلیم کرلیا جائے تو

بناوٹ کی عمدگی اور نفاست کی وجہ سے سونے یا چاندی کی قیمت اس کی اصل قیمت سے بڑھ جایا کرتی تھی۔ ''إذا کانت قیمة أحدهما لجودته وصیاغته اکثر من و زنه. '' 2

لیکن اب ساڑھے سات تولہ سونا اور ساڑھے باون تولہ چاندی کی قیمت میں غیر معمولی فرق پیدا ہو گیا ہے اور سونے کے ایک نصاب میں چاندی کے کئی نصاب کا خرید ممکن ہو گیا ہے، دوسرے گو شریعت کی نظر میں سونا اور چاندی دونوں ہی ثمن ہیں، لیکن موجودہ معاشی نظام اور سکوں کی قدر و قیمت میں صرف سونا ہی ''معیار'' تصور کیا جاتا ہے۔ ان حالات کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس صرف سات تولہ سونا ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور اگر ایک تولہ سونا اور ایک تولہ چاندی ہو تو نصاب کو ضم کرنے کے اصول پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ یوں یہ صحیح ہے کہ چاندی کا نصاب احادیث سے زیادہ صحت کے ساتھ ثابت ہے اور یہ بھی درست ہے کہ چاندی کے نصاب پر امت کا اجماع ہے اور سونے کے نصاب کے سلسلہ میں بھی گو جمہور اہل علم اور ائمہ مجتہدین کا اتفاق ہے، لیکن بہر حال بعض اہل علم کا اختلاف بھی نقل کیا گیا ہے۔ تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جس شئی کا ربط کرنسی سے ہوگا اس کی قیمت اور حیثیت میں اضافہ ہوگا اور جس شی کا ربط کرنسی سے نہیں ہوگا، اس کی قیمت اور اہمیت نسبتا کم ہوگی۔ رسول اللہ § کے زمانہ میں سونا اور چاندی دونوں ذریعہ تبادلہ تھے۔ چنانچہ جب تک چاندی کی یہ حیثیت برقرار رہی، سونے اور چاندی کی قیمت میں ایک قسم کا توازن برقرار تھا۔ ظاہر ہے کہ اب یہ صورت حال باقی نہیں رہی، اب یہ بات قابل غور ہے کہ شریعت نے جو معدنیات میں ان ہی دونوں کو معیار زکوٰۃ بنایا ہے وہ ثمن ہونے کی وجہ سے ہے یا یوں ہی؟ اگر ثمنیت کا پہلو ملحوظ نہ ہوتا تو لوہا اور تانبا چاندی سے زیادہ انسانی ضروریات کے لئے کار آمد ہیں؛ اس لئے خیال ہوتا ہے کہ ثمن ہونے کے باعث ہی ان کو معیار قرار دیا گیا ہے۔ واللہ اعلم

اگر سونے اور چاندی کی قدر میں وہی تناسب ہوتا، جو صدر اول میں تھا۔ تو ''ضم نصاب'' کا مسئلہ عین انصاف ہوتا جیسے کہ احناف کا مسلک ہے کہ اس میں فقراء کا فائدہ بھی ہے۔ مگر موجودہ حالات میں جب کہ ان دونوں کی قدر میں نمایاں فرق پیدا ہو گیا ہے۔ ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ اس جزئیہ پر نظر ثانی کی جائے اور جمہور کی رائے اختیار کی جائے یا کم از کم صاحبین کی رائے اختیار کی جائے کہ سونے اور چاندی کے نصاب کا انضمام اجزاء کے لحاظ سے ہو نہ کہ قیمت کے اعتبار سے۔

یہ جو کچھ عرض کیا گیا ہے، علماء اور ارباب افتاء کے غور و خوض کے لئے ہے، عوام کو علماء کی ہدایات ہی پر عمل کرنا چاہئے۔ اپنے طور پر فیصلہ نہیں کرنا چاہئے۔

مسئلہ زیر بحث میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا بدائع الصنائع: ۱۹/۲ w الهدایه: ۱۷٦/۱ e بدائع الصنائع: ۱۰٦/۲

حج و عمرہ……کچھ نئے مسائل

''اسلامک فقہ اکیڈمی کے دسویں سیمینار منعقدہ بیت الحجاج بمبئی ۱۹۹۷ء کا ایک اہم موضوع ''حج اور عمرہ سے متعلق عہد جدید کے کچھ حل طلب مسائل'' تھا۔ یہ تحریر اسی موقعہ سے پیش کی گئی۔''

سوالنامہ

حج اسلام کا اہم رکن ہے، علماء اسلام نے حج اور عمرہ کے مسائل کو خصوصی اہمیت دی ہے، اس موضوع پر مستقل کتابیں اور رسائل بھی تصنیف کئے گئے ہیں۔ دور حاضر میں حجاز مقدس کی تجارتی اہمیت، حجاج کی بڑھتی ہوئی کثرت، ویزا اور ٹکٹ وغیرہ کی قانونی پابندیوں نے حج اور عمرہ کے مختلف مسائل کو علماء اور فقہاء کے لئے غور طلب بنا دیا ہے؛ کیوں کہ ان مسائل کے تعلق سے حج اور عمرہ کرنے والے اور مکہ مکرمہ، مدینہ منورہ، جدہ وغیرہ میں تجارت یا ملازمت کی غرض سے رہنے والے دشواریوں میں مبتلا ہوتے ہیں، بعض مسائل میں بعض فقہی مسالک پر عمل موجودہ حالات میں انتہائی دشوار ہے، جب کہ دوسرے فقہی مسالک میں یسر وسہولت کا پہلو پایا جاتا ہے، اس طرح کے چند حل طلب مسائل ذیل میں بحث وتحقیق کے لئے اصحاب علم وتفقہ کی خدمت میں پیش کئے جارہے ہیں، امید ہے کہ آپ ان مسائل کی اہمیت محسوس کرتے ہوئے اپنے مطالعہ وتحقیق کا نچوڑ اور اپنی واضح رائے پیش فرمائیں گے۔

1 اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ حج یا عمرہ کی نیت سے حرم مکی میں داخل ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہو؛ لیکن جو لوگ حج یا عمرہ کی نیت نہیں رکھتے بلکہ تجارت، ملاقات یا کسی اور مقصد سے مکہ مکرمہ یا حرم مکی کی حدود میں داخل ہونا چاہتے ہیں کیا ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ احرام باندھ کر میقات سے آگے بڑھیں؟ اس سلسلے میں فقہاء مجتہدین کے مسالک اور دلائل کی تفصیل اور ترجیح تحریر فرمائیں۔

2 آج کل تیز رفتار تجارتی سرگرمیوں اور وسائل آمد ورفت کی کثرت وسہولت کی وجہ سے اہل مکہ کا حدود حرم سے باہر جا کر پھر مکہ واپس آنا اور حجاز مقدس کے دوسرے شہروں (مدینہ منورہ وغیرہ) کے باشندوں کا مختلف اغراض سے بار بار مکہ مکرمہ آنا ہوتا ہے، مثلاً ٹیکسی ڈرائیور بار بار مکہ، جدہ، مدینہ کے درمیان آمد ورفت کرتے ہیں، اسی طرح تجارتی سامان لانے، لے جانے والے ملازمین اور تجارتی کمپنیوں کے ایجنٹوں کو بار بار حدود حرم کے اندر

باہر آمدورفت کرنی ہوتی ہے، ایسے لوگوں کے لئے ہر بار میقات میں داخل ہوتے وقت احرام باندھنا اور ارکان عمرہ کی ادائیگی دِقت طلب ہے، جن فقہاء کے نزدیک حرم مکی میں داخل ہونے والے ہر شخص کے لئے (خواہ وہ حج یا عمرہ کی نیت نہ رکھتا ہو) احرام باندھ کر میقات کے اندر داخل ہونے کی پابندی ہے کیا ان کے نزدیک ایسے لوگوں کو احرام کی پابندی سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے؟ جنھیں تقریباً روزانہ اور کبھی کبھی ایک سے زائد مرتبہ تجارت، ملازمت یا دوسرے مقاصد سے حرم مکی کے اندر آمدورفت کرنی ہوتی ہے۔

3 مکہ مکرمہ میں مقیم شخص اگر اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے تو اشہر (حج کے مہینے) شروع ہونے کے بعد اس کے لئے عمرہ کرنا درست ہے یا نہیں؟ یعنی مکی کے لئے تمتع یا قران کی گنجائش ہے یا نہیں؟

4 جو حضرات ائمہ مکی کے لئے تمتع و قران کو جائز نہیں کہتے اور اسی کے ساتھ ساتھ میقات کے باہر سے مکہ مکرمہ جانے والے ہر شخص کے لئے (خواہ اس کی نیت حج یا عمرہ کی نہ ہو) میقات سے احرام باندھ کر داخل ہونا لازم قرار دیتے ہیں، ان کے مسلک کے اعتبار سے ایک دشواری یہ پیش آتی ہے کہ مکہ مکرمہ میں مقیم جو حضرات حج کا ارادہ رکھتے ہیں، اگر وہ اپنی کسی ضرورت سے اشہر حرم میں میقات کے باہر گئے، پھر مکہ مکرمہ واپس ہونے لگے، اگر وہ احرام باندھے بغیر میقات کے اندر داخل ہوئے تو انہیں بلا احرام میقات سے تجاوز کرنے کی وجہ سے دم دینا پڑے گا، اور اگر احرام کے ساتھ میقات میں داخل ہوئے تو احرام سے حلال ہونے کے لئے انہیں ارکان عمرہ ادا کرنے ہوں گے اور اسی سال حج کرنے کی صورت میں تمتع کرنے کی وجہ سے دم جنایت لازم ہوگا اور ایک ممنوع صورت کا ارتکاب ہوگا، اس صورت حال سے بچنے کے لئے حج کا ارادہ رکھنے والے اہل مکہ کو پابند کرنا کہ اشہر حج شروع ہونے کے بعد میقات کے باہر نہ جائیں، تنگی اور دشواری کی بات ہے، کیوں کہ اشہر حج کا عرصہ خاصا طویل ہے اور اہل مکہ اپنی مختلف ضرورتوں کی بناء پر میقات کے باہر جانے پر مجبور ہوتے ہیں، اہل مکہ کی اس مشکل کا کیا شرعی حل ہے؟

5 تمتع کرنے والا آفاقی شخص عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرے کرسکتا ہے یا نہیں؟

6 حجاج کی غیر معمولی کثرت اور رمی جمرات کی جگہ انتہائی محدود ہونے کی وجہ سے رمی جمرات کا عمل خصوصاً بوڑھوں اور معذوروں کے لئے خاصا دشوار ہوگیا ہے، اس کی وجہ سے رمی جمرات میں نیابت کا رواج ہوتا جارہا ہے، بعض لوگ مریض ومعذور نہ ہونے کے باوجود محض کسل اور آرام پسندی کی وجہ سے کسی دوسرے کو رمی کے لئے بھیج دیتے ہیں، اس سلسلے میں درج ذیل امور دریافت طلب ہیں:

(الف) عمل رمی میں کوئی شخص دوسرے کی نیابت کرسکتا ہے یا نہیں؟

(ب) رمی میں اگر نیابت ہوسکتی ہے تو صرف مریض یا معذور کے لئے، یا ہر شخص کے لئے، اس معذوری کی کیا حد ہے

جس کی وجہ سے نیابت جائز ہے۔کیا محض ازدحام کے خوف سے نائب بنانا درست ہے؟

7 سعودی عرب میں رہنے والے غیر ملکیوں کے لئے بھی حج کرنے کے لئے حکومت سے اجازت لینا ضروری ہوتا ہے۔بعض لوگ حکومت کی اجازت کے بغیر حج یا عمرہ کا احرام باندھ لیتے ہیں اور حالت احرام میں پکڑ کر واپس بھیج دیئے جاتے ہیں،کیا ایسے لوگ محصر کے حکم میں ہیں،ان کا احرام کس طرح ختم ہوگا اور انہیں کیا کرنا ہوگا؟

8 متمتع اور قارن کے لئے رمی، ذبح،حلق کے درمیان ترتیب واجب ہے یا مسنون؟ اس سلسلے میں ائمہ کے مسالک کی کیا تفصیل ہے۔

احناف کے مفتی بہ قول میں ترتیب کو واجب کہا گیا ہے اور ترتیب میں تقدیم وتاخیر ہونے پر دم لازم قرار دیا گیا۔دور حاضر میں اس ترتیب کی رعایت میں دشواری یہ ہے کہ حجاج کے بے پناہ ازدحام،موسم کی شدت،قیام گاہ اور مذبح میں کافی دوری ہونے اور سواری نہ ملنے کی وجہ سے حجاج کے لئے (خصوصاً ضعیف ومعذور حجاج کے لئے) خود مذبح جا کر قربانی کرنا انتہائی مشکل ہوگیا ہے؛اس لئے حجاج عام طور پر قربانی کی رقم ان اداروں کے حوالہ کر کے فارغ ہوجاتے ہیں جو حجاج کی طرف سے نیابتاً قربانی کا نظم کرتے ہیں اور حکومت کی طرف سے اس کے مجاز ہیں۔قربانی کا نظم کرنے والے ان اداروں کے ذمہ داروں کے مسلک میں ترتیب واجب نہیں،اس لئے یہ لوگ بسا اوقات ترتیب کا خیال نہیں کرتے۔ان حالات میں اگر رمی، ذبح،حلق کے درمیان ترتیب قائم نہ رہ سکے تو دم لازم ہوگا یا نہیں؟ مذکورہ بالا حالات کے پیش نظر کیا اس مسئلہ میں فقہ حنفی کے قول مرجوح کو اور دوسرے ائمہ کے قول کو اختیار کیا جاسکتا ہے؟

9 آج کل عام طور پر معروف حج تمتع ہے افراد یا قران شاذ ونادر ہے،کیا اس صورت میں حج بدل کے لئے کسی کو بھیجنا عرفاً حج تمتع تصور کیا جائے گا؟

(الف) کیا حج بدل کرنے والا آمر کی اجازت سے حج تمتع کرسکتا ہے؟

(ب) حج بدل کرنے والا آمر کی صریح اجازت کے بغیر حج تمتع کرسکتا ہے یا نہیں؟

(ج) آمر سے تمتع کی صریح اجازت نہیں لی،لیکن حج بدل کرنے والے کا ظن غالب ہے کہ آمر اس کی اجازت دے دیتا تو تمتع کرسکتا ہے؟

(د) باذن الآمر یا بدون اذن الآمر تمتع کرنے کی صورت میں دم تمتع آمر کے مال میں لازم ہوگا یا حج بدل کرنے والے کے مال میں،تمام شقوں کی تفصیل کی جائے۔

(ہ) اگر حج بدل کرنے والے کے لئے آمر کی اجازت سے بھی تمتع کی گنجائش نہ ہوتو وہ حج بدل کرنے والا کیا کرے جسے حکومت کے نظم قانون کے تحت ایام حج سے بہت پہلے حج کا سفر کرنا پڑے،اس کے لئے طویل عرصہ تک احرام کی

پابندیوں کو جھیلنا انتہائی دشوار ہوتا ہے، کیا اس کی دشواری کا کوئی شرعی حل ہے؟

(د) حج عن المیت کی صورت میں تمتع کی گنجائش ہے یا نہیں؟ اس میں کوئی تفصیل ہو تو اسے بھی تحریر فرمائیں۔

0 کوئی حج کرنے والی عورت حیض یا نفاس کی وجہ سے طواف زیارت نہ کر سکی، اس کے لئے پاکی کا انتظار نا قابل عمل ہے، کیوں کہ اس کا ویزا نہیں بڑھ پا رہا ہے یا جہاز کی تاریخ میں تبدیلی نہیں ہو پا رہی ہے یا نفقہ ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا مکہ مکرمہ میں ٹھہر کر انتظار کرنا مشکل ہے، ایسی عورت اگر طواف زیارت کئے بغیر واپس چلی جاتی ہے تو اس کا حج ترک رکن کی وجہ سے نامکمل رہتا ہے، دوبارہ اس کا وطن سے واپس آکر طواف زیارت کرنا نا قابل عمل ہے، مثلاً اس میں دوبارہ آنے کی استطاعت نہیں ہے یا قانونی رکاوٹیں اس کے واپس آنے میں حائل ہیں ایسی عورت کیا کرے؟

(الف) کیا اس کے لئے اجازت ہے کہ ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کرے۔

(ب) اس نے اگر ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کیا تو رکن ادا ہو گیا یا نہیں؟ دم لازم ہوگا یا نہیں؟

(ج) اگر دم لازم ہوگا تو بدنہ ذبح کرنا ہوگا یا بکرا کافی ہوگا؟

(د) اور دم کی ادائیگی مکہ مکرمہ میں ہی ضروری ہے یا یہ کہ حرم مکہ سے باہر اور اپنے مقام پر بھی ادا کیا جا سکتا ہے؟

! سفر حج یا عمرہ میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا تو وہ ایام عدت میں عمرہ و حج ادا کر سکتی ہے یا نہیں؟

@ حج کا سفر کرنے والا۔ ایام حج۔ یعنی ۷۔۸۔ ذی الحجہ سے اتنی مدت قبل مکہ مکرمہ پہنچتا ہے کہ مکہ مکرمہ میں ۱۵ یوم قیام سے پہلے ہی ایام حج شروع ہو جاتے ہیں اور وہ منیٰ چلا جاتا ہے، تو وہ مقیم ہوگا یا نہیں؟ جب کہ پہلے دونوں آبادیاں الگ تھیں مگر اب مکہ مکرمہ شہر پھیلتے ہوئے منیٰ کی آبادی کے متصل ہو گیا ہے۔

رمضان میں جو لوگ عمرہ کے لئے جاتے ہیں۔ نیز سعودیہ وغیرہ میں مقیم احناف کے لئے ایک مسئلہ وتر میں اقتدا کا ہے کہ بلاد عرب میں عموماً وتر کی تینوں رکعات فصل کے ساتھ یعنی دو رکعات پر سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، تو اب دو ہی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اپنے مذہب کی رعایت میں مسجد حرمین کی جماعت کو چھوڑ کر ایسا آدمی وتر کی نماز تنہا ادا کرے، یہ صورت مناسب معلوم نہیں ہوتی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ امام کی اقتدا میں وتر کو ادا کرے تو مذکورہ خرابی لازم آتی ہے کہ امام فصل کے ساتھ وتر ادا کرتا ہے۔ تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ جماعت و مجمع کی رعایت میں وہ امام مسجد کی اقتدا کرے؟

جواب

''حج'' ارکان اسلام میں سے ایک رکن ہے جس سے ایمان کی تجدید ہوتی ہے، اور دل و نگاہ کو نیا یقین حاصل

— B

ہوتا ہے، شاید اسی لئے آپ § نے اسلام کو بھی پچھلی زندگی کے گناہوں کے لئے کفارہ قرار دیا اور حج کو بھی، ''الإسلام يهدم ما كان قبله و الحج يهدم ما كان قبله. '' 1

عمر بھر میں ایک ہی بار صاحب استطاعت مسلمانوں سے یہ فریضہ متعلق ہے اور اصل میں پانچ دن ہی اس عبادت میں صرف ہوتے ہیں؛ لیکن مسافرت، زبان و ماحول کی اجنبیت، موسم کی ناموافقت اور سب سے بڑھ کر لاعلمی اور ناتجربہ کاری اور ان سب سے مستزاد نامانوس اور خیال و امید سے بھی بڑھ کر ازدحام، ایسی باتیں ہیں، جو ترقی کے اس دور میں بھی حاجی کو مشقت سے دوچار کرتی ہیں اور قدم قدم پر ارشاد نبوی §''الحج جهاد'' کی یاد تازہ ہوتی ہے۔

حج فرض ہونے اور کعبہ مطہرہ کے کفر و شرک کی آلائشوں سے پاک ہونے کے بعد آپ § نے ایک ہی بار حج فرمایا ہے، یہی اول و آخر حج تھا، جس میں قریب ایک لاکھ جاں نثار صحابہ آپ § کے ساتھ تھے، اشارۂ غیبی سے آپ کو اندازہ ہو چکا تھا کہ پھر اس عظیم مجمع سے آپ کی ملاقات نہ ہو سکے گی، اس لئے آپ § نصیحت بھی فرماتے جاتے تھے: ''خذوا عني مناسككم'' ، صحابہ نے حسب معمول بلکہ معمول سے بڑھ کر آپ § کے ایک ایک عمل کا بنظر غائر مشاہدہ کیا اور علم و دین کی اس امانت کو امت تک پہنچایا؛ اس لئے ''حج'' کے مسائل میں بمقابلہ دوسری عبادات کے فقہاء کے درمیان اختلاف کم ہے، اتنا کم کہ جسے انگلیوں پر شمار کیا جا سکے۔

چوں کہ یہ عبادت عمر میں ایک ہی بار فرض ہے اور اس کی ادائیگی کے لئے جسمانی مشقت اور مالی قربانی دونوں کا حصہ کثیر ہوتا ہے، شاید اسی لئے امام ابوحنیفہ Ã نے خاص طور پر حج کے مسائل میں احتیاط کی روش کو قدم قدم پر ملحوظ رکھا ہے تاکہ یہ عبادت غیر مشکوک طریقہ پر انجام پا سکے، حج کے افضل ترین طریقہ کی بحث ہو، افعال حج میں ترتیب کا مسئلہ ہو، ایام قربانی کا مسئلہ ہو، مکہ میں کسی ضرورت سے آفاقی کا ورود ہو وغیرہ ہر جگہ امام صاحب کا یہ ذوق نمایاں ہے۔ ''احتیاط'' ہمیشہ آبلہ پائی کے راستہ پر لے جاتی ہے اور طبع دشوار پسند ہی کو راس آتی ہے، اس لئے موجودہ حالات میں حجاج کی کثرت اور مسائل حج سے عام حجاج کی ناواقفیت وغیرہ کی وجہ سے فقہ حنفی کے بعض مسائل میں مشکلات کا سامنا ہے۔

تقلید ایک ضرورت ہے اور موجودہ عہد ہویٰ و ہوس میں سفینۂ نوح کا درجہ رکھتی ہے؛ لیکن جہاں خواہشات نفس کی اتباع کا جذبہ کارفرما نہ ہو اور علماء و اہل صلاح اجتماعی غور و فکر کے ذریعہ امت کی اجتماعی سہولت کے لئے بعض مسائل میں جزوی طور پر ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول کریں تو حرج نہیں، یہ دین سے دین کی طرف عدول ہے، نہ کہ دین سے بے دینی کی طرف اسی پس منظر میں ان مسائل پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

q مولانا سیّد احمد عروج قادری رحمہ اللہ تعالیٰ: عشر و زکوٰۃ اور سود کے چند مسائل: ۳۹ w بداية المجتهد: ۱/ ۲۵۸

وباللہ التوفیق.

تجارت کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کا مسئلہ

(جواب: سوال ۱،۲)

اگر حرم محترم کا سفر حج یا عمرہ کے ارادہ سے کیا جائے میقات سے بلا احرام کے بڑھنا جائز نہیں، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اگر سفر کا مقصد تجارت، اہل مکہ سے ملاقات وغیرہ ہو، تو اس صورت میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک بلا احرام میقات سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔[1]......اور اگر بلا احرام آگے بڑھ گیا تو یا میقات تک واپس جائے اور احرام باندھ کر آئے، یا دم جنایت ادا کرے۔[2] مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک احرام باندھنا مسنون تو ہے واجب نہیں، مناسک حج پر مشہور محدث امام نووی Ã کی کتاب ''الایضاح'' میں مذکور ہے:

''ینبغی لمن یأتی من غیر الحرم أن لایدخل مکة إلامحرما لحج أو عمرة وهل یلزمه ذالک أم هو مستحب؟ فیه خلاف منتشر یجمعه ثلاثة اقوال اصحها أنه مستحب.'' 3

D: ''جو شخص حرم کے باہر سے آئے اس کے لئے حج یا عمرہ کا احرام باندھے بغیر مکہ میں داخل ہونا مناسب نہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا یہ حکم لازم ہے یا مستحب ہے؟ اس سلسلے میں مجموعی طور پر تین اقوال ہیں اور صحیح تر قول یہ ہے کہ احرام باندھنا مستحب ہے۔''

امام مالک Ã سے بھی یہی استحباب نقل کیا گیا ہے۔[4] ابن قدامہ Ã نے اسی طرف امام احمد Ã کا رجحان نقل کیا ہے۔[5]......البتہ اگر کسی شخص کو بار بار حرم میں آنا پڑتا ہو جب بھی فقہاء شوافع کے یہاں احرام باندھ کر آنا مسنون ہے، ترک احرام مکروہ ہے اور ترک احرام کی وجہ سے دم ادا کرنا سنت ہے تاکہ اپنے عمل کو فقہاء کے اختلاف سے بچایا جاسکے۔

''سن له الإحرام منه وکره ترکه ویسن بترکه دم و إن تکرر دخوله خروجا من خلاف من أوجبه کإبن عباس رضی اللّٰه تعالٰی عنه وأبی حنیفة رحمه اللّٰه تعالٰی'' 1

D: ''مکہ میں داخل ہونے کے لئے احرام باندھنا مسنون ہے اور بلا احرام داخل ہونا مکروہ ہے۔ نیز

q الهدایة: ۱/۱۷۵ فصل فی الذهب w بدائع الصنائع: ۲/۱۰۷

q مسلم: ۱/۷۶

احرام نہ باندھنے کی صورت میں دم دینا مسنون ہے، گو بار بار داخل ہونے کی نوبت آتی ہوتا کہ حضرت عبداللہ بن عباس « اور امام ابوحنیفہ Ã وغیرہ کے اختلاف سے بچا جا سکے۔''

احرام کے واجب نہ ہونے کے باوجود اس وضاحت و تاکید کے ساتھ احرام کی اور نہ باندھنے کی صورت میں دم کی تاکید مجھے مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں نہ مل سکی۔

حنفیہ Ã نے مصنف ابن ابی شیبہ کی اس روایت کو پیش نظر رکھا ہے جو عبداللہ ابن عباس « سے منقول ہے، کہ بلا احرام میقات سے آگے نہ بڑھا جائے[2] خود امام شافعی Ã نے اپنی مسند میں عبداللہ ابن عباس « سے نقل کیا ہے، کہ وہ بلا احرام میقات سے آگے بڑھنے والوں کو واپس لوٹا دیا کرتے تھے۔[3] دوسرے فقہاء نے حضرت عبداللہ ابن عباس « کی حدیث مرفوع ''لایجاوز الوقت الإبإحرام'' کو حج و عمرہ کے سفر پر محمول کیا ہے۔

دلائل سے قطع نظر اس میں شبہ نہیں کہ حنفیہ Ã کی رائے زیادہ احتیاط پر مبنی ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے، کہ گذشتہ ادوار میں آفاقی کا دن دو دن میں مکہ آنا ممکن نہیں تھا اور نہ تجارتی روابط آج کی طرح تھے، موجودہ دور میں تیز رفتار سواریوں اور تجارتی روابط میں اضافہ نے ہفتہ عشرہ کے سفر کو چند گھنٹوں کا سفر بنا دیا ہے، تو اس صورت حال میں جو لوگ بار بار تجارت یا ملازمت کی غرض سے مکہ آئیں ان کو احرام اور عمرہ کا مکلّف قرار دینے میں حرج کا پایا جانا ایک امر واقعہ ہے اور خود اس مسئلہ میں فقہاء حنفیہ È نے حرج کو حکم کی بنیاد بنایا ہے۔

غور فرمائیے کہ حضور § کا ارشاد مطلق ہے، کہ میقات سے آگے نہ بڑھا جائے ''لایجاوز الوقت'' جیسے آفاقی کے لئے مقررہ مقامات میقات ہیں، اسی طرح جو لوگ میقات کے اندر رہتے ہیں، ان کے لئے ''حل'' کا آخری علاقہ میقات ہی کے حکم میں ہے، کہ اگر حج یا عمرہ کا قصد ہو تو اس سے پہلے احرام باندھ لینا ضروری ہے اور قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ ان مقامات کے لوگوں کے لئے بھی بلا احرام مکہ جانے کی گنجائش نہ ہو، لیکن فقہاء نے اسی حرج و مشقت کی رعایت کرتے ہوئے ان کو بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کی اجازت مرحمت فرمائی، علامہ مرغینانی Ã کی گفتگو ملاحظہ فرمائیے:

''من كان داخل الميقات له أن يدخل مكة بغير إحرام لحاجته لا يكثر دخوله مكة وفي إيجاب الإحرام في كل مرة حرج بيّن.''[1]

D: ''جو شخص میقات کے اندر ہو وہ بلا احرام بھی مکہ میں داخل ہو سکتا ہے کیوں کہ اس کو اس کی حاجت

q فتح القدير: ۴۲۶/۲ w ردالمحتار: ۱۵۴/۲ e كتاب الايضاح: ۱۹۷

ہے، اس کو بار بار مکہ میں داخل ہونے کی ضرورت پیش آ سکتی ہے اور ہر دفعہ احرام لازم قرار دینے میں کھلی ہوئی دشواری ہے۔"

ان حضرات کے زمانے میں آفاقی کے مکہ میں عبادت کے علاوہ دوسری اغراض سے بار بار آنے کی نوبت کم آتی تھی، اس لئے نہ ناقابل لحاظ حرج تھا اور نہ اس کو دور کرنے کی ضرورت، پھر بھی فقہاء نے ان لوگوں کے لئے جو احرام کے ساتھ داخل ہونے میں مشقت محسوس کرتے ہوں، جواز کی ایک بالواسطہ صورت یعنی حیلہ کی رہنمائی کر دی، جو فقہ حنفی کی اکثر کتابوں میں موجود ہے، علامہ بابرتی Ã کا بیان ہے:

"والحيلة لمن أراد من الآفاقي دخوله بغير إحرام أن يقصد بستان بني عامر أوغيره من الحل فلايجب الإحرام." 2

D: "جو آفاقی بلا احرام مکہ میں داخل ہونا چاہے، اس کے لئے یہ حیلہ ہے کہ وہ بستان بنی عامر یا حل کے کسی اور مقام کا قصد کرے، ایسی صورت میں احرام واجب نہیں ہوگا۔"

اس حیلہ میں جو تکلف ہے وہ تو ظاہر ہی ہے، علاوہ اس کے خیال ہوتا ہے کہ فقہاء نے جہاں کہیں حیلوں کی رہنمائی کی ہے، وہاں کسی سخت ضرورت کی وجہ سے عارضی طور پر اس عمل کی گنجائش فراہم کرنا مقصود ہے، اب روز روز آنے والے تاجروں کو مشورہ دینا کہ وہ ہمیشہ اس حیلہ سے کام لیا کریں اور حیلہ کو ایک مستقل عمل بنالیں، درست نظر نہیں آتا کہ اس طرح دین کے بازیچۂ اطفال بن جانے اور شریعت کے اوامر ونواہی کی بابت بے حسی و بے احترامی پیدا ہوجانے کا اندیشہ ہے۔

اس لئے اس حقیر کا خیال ہے کہ اس مسئلے میں ائمہ ثلاثہ کی رائے پر فتویٰ دیا جانا چاہئے اور درحقیقت یہ ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول نہیں ہے، کہ عدول تو اس وقت ہوتا ہے جب کہ دلیل و برہان کا اختلاف ہو، یہ اختلاف زمان کی بناء پر اختلاف احکام ہے "ولاينكر تغير الاحكام بتغير الزمان."

اہل مکہ کا حج تمتع

(جواب: سوال ۳)

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اہل مکہ کے لئے تمتع اور قران نہیں ہے، ان کو حج افراد ہی کرنا چاہئے، "ليس لاهل مكه تمتع ولاقران وانما لهم الافراد" یہ حکم اہل مکہ کا ہے وہی حکم ان لوگوں کا ہے جو حدود میقات

---

r دیکھئے: المدونة الكبرىٰ: ۳۰۳/۱ t المغني: ۱۱۶/۳

کے اندر رہنے والے ہوں[2] حنفیہ نے اس سلسلے میں حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن عباس کے آثار کو پیش نظر رکھا ہے[3]

تاہم حنفیہ کے مسلک کی تفصیل دیکھی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے اہل مکہ کی تین قسمیں کی ہیں:

اول: جو مکہ میں مقیم ہیں۔

دوسرے: جو حج کے مہینے شروع ہونے سے پہلے ہی میقات سے باہر کے سفر پر جا چکے ہیں۔

تیسرے: مکہ میں مقیم ہو اور ماہ حج شروع ہونے کے بعد میقات سے باہر سفر پر گیا ہو۔

پہلی قسم کے لوگوں کے لئے نہ تمتع کی گنجائش ہے اور نہ قران کی، اور اگر تمتع یا قران کرلے تو گناہ گار ہوگا اور تلافی کے لئے دم بھی واجب ہوگا اور دم بھی اس شان سے واجب ہوگا کہ اگر تنگی اور عسرت کی وجہ سے ان کے بدلہ روزہ رکھنا چاہے تو اس کی بھی گنجائش نہ ہوگی[4] لیکن یہ ان مشائخ احناف کے قول پر ہے جن کے نزدیک ''المام'' (بال بچوں کے ساتھ اپنے وطن میں بود و باش) حج تمتع کے لئے مانع نہیں ہے، دوسری صورت میں یعنی جب ماہ حج سے پہلے ہی میقات سے باہر کے سفر پر جا چکا ہو تو قران کی گنجائش ہے، تمتع کی نہیں۔

''فاذا خرج إلى الكوفة وقرن صح بلاكراهة ...... قال المحبوبي هذا إذا خرج إلى الكوفة قبل أشهر الحج'' [5]

D: ''کوفہ جائے اور وہاں سے قران کرے تو بلا کراہت درست ہے...... علامہ محبوبی Ã نے کہا کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ حج کے مہینے کے شروع ہونے سے پہلے ہی کوفہ چلا گیا ہو۔''

تیسری صورت میں جب کہ ماہ حج شروع ہونے کے بعد سفر پر گیا ہو تو قران بھی درست نہیں، ''وأما إذا خرج بعدها فقد منع من القران[6]'' امام محمد Ã سے منقول ہے، لیکن فقہاء حنفیہ کا اس پر اتفاق نہیں، بعض حضرات کا رجحان اس صورت میں بھی قران کے جائز ہونے کا ہے، چنانچہ ابن ہمام Ã ناقل ہیں:

''وقد يقال: إنه لايتعلق به خطاب المنع مطلقاً، بل مادام بمكة، فإذا خرج إلى الأفاق التحق بأهله لما عرف ان كل من وصل إلىٰ مكان صار ملحقا بأهله، كالافاقى إذا قصد بستان بنى عامر حتى جازله دخول مكة بلا إحرام.'' [1]

D: ''کہا جاتا ہے کہ اس سے ممانعت کا خطاب مطلق نہیں ہے؛ بلکہ اس وقت تک ہے جب تک مکہ میں ہو، اگر آفاق کو چلا جائے تو اہل آفاق ہی کے حکم میں ہوگا؛ کیوں کہ جو شخص کسی جگہ جائے وہ اسی جگہ

q الافصاح علی مسائل الایضاح: ۱۲۱ w دیکھئے: نصب الرایہ: ۱۵/۳ e مسند امام شافعی: ۱۱۶

q ہدایہ: ۲۳۵/۱ w عناية على هامش فتح القدير: ۳۲۶/۲

کے لوگوں کے حکم میں ہوتا ہے، جیسے کہ آفاقی اگر بستان بنی عامر کا قصد کرے تو اس کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہے۔"

اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ بعض مشائخ حنفیہ نے ان اہل مکہ میں جو مکہ میں مقیم ہوں اور ان میں جو میقات سے باہر سفر پر گئے ہوں فرق کیا ہے، پہلی صورت میں قران اور تمتع کو منع کیا ہے اور دوسری صورت میں اہل مکہ کو آفاقی کے حکم میں رکھا ہے اور ان کے لئے تمتع اور قران کو جائز سمجھا ہے، ان حضرات نے ایک اجماعی مسئلہ کو اپنے قیاس کی بنیاد بنایا ہے؛ اسی لئے ابن ہمام Ã کہتے ہیں:

"وأصل هذه الكلية الإجماع." 2

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکی کے لئے بھی تمتع اور قران کی گنجائش ہے، اور اگر مکی نے تمتع کیا تو اس پر دم تمتع واجب نہیں ہوتا، نووی Ã رقمطراز ہیں:

"إن المكي لايكره له التمتع والقران و إن تمتع لم يلزمه دم." 3

D: "مکی کیلئے تمتع اور قران مکروہ نہیں اور اگر تمتع کرلیا تو دم واجب نہیں۔"

"والذين لادم عليهم إن قرنوا أوتمتعوا فی أشهر الحج إنما هم أهل مكة وذی طوی لاغيرهم." 4

D: "جن لوگوں پر اشہر حج کے مہینے میں قران یا تمتع کرنے کے باوجود دم واجب نہیں، وہ صرف مکہ اور ذی طوی کے لوگ ہیں۔"

اور یہی نقطۂ نظر حنابلہ کا ہے۔5

خیال ہوتا ہے کہ اہل مکہ میں سے جو لوگ حج کے مہینوں میں حدود میقات سے باہر کا سفر کرنے پر مجبور ہوں، ان کو سعادت حج کی محرومی سے بچانے کے لئے ائمہ ثلاثہ اور بعض مشائخ حنفیہ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، **واللہ اعلم** ۔

اہل مکہ کی مشکلات کا حل

(جواب: سوال۴)

اگر حنفیہ کے مسلک کی تفصیل پیش نظر رکھی جائے، تو اس مشکل کا حل آسان ہے، حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر کوئی مکی حج کے مہینوں میں حدود میقات سے باہر جا کر مکہ واپس آئے اور عمرہ کرلے اور پھر اسی سال حج کرلے تو اس

q هداية مع الفتح: ۱۰/۳ w عناية مع الفتح: ۱۰/۳ e حواله سابق
r فتح القدير: ۱۱/۳ t ردالمحتار: ۱۹۷/۲ y حوالۂ سابق

کا تمتع ہوگا ہی نہیں؛ کیوں کہ اہل مکہ کا مکہ آنا ''المام صحیح'' ہے اور جب حج وعمرہ کے درمیان ''المام صحیح'' کی نوبت آجائے تو پھر وہ متمتع باقی نہیں رہتا، چنانچہ علامہ ابن ہمام Ã لکھتے ہیں:

''لو أحرم مکی بعمرة أو بهما وطاف للعمرة فی أشهر الحج ثم حج من عامه لا یکون متمتعاً ولا قارناً.'' 1

D: ''اگر مکی نے صرف عمرہ یا حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھا اور حج کے مہینوں میں عمرہ کا طواف کیا پھر اسی سال حج کیا تو وہ تمتع یا قران کرنے والا متصور نہیں ہوگا۔''

اور ہندیہ میں ہے:

''لو خرج إلی الکوفة وأهلّ بالعمرة واعتمر ثم حج لم یکن متمتعاً.'' 2

D: ''اگر مکی کوفہ کو گیا اور عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کیا پھر حج کیا تو وہ متمتع نہیں ہوگا۔''

اسی لئے قاضی ابوزید دبوسی Ã نے لکھا ہے کہ مکی کے لئے تمتع ناقابل تصور ہے، اس لئے جہاں کہیں مکی کے لئے تمتع کی نفی کی گئی ہے، وہاں صرف یہ مراد ہے کہ اس پر دم تمتع واجب نہ ہوگا۔3...... حنفیہ کے یہاں یہی قول راجح ہے، گو بعض مشائخ حنفیہ کا خیال ہے کہ تمتع کے درست ہونے کے لئے ''المام'' کا نہ ہونا شرط نہیں ہے، ان حضرات کی رائے پر مکی کا حج تمتع ہوجائے گا؛ لیکن وہ گناہ گار ہوگا اور اس پر دم جنایت واجب ہوگا، جن حضرات نے اہل مکہ کے تمتع پر دم واجب قرار دیا ہے وہ اسی قول پر مبنی ہے۔

حاجی متمتع کے لئے حج سے پہلے مزید عمرے

(جواب: سوال ۵)

راقم الحروف کا خیال ہے کہ آفاقی اگر حج کا مہینہ شروع ہونے کے بعد مکہ آیا اور عمرہ کرلیا تو یہ عمرہ حج تمتع کے لئے کافی ہے، اگر اس کے بعد حج سے پہلے مزید نفل عمرہ کرنا چاہے تو اس کی گنجائش ہے، غالباً حدیث سے کہیں یہ ثبوت نہیں ملتا کہ اگر آفاقی دوبارہ حل سے عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ کرلے تو اس کا حج تمتع نہیں ہوسکے گا...... جہاں تک فقہاء کی صراحتیں ہیں، تو دوسرے دبستان فقہ میں تو اس کے جواز کی صراحت موجود ہے، امام نووی Ã فرماتے ہیں:

''ثم المعتمر إن کان متمتعا أقام بمکة حلالا یفعل ما أراد من الجماع وغیره ماکان علیه حراما بالإحرام، فإذا أراد أن یعتمر تطوعا کان له ذالک ویستحب

q فتح القدیر: ۱۵/۳ . ۱۴ w فتح القدیر: ۱۵/۳ e شرح مهذب: ۱۶۹/۷

الإ كثار من الاعتمار." 1

D: "عمرہ کرنے والا اگر حج تمتع کر رہا ہو تو وہ مکہ میں حلال رہ کر مقیم رہے اور جو چاہے جماع وغیرہ کر لے، اور وہ باتیں جو اس پر احرام کی وجہ سے حرام تھیں کر سکتا ہے، نفل عمرہ کرنا چاہے تو وہ بھی کر سکتا ہے اور مستحب ہے کہ زیادہ سے زیادہ عمرہ کرے۔"

حنفیہ کی بعض عبارتوں سے یہ خیال ہوتا ہے کہ آفاقی کو دوبارہ عمرہ نہیں کرنا چاہئے، جیسے علامہ شامی کی یہ عبارت ہے:

"**والحيلة لمن دخل مكة محرما بعمرة من قبل أشهر الحج يريد التمتع أن لا يطوف بل يصبر إلى أن تدخل أشهر الحج ثم يطوف فإنه متىٰ طاف وقع عن العمرة ثم لو احرم بأخرى بعد دخول اشهر الحج و حج من عامه لم يكن متمتعا في قول الكل لانه صار فى حكم المكى بدليل ان ميقاته ميقاتهم.**" 2

D: "جو شخص حج کے مہینے شروع ہونے سے پہلے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ میں داخل ہوا ہو اور حج تمتع کرنا چاہتا ہو اس کے لئے حیلہ یہ ہے کہ طواف نہ کرے بلکہ حج کا مہینہ آنے تک صبر سے کام لے اس کے بعد طواف کرے اس لئے کہ وہ جو طواف کرے گا تو یہ عمرہ کی طرف سے ہوگا، پھر اگر حج کا مہینہ داخل ہونے کے بعد دوبارہ عمرہ کا احرام باندھے اور اسی سال حج کرے تو تمام ہی فقہاء کے قول پر وہ تمتع کرنے والا نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اب وہ مکی کے حکم میں ہو چکا ہے کیوں کہ جو اہل مکہ کی میقات ہے، وہی اس کی میقات ہے۔"

لیکن اس عبارت کا تعلق حج تمتع کرنے والے کے عمرہ کرنے یا نہ کرنے سے نہیں ہے بلکہ اس بات سے ہے کہ جو شخص حج کے مہینوں سے پہلے مکہ آ گیا ہو اس کے لئے حج تمتع کرنے کی کیا صورت ہے؟ کیوں کہ حج تمتع میں ضروری ہے کہ عمرہ "اشہر حج" میں ہو اور اس صورت میں حاجی "اشہر حج" سے پہلے ہی مکہ پہنچ جاتا ہے، اسی طرح ایک اور مقام پر علامہ شامی Ã رقمطراز ہیں:

"**يزاد على الأيام الخمسة مافى اللباب وغيره من كراهة فعلها فى أشهر الحج لأهل مكة ومن بمعناهم أى من المقيمين ومن فى داخل الميقات لأن الغالب عليهم أن يحجوا فى سنتهم فيكونوا متمتعين وهم من التمتع ممنوعون.**" 1

r المدونة الكبرى: ۱/۳۰۰ t الروض المربع: ۱۷۶

B

D: ''پانچ ایام میں عمرہ کے مکروہ ہونے پر وہ اضافہ ہونا چاہئے جو''لباب'' وغیرہ میں ہے کہ اہل مکہ اور جو اہل مکہ کے حکم میں ہے، یعنی مکہ میں مقیم حضرات ان کا عمرہ کرنا بھی مکروہ ہے اور یہی حکم ان لوگوں کا ہے جو حدود میقات کے اندر رہتے ہوں، اس لئے کہ ان کے بارے میں ظن غالب یہ ہے کہ وہ لوگ اسی سال حج بھی کریں گے، اس طرح وہ تمتع کرنے والے ہوجائیں گے، حالاں کہ ان کے لئے تمتع کی ممانعت ہے۔''

اس عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ جن حضرات نے اشہر حج میں پہلے سے عمرہ نہ کیا ہو اور مکہ میں مقیم ہوں، ان کو اب عمرہ نہیں کرنا چاہئے، کیوں کہ وہ اہل مکہ کے حکم میں ہیں، اور اہل مکہ کے لئے تمتع مناسب نہیں، غرض عمرہ سے روکنا مقصود نہیں، بلکہ جو لوگ پہلے سے مکہ میں مقیم ہوں، ان کو تمتع سے روکنا مقصود ہے؛ اسی لئے شامی Ã نے لکھا ہے، ''و إلا فلا منع للمكی عن العمرة المفردة فی اشهر الحج إذا لم يحج فی تلک السنة'' ...... آفاقی چوں کہ پہلے ہی حج تمتع کے لئے عمرہ کر چکا ہے؛ اس لئے مزید نفل عمرے اس کے لئے جائز ہوں گے، کیوں کہ وہ ان عمروں کی وجہ سے متمتع حاجی نہیں ہوگا، بلکہ پہلے ہی سے حاجی متمتع ہے۔ و اللّٰه اعلم

رمی میں نیابت

(جواب: سوال ۶)

(الف) حج ایک ایسی عبادت ہے کہ شریعت نے عجز و مجبوری کے وقت پوری عبادت ہی میں نیابت کی گنجائش رکھی، رمی، اس عبادت کا ایک حصہ ہے، اس لئے عذر اور عجز کی بناء پر رمی میں نیابت بدرجہ اولیٰ درست ہوگی، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔[3]

(ب) نیابت صرف مریض اور معذور ہی کے لئے ہے، امام محمد Ã فرماتے ہیں:

''و المريض الذی لايستطيع رمی الجمار يوضع الحصی فی كفه حتی يرمی به و إن رمی عنه أجزأه.'' [1]

D: ''جو مریض رمی جمار کی طاقت نہ رکھتا ہو، اس کی ہتھیلی میں کنکری رکھی جائے گی، یہاں تک کہ اس کے ذریعہ رمی کرائی جائے اور اگر اس کی طرف سے رمی کردی جائے تو یہ بھی کافی ہے۔''

یہ عذر کس درجہ کا ہو؟ اس کی صراحت نہیں، کاسانی Ã نے صرف اس قدر لکھا ہے، کہ ایسا مریض ہو جو رمی کرنے پر قادر نہ ہو، ''كالمريض الذی لايستطيع'' السواھیے حقیقت بھی ہے کہ اس عذر کی تعیین و

q فتح القدير: ۱۱/۳ w هنديه: ۲۳۹/۱ e ردالمحتار: ۵۱۷/۳

q كتاب الايضاح فی مناسک الحج و العمرة: ۲۶۳ w ردالمحتار: ۵۶۳/۳

تحدید دشوار ہے، کیوں کہ مختلف لوگوں میں مشقتیں برداشت کرنے اور تکلیف کو انگیز کرنے کی صلاحیت بھی مختلف ہوتی ہے، نیز موسموں کے فرق سے بھی اس صلاحیت میں فرق واقع ہوتا ہے۔

بعض فقہاء نے تحدید کی کوشش کی ہے، خاص کر مالکیہ Ã نے، امام مالک Ã کی صراحت کا خلاصہ یہ ہے کہ جو شخص کنکری پھینکنے پر قادر نہ ہو یا قادر ہو لیکن وہاں تک چل کر نہ جاسکتا ہو اور سواری میسر نہ ہو، یا سواری بھی میسر ہو لیکن سواری پر بھی بیٹھنے کی قدرت نہ ہو، وہ رمی سے عاجز تصور کیا جائے گا۔[3] میرے خیال میں مالکیہ نے عذر کی جو حدبندی کی ہے اس میں انضباط پایا جاتا ہے، مگر دشواری یہ ہے کہ امام مالک کے یہاں اس صورت میں اس کی طرف سے نیابتاً رمی تو ادا ہو جائے گی؛ لیکن دم دینا ہوگا، ''قال مالك وعليه الهدى لأنه لم يرم و إنما رمى عنه. '' [4]

شوافع نے نیابت کے لئے شرط لگائی ہے کہ مایوس کن مرض ہو اگر ایام رمی ہی میں صحت یاب ہو جانے کی امید ہو تو پھر نیابت کی گنجائش نہیں[5]...... پھر شوافع کے یہاں بہتر طریقہ یہ ہے کہ حلال شخص کو یا ایسے شخص کو نائب بنائے جو اپنی رمی کر چکا ہو اور اگر اپنی رمی نہ کیا ہو تو پہلے اپنی رمی کر کے پھر اس دوسرے شخص کی طرف سے رمی کرنی چاہئے۔[6]

فقہاء حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں کسی قدر وسعت معلوم ہوتی ہے، ابن قدامہ Ã نے بیماری، قید اور دوسرے اعذار کی بناء پر رمی کی اجازت دی ہے:

''إذا كان الرجل مريضا أو محبوساً أوله عذر جاز أن يستنيب من يرمى عنه.'' [7]

D: ''جب کوئی شخص مریض ہو یا قید میں ہو یا اس کو کوئی عذر ہو تو وہ کسی ایسے شخص کو اپنی طرف سے نائب بنا سکتا ہے جو اس کی طرف سے رمی کر دے۔''

محض ازدحام کی وجہ سے رمی میں نیابت درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے رمی کے اوقات میں جو وسعت رکھی ہے اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے رمی کے لئے صحیح وقت کا انتخاب کیا جائے، تو ازدحام سے بچا جاسکتا ہے اور تجربہ ہے کہ وقت کے صحیح انتخاب کے ذریعہ ضعیف اور بوڑھے لوگوں کو بھی رمی کرائی جاسکتی ہے، بنیادی طور پر تین صورتیں ہیں کہ جن میں رمی کی گنجائش ہے:

اول: یہ کہ کنکری پھینکنے کی بھی قوت نہ ہو۔

دوسرے: کنکری پھینک سکتا ہو لیکن بیس پچیس قدم بھی پیدل چلنا دشوار ہو، کیوں کہ آج کل جمرات کے حصہ میں

---

q ردالمحتار: ۲/۴۷۷ w حواله سابق

e دیکھئے: فتح القدير: ۲/۴۱۸، المدونة الكبرى: ۱/۳۲۶، شرح مهذب: ۸/۲۴۵، المغنى: ۳/۲۵۶

q كتاب الاصل: ۲/۴۲۹ ۳كتاب الاصل: ۲/۴۲۹ w بدائع الصنائع: ۲/۳۲۳ نیز دیکھئے: المبسوط للسرخسی:

پیدل چلے بغیر چارہ نہیں اور وہ بھی خاصے فاصلہ تک پیدل چلنا پڑتا ہے۔

تیسرے: اپنے خیمے سے جمرات تک کا طویل فاصلہ پیدل طے کرنا دشوار ہو اور سواری دستیاب نہ ہو، گو تھوڑا بہت پیدل چلنے پر قادر ہو۔

بہر حال ضرورت اس بات کی ہے کہ حجاج کو تساہل اور تن آسانی سے بچنے کی تلقین کی جائے اور رمی کے اوقات کے سلسلے میں شریعت میں جو گنجائش اور آسانیاں ہیں ان سے واقف کرایا جائے۔

جن کو حج سے روک دیا جائے؟

(جواب: سوال ۷)

حجاج کی تعداد کو محدود کرنے کے لئے ان لوگوں کو ہر سال حج سے روکنا اور قانونی اجازت کا مکلّف بنانا۔ جو پہلے حج کر چکے ہیں۔ جائز ہے اور ایک انتظامی مسئلہ ہے، شریعت نے اہل مکہ کو تمتع اور قران سے منع کیا ہے، اس کے پیچھے شاید یہ مصلحت بھی کارفرما ہے کہ اس طرح باہر سے آنے والے حجاج کو عبادت کے زیادہ مواقع مل سکیں گے اور سہولت بہم پہنچے گی۔

ایسا شخص ''محصر'' کے حکم میں ہے، ابن ہمام Ã نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کو سلطان روک دے وہ بھی محصر ہے، ''السلطان إذا منعه من مقصده فهو محصر''، فقہاء شوافع میں امام نووی Ã نے بھی سلطان کی طرف سے رکاوٹ کو احصار قرار دیا ہے[2] بلکہ امام شافعی Ã نے بنفس نفیس اس کی بابت گفتگو فرمائی ہے۔[3] دوسرے فقہاء کے قول پر بھی وہ محصر ہی ہوگا؛ اس لئے کہ مرض کے مانع سفر ہونے کی صورت میں احصار کا حکم جاری ہوگا یا نہیں؟ اس میں گو اختلاف ہے؛ لیکن اگر کوئی شخص سفر میں رکاوٹ بن گیا ہو تو تمام فقہاء متفق ہیں کہ اس کے لئے احصار کا حکم ہوگا۔

حنفیہ کے یہاں احصار کا حکم یہ ہے کہ اس کی جانب سے حرم میں قربانی ہو جائے، قربانی کے بعد ہی وہ حلال ہو سکے گا، قربانی یوم النحر سے پہلے بھی ہو سکتی ہے، صاحبین È کے نزدیک قربانی یوم النحر ہی کو کی جائے گی۔[1] ......اور آج کل سعودی حکومت کی طرف سے یہ سہولت بھی فراہم کی جاتی ہے کہ جن لوگوں کو روک دیا جاتا ہے ان سے قربانی کے پیسے لے لئے جاتے ہیں اور ان کی طرف سے قربانی کا انتظام کر دیا جاتا ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک جہاں سفر سے روکا ہے وہیں قربانی کر لے، نہ قربانی کے لئے کسی وقت کی قید ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ حرم میں قربانی ہو۔[2]

۲۹/۴

B –

ایسے لوگوں کے لئے جو روک دیئے جانے کے خطرہ سے دوچار ہوں اور حدود میقات کے اندر ہوں۔ بہتر صورت یہ ہے کہ احرام کا کپڑا پہننے کے بعد جب تک اس چوکی سے نہ گذر جائیں جہاں پولیس متعین ہوتی ہے اور خلاف قانون سفر کرنے والوں کو واپس کرتی ہے، اس وقت تک تلبیہ پڑھنے سے اجتناب کریں کیوں کہ جب تک نہ پڑھے، احرام شروع نہیں ہوتا، اگر واپس کر دیا جائے تو واپس ہو جائے، صاحب Ãہدایہ کا بیان ہے:

''ولا یعد شارعا فی الاحرام بمجرد النیة مالم یأت بالتلبیة.'' [3]

D: ''محض نیت کی وجہ سے احرام شروع کرنے والا تصور نہ کیا جائے گا جب تک کہ تلبیہ نہ کہے۔''

یہ صورت ان لوگوں کے لئے مفید ہو سکتی ہے جو حدود میقات کے اندر رہتے ہوں۔ جو لوگ میقات کے باہر سے آتے ہیں، ان کے لئے اس تدبیر پر عمل کرنا شاید ممکن نہ ہو۔ کیونکہ چوکیاں حدود میقات کے اندر قائم کی جاتی ہیں، اور احرام میقات کے باہر باندھنا ہوتا ہے، اس لئے ایسے لوگوں کے حق میں اس زمانہ میں فقہ حنبلی پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔ فقہاء حنابلہ کے نزدیک اگر احرام کے وقت یہ شرط لگائی جائے کہ جس مقام پر مجھے کوئی عذر پیش آ جائے، مجھے وہیں احرام کھول دینے کا اختیار ہوگا۔ پھر کسی عذر کی وجہ سے حرم پہنچنے سے پہلے ہی احرام کھول دے تو یہ جائز ہے۔ نہ اس پر قربانی واجب ہوگی، نہ قضا اور نہ اس پر کچھ گناہ ہوگا۔[4]

حنابلہ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباس « کی روایت ہے کہ حضرت ضباعہ بنت زبیر o نے حضور § سے ایسے مشروط احرام کی اجازت چاہی تو آپ § نے اجازت دے دی، انہوں نے دریافت کیا کہ میں کس طرح اس بات کو کہوں؟ آپ § نے فرمایا: کہو ''لبیک اللھم لبیک لبیک محلی من الارض حیث تحبسنی''[1] یہی رائے فقہاء شوافع کے نزدیک راجح ہے[2]...... اور بعض اہل علم کے بیان کے مطابق حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عبداللہ ابن مسعود، حضرت عمار بن یاسر، حضرت عائشہ، حضرت اُمّ سلمہ [1] اور اکثر صحابہ و تابعین بھی اسی کے قائل ہیں[3]...... حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ایسی شرط غیر معتبر ہے اور اس حدیث کا منشاء محض قلب کی تسکین و طمانینت ہے۔ لیکن چوں کہ حنابلہ وغیرہ کا نقطۂ نظر بھی ایک قوی دلیل پر مبنی ہے اور سلف صالحین میں ایک اچھی خاصی جماعت اس کی قائل ہے؛ اس لئے عذر و مجبوری کے مواقع میں اس پر عمل کر لینے کی گنجائش ہے۔

۱۰؍ذوالحجہ کے افعال میں ترتیب

e المدونة الکبری: ۳۲٦/۱ r حواله سابق t شرح مهذب: ۲۴۳/۸ y شرح مهذب: ۲۴۵/۸

u المغنی: ۲۵٦/۳

(جواب: سوال ۸)

دس ذی الحجہ سے متعلق چار افعال ہیں، رمی، قربانی، بال مونڈانا یا کٹانا اور طواف زیارت، طواف زیارت کو چھوڑ کر ان تینوں افعال کے درمیان امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اگر اس میں تقدیم وتاخیر ہوگئی تو دم جنایت بھی واجب ہوگا[4] مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ان تینوں افعال میں ترتیب کی رعایت مسنون ہے نہ کہ واجب، اور اسی بنیاد پر اگر ترتیب کی رعایت نہ کی گئی ہو تو دم واجب نہیں[5] البتہ امام مالک Ã نے رمی سے پہلے بال منڈانے والے پر فدیہ واجب قرار دیا ہے[6] اور حنابلہ Ã نے جانتے بوجھتے ترتیب کی خلاف ورزی کو باعث کراہت کہا ہے[7]

فقہاء احناف میں بھی صاحبین کے نزدیک ترتیب سنت ہے واجب نہیں، اگر ان افعال میں تقدیم وتاخیر ہو جائے تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔

''اما عندهما فعدم التاخير سنة حتى لو ذبح بعد التحلل بالحلق لا شيء عليه.''[8]

D: ''صاحبین کے نزدیک ان افعال کو اپنی جگہ سے مؤخر نہ کرنا مسنون ہے چنانچہ اگر بال مونڈا کر حلال ہونے کے بعد قربانی کرے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔''

جمہور اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں حجۃ الوداع کے واقعہ کا بیان ہے کہ مختلف حضرات سے دسویں تاریخ کے افعال حج میں ترتیب کی رعایت نہ ہوسکی اور انہوں نے آپ § سے اس بابت دریافت کیا، آپ § نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، إفعل ولا حرج[1] یہ حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہے اور بظاہر اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ ترتیب کی خلاف ورزی کی وجہ سے حکم دنیا کے اعتبار سے بھی کوئی حرج نہیں، یعنی دم واجب نہیں اور حکم اخروی کے اعتبار سے بھی حرج نہیں یعنی گناہ نہیں، جمہور نے یہی معنی مراد لیا ہے، احناف کا خیال ہے کہ اس میں صرف گناہ کی نفی کی گئی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ دس ذی الحجہ کے افعال میں ترتیب کی رعایت قربان گاہ کے فاصلہ کی وجہ سے بھی اور حجاج کی اکثریت کے مسائل حج سے ناواقفیت کے باعث بھی دشوار ہوتی ہے۔ اور جمہور کی رائے اس مشقت سے بچنے اور بچانے میں معاون ہے اور یہ رائے بھی ایک قوی دلیل پر مبنی ہے، نیز صاحبین È بھی اس رائے کے موافق ہیں اور صاحبین È کا قول بھی درحقیقت امام ابوحنیفہ Ã ہی کا ایک قول ہوتا ہے، بلکہ جہاں صاحبین

---

q فتح القدير: ۱۲۵/۲ w دیکھئے: شرح مهذب: ۳۰۵/۸ e دیکھئے: کتاب الام: ۱۶۳/۳

q دیکھئے: فتح القدير: ۱۲۹/۲ w دیکھئے: شرح مهذب: ۳۰۲/۸

e هدايه مع الفتح: ۲۴۳/۳ المغنى: ۱۷۷/۳

È کی رائے ایک طرف اور امام صاحب Ã کی رائے ایک طرف ہو، وہاں بعض اہل علم کے نزدیک دونوں قول میں سے ایک پر فتویٰ دینے کی گنجائش ہوتی ہے[2] اس لئے فی زمانہ صاحبین È کی رائے پر فتویٰ دینا اور اس پر عمل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

حج بدل میں تمتع

(جواب: سوال ۹)

عام طور پر فقہاء حنفیہ È کے یہاں یہ بات معروف ومتداول ہے کہ حج بدل میں تمتع کی گنجائش نہیں؛ لیکن فقہاء کی بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حج بدل میں بھی تمتع کی گنجائش ہے، چنانچہ علاء الدین حصکفی Ã کا بیان ہے:

"ودم القران والتمتع والجناية على الحاج إن أذن له الآمر بالقران والتمتع والافيصير مخالفاً فيضمن." 3

D: "دم قران، دم تمتع اور دم جنایت حج کرنے والے ہی پر واجب ہوگا اگر حج کروانے والے نے قران وتمتع کی اجازت بھی دی ہو، اور اگر اجازت نہ دی ہو، تو وہ اس کے حکم کی خلاف ورزی کرنے والا تصور کیا جائے گا لہٰذا اس کا وہ ضامن ہوگا۔"

(الف) پس معلوم ہوا کہ اگر آمر کی اجازت سے حج تمتع کیا جائے تو ایسا کرنا درست ہے۔

(ب، ج) علامہ سرخسی Ã کے بقول آمر کی طرف سے اگر قران کے لئے صراحتاً اجازت حاصل نہ ہو، جب بھی قران کی صورت حج بدل کیا جاسکتا ہے؛ کیوں کہ کبھی دلالۃً بھی اجازت ہوتی ہے، **"اذيثبت الإذن دلالة"** اس سے معلوم ہوا کہ اجازتِ حج میں صراحت ضروری نہیں، صاحبین È کی رائے پر دلالۃً بھی اجازت کافی ہے ہمارے فقہاء کے زمانے میں حج کی تینوں صورتیں افراد، قران اور تمتع بکثرت مروج تھیں، آمد ورفت کا نظام بھی اپنے قابو کا تھا اور مشقت برداشت کرنے کا مزاج بھی زیادہ تھا اور اس کی صلاحیت بھی، ہمارے زمانہ میں حج تمتع عام ہے اور عام طور پر جب کوئی شخص حج کے لئے جاتا ہے تو ذہن میں یہی بات ہوتی ہے کہ حج تمتع کا قصد ہوگا، آفاقی حضرات میں دس فیصد بھی شاید ہی افراد یا قران کرتے ہوں؛ اس لئے مطلق حج کی اجازت دلالۃً تمتع کی اجازت متصور ہوگی اور حج بدل کرنے والوں کے لئے تمتع کرنا درست ہوگا۔

---

q ترمذی باب ماجاء فی الاشتراط فی الحج w شرح مهذب: ۳۱۸/۸ e دیکھئے: عمدة القاری: ۱۴۷/۱۰

r دیکھئے: بدائع الصنائع: ۳۶۲/۲، المبسوط: ۶۵/۴ t دیکھئے: المدونة: ۳۲۳/۱، تحفة المحتاج: ۱۲۲/۴، الاقناع:

(د) تمتع اجازت سے کیا ہو یا بلا اجازت، دم تمتع مامور کے ذمہ ہوگا؛ کیوں کہ آمر پر عمرہ واجب نہیں ہے، اس لئے اس کا حقیقی ثواب حج بدل کرنے والے کو حاصل ہوگا، اس سلسلہ میں حصکفی Ã کی عبارت گذر چکی ہے۔

(ر) موجودہ زمانہ میں چوں کہ حجاج کی آمد و رفت اس کی مرضی سے متعلق نہیں ہے اور طویل عرصہ تک حالت احرام میں رہنا باعث مشقت ہے؛ اس لئے میّت کی طرف سے بھی حج تمتع کیا جا سکتا ہے، فقہاء نے میّت کی طرف سے تمتع کو اس لئے غیر درست قرار دیا ہے کہ متوفی نے اس کا حکم نہیں دیا تھا، ''لأنـــه لـــم يــأمـــره بذلك'' فقہاء کی اس تعلیل و توجیہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اگر خود متوفی نے حج تمتع کی اجازت دی ہو تو پھر اس کی جانب سے حج بدل میں تمتع درست ہوگا۔

اور اگر متوفی نے مطلق حج کی وصیت کی تھی تب بھی یہ دلالۃً اس کی طرف سے تمتع کی اجازت متصور ہوگی، غور کیا جائے کہ حج مطلق ہے اور اس میں افراد، تمتع اور قران تینوں صورتیں شامل ہیں، تو جب مطلق لفظ بولا جائے تو اس کی دلالت اپنے تمام افراد پر ہوگی یا نہیں ہوگی؟ ہاں اگر متوفی نے یہ کہا ہوتا کہ میقات ہی سے حج کا احرام باندھنے کی وصیت کرتا ہوں، تو ضرور ہے کہ افراد ہوتا اور تمتع و قران کی صورتوں کو شامل نہیں ہوتا۔

ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت

(جواب: سوال ۱۰)

(الف) ایسی عورت کے لئے مجبوری کی وجہ سے ناپاکی کی حالت میں طواف کرنا دشوار ہے، اور جب تک طواف نہ کرے وہ اپنے شوہر کے لئے حرام ہے اور فقہاء حنفیہ کے یہاں ناپاکی کی حالت میں طواف کیا جائے، تب بھی طواف ہو جاتا ہے۔[1]

(ب، ج) البتہ دم واجب ہوگا اور دم میں بدنہ (اونٹ کی قربانی) واجب ہوگا۔[2]

(د) نیز دم حرم میں ادا کرنا ہوگا۔[3]

احناف کے علاوہ امام احمد Ã سے بھی ایک قول اسی طرح کا منقول ہے اور فقہاء شوافع نے بھی شافعی خواتین کو ابتلاء کی صورت اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ Ã کی رائے پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے۔[4]

سفر حج میں شوہر کا انتقال

(جواب: سوال ۱۱)

عدت کی حالت عبادت اور افعال حج میں مانع نہیں ہے، بلکہ سفر کے لئے مانع ہے، اسی پس منظر میں فقہاء حنفیہ

۱/۳۹۱

B

Ã نے ایسی عورت کے لئے درج ذیل احکام دیئے ہیں۔
(الف) اگر اس کا گھر مسافت سفر سے کم دوری پر ہو تو گھر لوٹ آئے۔
(ب) اگر مکہ مسافت سفر سے کم دوری پر ہو تو سفر حج جاری رکھے۔
(ج) اگر دونوں ہی طرف مسافت سفر کا فاصلہ ہو اور شہر میں ورود پذیر ہو یعنی ایسی جگہ اس کی عدت شروع ہوگئی، جہاں اس کا ٹھہرنا اور قیام کرنا ممکن ہو اور محرم ساتھ نہ ہو تو وہیں عدت گذار لے اور سلسلۂ سفر منقطع کردے۔
(د) اگر محرم ساتھ ہو تو صاحبین È کے نزدیک محرم کے ساتھ سفر حج جاری رکھے اور امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک سلسلۂ سفر ختم کردے۔[5]

موجودہ زمانہ میں اپنے ملک کی حدوں سے نکلنے کے بعد، مکہ سے پہلے قانونی مشکلات کی وجہ سے نہ قیام ممکن ہوتا ہے اور نہ سفر سے واپسی آسان ہوتی ہے، پھر قافلۂ حج میں بڑی تعداد میں خواتین ہوتی ہیں، ان کے ساتھ کسی خاتون کے رہنے میں فتنہ کے مواقع کم ہوجاتے ہیں، اس لئے اگر ہندوستان سے نکلنے کے بعد شوہر کی وفات ہوگئی تو سفر حج مکمل کرلینے کی گنجائش ہونی چاہئے اور امام شافعی Ã کی اس رائے کو اختیار کرنا چاہئے کہ اگر رفقاء سفر میں کچھ اور خواتین بھی موجود ہوں تو عورت محرم کے بغیر بھی ان کے ساتھ سفر حج کرسکتی ہے، "یجوز لها الحج إذا خرجت في رفقة ومعها نساء ثقات لحصول الأمن بالمرافقة." [1]

حاجی مقیم ہے یا مسافر؟

(جواب: سوال ۱۲)

اس حقیر کا خیال ہے کہ دوشہروں کا اتصال ان کو "ایک شہر" نہیں بناتا، بلکہ وہ دو الگ الگ شہروں ہی کے حکم میں ہے، شہر کی تحدید بنیادی طور پر عرف پر موقوف ہے اور اس زمانہ کا عرف یہ ہے کہ بلدیہ شہر کی جو حدود متعین کرتی ہے اسی کو شہر کی حد سمجھا جاتا ہے، تو جب تک بلدیہ مکہ اور منیٰ کو دو علیحدہ شہر تصور کرے ان کا حکم دوشہروں کا ہوگا۔ فقہاء کی ان جزئیات سے غلط فہمی میں نہ پڑنا چاہئے جن میں شہر سے متصل دیہات کو شہر کے حکم میں رکھا گیا ہے، کیوں کہ دیہات کی حیثیت، شہر کے تابع کی ہے اور دوشہروں کی حیثیت مستقل شہر کی ہے۔

لہٰذا اگر کوئی شخص ۸/ ذی الحجہ سے پندرہ دن قبل مکہ نہیں پہنچے، تو وہ مسافر ہی شمار ہوگا اور قصر کرے گا، علامہ شامی Ã نے اس کی وضاحت اس طرح فرمائی ہے

---

y الشرح الصغير: ۶۱/۲ u الاقناع: ۳۹۱/۱ i ردالمحتار: ۲۵۰/۲ نیز دیکھئے: بدائع الصنائع: ۳۶۲/۲
q مسلم شريف: ۴۲۱/۱ w رسم المفتى: ۷۰

''إنــه إذا نــوى الإقــامة بــمكة شهــراً ومـن نيتــه أن يـخـرج إلى عـرفـات ومـن قبـل ان يـمـكـث بـمـكة خـمسة عشـر يـومـالايـصيـر مـقيـما لانـه يكون ناويا لا قامة مستقبلة فلا تعتبر.'' 2

D: ''جب مکہ میں ایک ماہ کے لئے مقیم ہو اور اس کی نیت عرفات جانے کی ہو، تو مکہ میں پندرہ دن قیام سے پہلے وہ مقیم نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ تو مستقبل کے بارے میں اقامت کی نیت ہوگی اور اس کا اعتبار نہیں۔''

مخالفِ مذہب امام کی اقتداء

(جواب: سوال ۱۳)

فقہاء کا اختلاف دراصل مسائل کے مجتہد فیہ ہونے کی علامت ہے اور اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اختلاف صواب وخطا کا ہے نہ کہ حق وضلال کا؛ اس لئے ایسے مسائل میں توسع اختیار کرنا چاہئے، فقہاء حنفیہ میں ابوبکر جصاص رازی Ã بڑے پایہ کے فقیہ ہیں، امام کرخی Ã کے شاگرد ہیں اور دو واسطوں سے امام محمد Ã کے تلامذہ میں سے ہیں ابوبکر جصاص رازی Ã نے اس کی اجازت دی ہے کہ ایسے شافعی امام کے پیچھے نماز وتر پڑھ سکتا ہے جو فصل کے ساتھ نماز ادا کرتا ہو، ابن ہمام Ã کے الفاظ ہیں:

''إن إقتداء الحنفي بمن يسلم على رأس الركعتين في الوتر يجوز ويصلي معه بقيته لأن إمامه لم يخرجه بسلام عنده لأنه مجتهد فيه.'' 1

D: ''حنفی کا ایسے شخص کی اقتداء کرنا جو وتر کی دو رکعتوں پر سلام پھیرے جائز ہے۔ وہ اس کے ساتھ ہی بقیہ نماز ادا کرلے۔ اس لئے کہ اس کے امام نے اپنے مذہب کے مطابق اس کو سلام کے ذریعہ نماز سے خارج نہیں کیا؛ کیوں کہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے۔''

علامہ ابن ہمام Ã نے اپنے شیخ سراج الدین Ã کا بھی یہی نقطۂ نظر نقل کیا ہے اور خود ابن ہمام Ã کا جھکاؤ بھی اسی طرف محسوس ہوتا ہے2......اس پر اس حدیث سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے، جس میں فرمایا گیا کہ امام ہی کی نماز اصل کی حیثیت رکھتی ہے، الإمــــــام ضـــ3ـــامن یعنی امام کی نماز اس کے مسلک کے مطابق صحیح ہوجائے تو مقتدی کی نماز بھی صحیح ہوجائے گی، حنفیہ نے اس اصول کو اقتداء کے اکثر مسائل میں برتنے کی کوشش کی ہے؛ اسی لئے اقتداء مفترض بالمتنفل کی اجازت نہیں دی گئی اور کہا گیا کہ ایک فرض پڑھنے والا دوسرے

e الدر المختار على هامش الرد: ۲/۲۴۷، نیز دیکھئے: تاتار خانیہ: ۲/۵۴۸

فرض پڑھنے والے کی اقتداء نہیں کرسکتا، تو جب دیگر مسائل میں امام کی نماز کو اصل مانا گیا ہے، تو اس مسئلہ میں بھی یہی حکم ہونا چاہئے۔

%

q المبسوط: ۱۵۵/۴، نیز دیکھئے فتح القدیر: ۱۵۳/۳ w المبسوط: ۱۵۵/۴

ذبح اور مشینی ذبیحہ سے متعلق کچھ اہم مسائل

''یہ تحریر اسلامک فقہ اکیڈمی کے ساتویں فقہی سمینار منعقدہ ۳۰/دسمبر ۱۹۹۴ء تا ۲ جنوری/۱۹۹۵ء دار العلوم ماٹلی والا بھروچ (گجرات) سے متعلق سوالنامہ کا جواب ہے۔ یہ سوالنامہ پانچ محور پر مشتمل تھا اور ہر محور کے تحت متعدد سوالات تھے۔ بنیادی مسئلہ یعنی مشین کے ذریعہ ذبح کے مسئلہ پر شرکاء سمینار کا کسی ایک رائے پر اتفاق نہ ہوسکا۔ چنانچہ نویں فقہی سمینار میں دوبارہ یہ مسئلہ زیر بحث آیا اور اختلاف رائے کے ساتھ ایک تجویز منظور ہوئی۔ مقالہ کے آخر میں اس تجویز کا اضافہ کردیا گیا ہے۔

محور اول......ذبح، لغت اور اصطلاح میں!

(جواب:۱)

ذبح کے لغوی معنی کاٹنے اور پھاڑنے کے ہیں، اگر کسی چیز کو کاٹ دیا جائے یا اس میں سوراخ کردیا جائے تو کہا جاتا ہے **ذبح الشیء**، اسی مناسبت سے قطع حلقوم کے لئے بھی لغت میں ذبح کا لفظ بولا جاتا ہے۔[1]

فقہ کی اصطلاح میں عام طور پر مطلوبہ نالیوں کے کاٹنے کو ''ذبح'' قرار دیا گیا ہے، ابن نجیم Ã کا بیان ہے:

''**والذبح قطع الأکثر من الحلقوم والمرئی والودجین.**'' [2]

D: ''ذبح ''حلق کی نالی اور دونوں شہ رگ'' میں سے اکثر کا کاٹنا ہے۔''

دوسرے فقہاء نے بھی اپنے اپنے مسلک کے مطابق اسی قسم کی تعریف کی ہے۔[3] لیکن یہ تعریف جامع نہیں ہے۔ کیوں کہ ذبح اضطراری اس تعریف کے دائرہ میں نہیں آتا، حالاں کہ یہ بھی ذبح ہی کی ایک صورت ہے؛ اس لئے اگر ذبح کی تعریف یوں کرلی جائے، تو شاید زیادہ مناسب ہو کہ ''قابو یافتہ جانور کی مخصوص رگوں کو کاٹنے اور غیر

q تاتارخانیه: ۲/۱۷. ۵۱۶ w تاتارخانیه: ۲/۱۷. ۵۱۶ e تاتارخانیه: ۲/۱۷. ۵۱۶

r دیکھئے: فتح العلام: ۴/۴۱۹ t دیکھئے: تاتار خانیه: ۲/۴۳۵، فتح القدیر: ۲/۴۱۹

q هدایه مع الفتح: ۳/۴۲۰ w منحة الخالق علی البحر: ۲/۱۳۲

B

قابو یافتہ جانور کو اس طرح زخمی کردینے کا نام "ذبح" ہے جو موت تک منتج ہو"، اس طرح یہ تعریف ذبح کی دونوں صورتوں کو شامل ہو جائے گی، پھر ذبح اختیاری کے دو درجات ہو جائیں گے، ایک درجۂ کمال، دوسرے درجۂ کفایت۔ درجۂ کمال یہ ہے کہ حلق، غذائی نالی اور دونوں شہ رگ (ودجین) کٹ جائیں، درجۂ کفایت امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک ان چار میں سے کسی بھی تین کا اور امام مالک Ã کے نزدیک شہ رگ اور حلقوم کا کٹ جانا ہے، شوافع اور حنابلہ È کے نزدیک سانس اور غذا کی نالی کا ٹنے ہی کا نام "ذبح" ہے؛ اس لئے ان حضرات کے نزدیک ان دونالیوں کا کٹ جانا ذبح کامل ہے اور ان میں سے ایک چھوٹ جائے تو کافی نہیں۔[1]

ضروری شرطیں

(جواب: ۲،۳)

ذبح سے متعلق کچھ شرطیں وہ ہیں جو ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری دونوں سے متعلق ہیں اور بعض شرطیں ذبح کی کسی خاص قسم ہی سے متعلق ہیں ذبح کی عمومی شرطیں حسب ذیل ہیں:

1 ذابح عاقل ہو، مجنون اور ایسا بچہ جو ذبح کا مفہوم نہ سمجھتا ہو تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں[2] یہی رائے اکثر فقہاء کی ہے۔ بعض شوافع نے مطلق نابالغ کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا ہے، اور بعضوں نے غیر ممیز صبی کے ذبیحہ کو بھی حلال قرار دیا ہے۔[3]

2 ذابح مسلمان ہو یا کتابی ہو۔ مشرکین اور بت پرستوں کا ذبیحہ بالاتفاق حرام اور مردار کے حکم میں ہے۔[4]

3 ذبح کے وقت اللہ کا نام لیا جائے نام لینے کے سلسلے میں ان امور کا لحاظ رہے:

(الف) اللہ کا نام کسی خاص کلمہ ہی سے لینا ضروری نہیں، گو حدیث میں "بسم اللّٰہ، اللّٰہ اکبر" کا لفظ مروی ہے۔ اس لئے اس طرح تسمیہ زیادہ بہتر ہے؛ لیکن کسی بھی طرح کا ذکر ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے کافی ہے۔ جیسے اللّٰه أعظم، اللّٰه أجل وغیرہ، اور یہ بھی ضروری نہیں کہ عربی ہی میں اسم باری تعالیٰ لیا جائے، عربی پر قدرت کے باوجود کسی اور زبان میں اللہ کا ذکر بھی کفایت کر جائے گا۔

(ب) خود ذابح اسم باری تعالیٰ کا تلفظ کرے، اگر وہ خاموش ہو اور کوئی دوسرا شخص بسم اللّٰہ پڑھے یا مثلاً بسم اللّٰه کا ٹیپ بجتا رہے تو یہ کافی نہیں۔

(ج) فعل ذبح پر بسم اللہ پڑھنا مقصود ہو، اگر کسی اور کام کے شروع کرنے کی نیت سے بسم اللہ پڑھی جائے، تو کافی نہیں۔

(د) اس وقت اللہ کے ذکر سے دعا یا محض تعظیم مقصود نہ ہو، بلکہ ذبیحہ پر اللہ کا نام لینا مقصود ہو، چنانچہ اگر از راہ شکر

q فتح القدير: ۱/۴۳۷البحر ائق: ۳۹ ج ۲ w حوالۂ سابق e ابن ماجه، باب مايجب على الامام

q القاموس الفقهي لغة و اصطلاحاً (سعدى ابو حبيب): ص ۱۳۵

''الحمدللّٰہ'' یا ازراہ دعا ''اللھم اغفرلی'' کہا تو یہ کافی نہیں ہوگا[1]

4 ذبیحہ پر صرف اللہ ہی کا نام لیا جائے، اللہ کے ساتھ کسی اور کے نام کو شریک نہیں کیا جائے، گو خود رسول اللہ § کا اسم گرامی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ بسم اللّٰہ و محمد رسول اللّٰہ کہا جائے تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا[2]

5 بسم اللہ کا وقت ذبح اختیاری میں ذبح کے وقت ہے، اور ضروری ہے کہ بسم اللہ کہنے اور فعل ذبح کے درمیان زیادہ فصل نہ ہو، ''لایجوز تقدیمھا علیہ إلا بزمان قلیل لایمکن التحرز عنہ'' ذکوۃ اضطراری میں تیر پھینکنے یا جانور چھوڑنے کے وقت تسمیہ ضروری ہے[3]

6 ذبح کرتے وقت ضروری ہے کہ مذبوح میں معمول کی حیات موجود ہو، جس کو فقہاء ''حیات مستقرہ'' سے تعبیر کرتے ہیں[4]

7 ذبح اضطراری میں ایک مزید شرط یہ ہے کہ جس جانور کا شکار کیا جائے، وہ حرم میں یا شکار کرنے والا حالت احرام میں نہ ہو، حرم کا شکار چاہے حدود حرم سے باہر کرے اور حرم کے اندر کا شکار چاہے غیر محرم کرے، مردار کے حکم میں ہے[5]

ذبح اختیاری کے موقع پر ذبح اضطراری

(جواب:۴)

''ذبح اضطراری'' کے تحت فقہاء نے جو جزئیات نقل کی ہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ تین صورتیں ذبح اضطراری کی ہوتی ہیں:

1 جانور قابو سے بالکل ہی باہر ہو اور ذبح اختیاری متعذر ہو جیسے بے قابو پرندہ، بدکا ہوا یا کنویں میں گرا ہوا پالتو جانور۔

2 جانور قابو سے باہر تو نہ ہو، لیکن ذبح اختیاری میں دقت یعنی ''تعسر'' کی کیفیت ہو، جیسے جانور پالتو ہو؛ لیکن ایک جماعت کی شرکت کے بغیر اس کو قابو میں نہ لایا جا سکتا ہو۔

''بعیر أو ثورند فی المصر إن علم صاحبه أنه لایقدر علی أخذه إلا أن یجتمع جماعة کثیرة فله أن یرمیه فلم یشترط التعذر بل التعسر.'' 6

D: ''اونٹ یا بیل شہر میں بدک جائے اور اس کے مالک کو یقین ہو کہ ایک کثیر جماعت کے بغیر وہ اس کو پکڑ نہیں سکے گا، تو اس کے لئے اس جانور پر تیر چلانا جائز ہے، پس (ذبح اختیاری کے درست

w رسائل ابن نجیم: ص ۳۲۳ نیز دیکھئے: الدرالمختار علی ھامش الرد: ۹/۲۵۔۴۲۴

e دیکھئے: القاموس الفقھی: ص ۱۳۵ نیز الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۲۶۸/۳

B —

ہونے کے لئے ذبح اضطراری کے) ''تعذر'' یعنی ناممکن ہونے کی شرط نہیں، بلکہ ''تعسر'' یعنی دشوار ہونے کی شرط ہے۔''

3 یا جانور قابو میں ہو؛ لیکن ذبح اختیاری کی صورت میں اتنی تاخیر کا اندیشہ ہو کہ جانور کی موت واقع ہو جائے، بعض فقہاء نے اس صورت میں بھی ذبح اضطراری کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ علامہ حصکفی Ã کا بیان ہے:

''أشرف ثوره على الهلاک وضاق الوقت على الذبح أولم يجد الة الذبح فجرحه حل في رواية.'' 1

D: ''کسی شخص کا بیل مرنے کے قریب ہو اور ذبح کے لئے وقت تنگ ہوتا یا آلۂ ذبح موجود نہ ہو۔ چنانچہ وہ اسے زخم لگا کر مار دے، تو ایک روایت کے مطابق جانور حلال ہو جائے گا۔''

یہ اصل میں قاضی عبدالجبار Ã کی رائے ہے، جسے فتاویٰ قنیہ میں نقل کیا گیا ہے، لیکن فتاویٰ عالمگیری کے بیان کے مطابق فتویٰ اس پر نہیں ہے۔ فقہاء کی تصریحات اس امر پر موجود ہیں کہ جن جانوروں میں زکوٰۃ اضطراری کی گنجائش ہے، وہ بھی اگر قابو میں آ جائیں تو ان کا ذبح اختیاری ضروری ہے۔ امام مالک Ã کے نزدیک سوائے ''بقر'' کے اگر کوئی اور پالتو جانور بدک جائے تو ان کا بھی ذبح اضطراری جائز نہیں 2 اس لئے ذبح اختیاری کے موقع میں ذبح اضطراری کی گنجائش نہیں۔

محور دوم......کتابی کا ذبیحہ

(جواب ۱،۲)

ذبح سے متعلق شرطیں شرائط ذبح کے ذیل میں مذکور ہو چکی ہیں، اس سلسلہ کی ایک اہم شرط ذابح کا دین اور عقیدہ ہے کہ ذابح کے لئے مسلمان یا اہل کتاب میں سے ہونا ضروری ہے، اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے، اس پر فقہاء کا اجماع ہے۔ 3 کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

''وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم.'' 4

D: ''اہل کتاب کا کھانا تمہارے لئے حلال ہے۔''

یہاں طعام سے ذبیحہ مراد ہے 1 نیز حضرت عبداللہ بن عباس « سے مروی ہے:

''إنما أحلت ذبائح اليهود والنصارىٰ.'' 2

D: ''یہود و نصاریٰ کے ذبیحے حلال کر دیئے گئے ہیں۔''

q دیکھئے: درمختار علی هامش الرد: ۴۲۶/۹، الشرح الصغیر: ۱۵۴/۲، المغنی: ۳۱۹/۹، شرح مهذب: ۸۶/۹

w هندیه: ۲۸۵/۵ مختصر الطحاوی: ۳۰۰ e شرح مهذب: ۷۶/۹ r الدر المختار علی

B

البتہ تفصیلات میں اختلاف ہے، بعضوں نے نصاریٰ بنی تغلب کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ مسلمان کے نائب کی حیثیت سے ذبح کیا ہو تو حلال نہیں ورنہ حلال ہے، بعض حضرات کے یہاں یہودیوں کے وہی ذبیحے حلال ہیں جو ان کی شریعت میں جائز رہا ہو، دوسرے ذبیحے حلال نہیں[3]......اسی طرح مالکیہ Ã کے یہاں کتابی کا شکار حلال نہیں، صرف ذبح اختیاری جائز ہے[4] بعض حضرات کے نزدیک گوشت ذبیحہ کی وجہ سے حلال ہے، چربی حرام یا مکروہ ہے[5] لیکن فقہاء حنفیہ È کے نزدیک کتابی کا ذبیحہ......بشرطیکہ وہ واقعی کتابی ہو......بہر طور جائز ہے، ذمی ہو یا حربی، عربی ہو یا تغلبی، بقول صاحب ہدایہ:

"و إطلاق الکتابی ینتظم الکتابی و الذمی و الحربی و العربی و التغلبی." 6

D: "مطلق کتابی ذمی، حربی، عربی اور تغلبی کو شامل ہے۔"

اسی طرح کتابی کا ذبح اختیاری جس طرح جانور کی حلت کے لئے کافی ہے، ذبح اضطراری بھی کافی ہے۔

"و ذبائح أهل الکتاب و صیده جائزة و حلال للمسلمین." 7

D: "اہل کتاب کے ذبیحے اور ان کا شکار مسلمانوں کے لئے حلال اور جائز ہیں۔"

لیکن ایک اختلاف اس سلسلہ میں اہمیت رکھتا ہے کہ اگر اہل کتاب ذبیحہ پر اللہ کا نام نہ لیں تو یہ ذبیحہ حلال ہوگا یا نہیں؟ یعنی ذبیحہ پر بسم اللہ کہنے کی شرط اہل کتاب کے لئے بھی ہے یا صرف مسلمانوں کے لئے ہے؟ اس پر تو اکثر لوگوں کا اتفاق ہے کہ ایسا ذبیحہ حرام ہے[8] بعض فقہاء مالکیہ È نے کتابی کے ایسے ذبیحہ کو جو حضرت مسیح ® یا حضرت مریم Ú کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، مکروہ قرار دیا ہے[9] لیکن ظاہر ہے کہ جمہور کی رائے صحیح ہے اور ارشاد باری تعالیٰ کہ ما أهل لغیر الله 0 حرام ہے، کا تقاضا بھی یہی ہے۔

البتہ اختلاف اس امر میں ہے کہ اہل کتاب کے لئے بسم اللہ کہنا ضروری بھی ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہ Ã کے نزدیک کتابی کا ذبیحہ بھی اسی وقت حلال ہے، جب کہ وہ ذبح کے وقت اللہ کا نام لے، اس کے بغیر ذبیحہ حلال نہیں:

"و المسلم و الکتابی فی ترک التسمیة سواء." 1

امام شافعی Ã کے نزدیک چوں کہ بسم اللہ کا حکم محض استحبابی ہے، اس لئے جیسے مسلمان کا ذبیحہ قصداً بسم

هامش الرد: ۹/ ۴۳۲ تا ۴۳۷

q دیکھئے: بدائع الصنائع: ۴/ ۱۷۰، هندیه: ۵/ ۲۸۶ w بدائع: ۴/ ۱۷۰، هندیه: ۵/ ۲۸۶ e بدائع: ۴/ ۱۷۱

r هندیه: ۵/ ۲۸۶، بدائع الصنائع: ۴/ ۱۷۳ t بدائع الصنائع: ۴/ ۱۷۶ y ردالمحتار: ۹/ ۴۴۰

q درمختار علی هامش الرد: ۹/ ۴۴۰ w الشرح الصغیر: ۲/ ۱۷۲

اللہ ترک کرنے کے باوجود حلال ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کتابی کا ذبیحہ بھی حلال ہے، نووی Ã نے اس کو جمہور کا مذہب قرار دیا ہے اور بہ شمول امام ابوحنیفہ Ã کے بہت سے علماء سے اس رائے کی تائید نقل کی ہے، جس کا ثبوت مشکوک ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

"ذبيحة أهل الكتاب حلال سواء ذكروا اسم اللّٰه تعالٰى عليها أم لا لظاهر القرآن العزيز، هذا مذهبنا ومذهب الجمهور و حكاه إبن المنذر عن علي والنخعي وحماد بن سليمان وأبي حنيفة و إسحاق وغيرهم." 2

D: "اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے خواہ انہوں نے اس پر اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو، قرآن مجید کے ظاہری معنی کی بنا پر، یہی ہمارا اور جمہور کا مذہب ہے اور ابن منذر نے حضرت علی ، ابراہیم نخعی، حماد بن سلیمان، امام ابوحنیفہ، اسحاق È اور دوسروں سے یہی نقل کیا ہے۔"

علاوہ امام ابوحنیفہ Ã کے حنابلہ کے یہاں بھی کتابی کے لئے بسم اللہ کہنا ضروری ہے، چنانچہ ابن قدامہ Ã نے لکھا ہے: "والمسلم والكتابي في كل ما وقفسائل 3 ...... "بسم اللہ کے نزدیک بھی کتابی کے لئے بسم اللہ کی شرط نہیں 4...... جن حضرات نے اہل کتاب کے لئے بھی بسم اللہ کو ضروری قرار دیا ہے، ان کے پیش نظر اس آیت کا اطلاق ہے کہ جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، اس میں سے نہ کھاؤ۔ "لا تاكلوا مما لم يذكر اسم اللّٰه عليه" 5 جن حضرات نے اہل کتاب کے لئے تسمیہ کو ضروری نہیں سمجھا ہے، ان کے پیش نظر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے ذبیحہ کو مطلق حلال قرار دیا ہے، اور بسم اللہ کی قید نہیں ہے، "وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم." 6

اہل کتاب سے مراد اور عصر حاضر کے اہل کتاب

(جواب ۳)

اہل کتاب سے مراد وہ لوگ ہیں جو کم سے کم نزول قرآن کے زمانہ میں یہود ونصاریٰ جو عقیدے رکھتے تھے۔ ان کے قائل ہوں، یعنی تورات۔ محرف سہی۔ پر ایمان رکھتے ہوں، حضرت موسیٰ ® کی نبوت کے قائل ہوں، فی الجملہ خدا کے وجود، نبوت، وحی، فرشتوں وغیرہ پر ایمان رکھتے ہوں، گو اسلام کے منکر ہوں اور حضرت مسیح یا حضرت عزیر ± کو ابن اللہ اور الوہیت میں شریک مانتے ہوں، کیونکہ قرآن نے جس دور میں اہل کتاب کے ذبیحے اور

e کتاب الاجماع لابن المنذر.، شرح مهذب: ۷۹/۹ r المائده:۵

q احکام القرآن للجصاص: ۳۲۰/۳ w مستدرک حاکم e دیکھئے: بداية المجتهد: ۴۵۰/۱، شرح مهذب: ۷۹/۹

عورتوں کو حلال قرار دیا، اس دور میں بھی اہل کتاب توحید خالص اور عقائد حقہ صادقہ پر قائم نہیں تھے[1]......البتہ اہل کتاب کے ذبیحہ سے بچنا فقہاء کے نزدیک اولیٰ اور بہتر ہے[2]

موجودہ زمانہ کے ایسے یہود و نصاریٰ جو برائے نام اپنے مذہب کی طرف منسوب ہوں اور فی الواقع وہ خدا کے وجود، وحی اور مابعد الطبعی امور کے قائل نہ ہوں، دہریہ اور خدا کے منکر ہوں، مذہب کا مذاق اڑاتے ہوں، دوسری مشرک اقوام کی طرح مورتیوں اور دیوتاؤں کے پرستار ہوں، وہ اہل کتاب کے حکم میں نہیں چنانچہ حضرت علی ؓ نے بعض نام نہاد عیسائیوں کے بارے میں فرمایا کہ ان کا ذبیحہ حلال نہیں؛ کیوں کہ سوائے شراب نوشی کے عیسائیت سے ان کا کوئی رشتہ نہیں۔

”روی محمد بن سیرین عن عبیدة قال سألت علیاً عن ذبائح نصاری العرب فقال لاتحل ذبائحھم فإنھم لم یتعلقوا من دینھم بشئ إلا بشرب الخمر.“[3]

D: ”محمد بن سیرین Ã نے عبیدہ Ã سے نقل کیا ہے، عبیدہ کا بیان ہے کہ میں نے حضرت علی ؓ سے عرب کے نصاریٰ کے ذبیحہ کے بارے میں دریافت کیا، انہوں نے کہا: ان کے ذبیحے حلال نہیں؛ کیوں کہ ان کو سوائے شراب پینے کے نصاریٰ کے دین سے کوئی تعلق نہیں۔“

اسی لئے علامہ کاسانی Ã نے لکھا ہے کہ اگر خود اہل کتاب میں سے کوئی اس کے ایسے فرقے کی طرف چلا جائے جس کو وہ لوگ کافر کہتے ہوں تو اس کا ذبیحہ بھی حلال نہیں ہوگا۔

”فإن انتقل الکتابی إلی دین أھل الکتاب من الکفرة لا تؤکل ذبیحته.“[4]

D: ”اگر کتابی اہل کتاب میں سے کافر (شمار کئے جانے والے) کے مذہب کی طرف منتقل ہوگیا، تو اس کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔“

موجودہ دور میں اہل کتاب کہلانے والوں میں ایک خاصی تعداد ایسے لوگوں کی ضرور ہوگی جو سرے سے مذہب کے منکر ہیں، معلوم نہیں کمیونزم کے زوال کے بعد اب مغربی اقوام میں ایسے لوگوں کا تناسب کیا ہے؟ اس لئے موجودہ حالات میں کتابی کی تشریح کے سلسلہ میں فقہاء کی دقیق النظری بہت قابل لحاظ ہے۔

اس موقع پر اس بات کی وضاحت کرنی بھی مناسب ہے کہ اہل کتاب کے ذبیحہ کی حلت کا حکم استثنائی اور تعبدی نوعیت کا ہے، اور اس سے حلال وحرام کا حکم متعلق ہے، لہٰذا جن حضرات کا یقینی طور پر کتابی ہونا معلوم ہو، انہی پر اہل کتاب کے احکام جاری ہوں گے، اور یہ یہود و نصاریٰ ہیں، دوسری قومیں جن کا اہل کتاب میں سے ہونا مشکوک ہے، ان کا ذبیحہ حلال نہیں؛ اسی لئے فقہاء نے صابیوں کا ذبیحہ حرام قرار دیا، حالاں کہ وہ بعض پیغمبران برحق ہی کی

r الشرح الصغیر: ۱۶۱/۲ t بدایة المجتہد: ۴۵۰/۱، الشرح الصغیر: ۱۵۹/۲ y ھدایہ مع الفتح: ۴۸۸/۹

طرف نسبت کرتے تھے، موجودہ دور میں ہندوؤں اور بدھستوں کے بارے میں بھی بعض حضرات کی تحقیق ہے کہ ان کے پاس الہامی کتاب ہے، یہ بہرحال ایک مشکوک دعویٰ ہے، اس کو بنیاد بنا کر ان پر اہل کتاب ہونے کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

اسی طرح اسلام کے بعد ظاہر ہونے والے جھوٹے مذاہب جو قرآن کی حقانیت اور رسول اللہ § کی صداقت کا اقرار کرتے ہوں، وہ بھی اہل کتاب میں شمار نہیں ہوں گے، جیسے قادیانی، یہ زندیق کے حکم میں ہیں۔ اور ان کا حکم عام مشرکین اور مرتدین کا ہے، بلکہ ان سے بھی بڑھ کر، کیوں کہ مشرکین کی توبہ قابل قبول ہے اور فقہاء کے نزدیک زندیق کی توبہ قابل قبول نہیں۔ ان سے نکاح حرام ہے، اور ان کا ذبیحہ بھی حلال نہیں[1]۔

محورسوم......ذبیحہ پر تسمیہ کا حکم

(جواب ۱)

ذبیحہ میں تسمیہ کے حکم کی اصل یہ ہے کہ اصل میں ذبیحہ و قربانی بھی منجملہ شعائر مذہب کے ہے، اسی لئے آپ § نے فرمایا:

”من صلٰی صلوتنا و استقبل قبلتنا و أکل ذبیحتنا فذلک المسلم الذی له ذمة اللّٰه و ذمة رسوله، فلاتخفر وا اللّٰه فی ذمته.“ [2]

D: ”جس نے ہماری طرح نماز ادا کی، ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا وہ مسلمان ہے جس کے لئے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے، لہٰذا تم اللہ کے ذمہ کو نہ توڑو۔“

چنانچہ اسلام سے پہلے بھی اکثر مذاہب میں اپنے اپنے عقیدہ و ایمان کے مطابق دیوتاؤں اور دیویوں کے نام سے جانور کی قربانی اور نذر و نیاز کا سلسلہ رہا ہے، اسلام جو اس طرح کے امور میں ”امالہ“ کی صورت اختیار کرتا ہے، اور جن امور کو مشرک قومیں اپنے مشرکانہ نظریات و عقائد کے لئے استعمال کیا کرتی تھیں، انہی امور کو رخ بدل کر اظہار توحید کے لئے مشروع کیا کرتا ہے، وہی صورت شریعت نے اس مسئلہ میں بھی اختیار کی ہے، پس ذبح حیوانات کا عمل عقیدۂ ایمان سے جڑا ہوا ہے، اور اسی لئے مسلمان اور کتابی کے سوا دوسروں کا ذبیحہ حلال نہیں، تسمیہ کی شرط کا منشأ ایک ایسے اعتقادی عمل میں عقیدۂ توحید کا اعلان و اظہار ہے۔

(جواب ۲)

ذبیحہ پر تسمیہ کے سلسلہ میں اہل کتاب کا جو حکم ہے، وہ اوپر مذکور ہو چکا ہے۔ مسلمان کے سلسلہ میں ائمہ اربعہ

u مختصر الطحاوی: ص ۲۹٦ i دیکھئے: مختصر الطحاوی: ص۲۹٦، المغنی: ۳۱۲/۹، الشرح الصغیر: ۱۵۸/۲،

کے کل چار مذاہب ہیں، اول یہ کہ بسم اللہ کہنا بھول گیا ہو یا قصداً چھوڑ دیا ہو، ہر دو صورت میں ذبیحہ حرام ہے، یہ رائے عطاء Ã کی ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک تمام ہی کھانے پینے کی چیزوں پر بسم اللہ کہنا ضروری ہے۔[1]

...... امام مالک Ã کی طرف بھی اس رائے کی نسبت کی گئی ہے کہ نسیانا بھی تسمیہ کا چھوٹ جانا ذبیحہ کی حرمت کا باعث ہے۔[2] امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک عمداً تسمیہ چھوڑ دے تو ذبیحہ حرام ہے، نسیاناً چھوٹ جائے تو حلال ہے۔[3] ...... جصاص Ã نے حضرت علی اور ابن عباس « سے بھی یہی رائے نقل کی ہے۔[4]

حنابلہ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ ان کے نزدیک ذبح اضطراری میں بسم اللہ بھول جائے تو شکار حلال نہیں ہے۔[5]

...... امام شافعی Ã کے نزدیک تسمیہ کا حکم محض استحبابی ہے، قصداً بھی بسم اللہ چھوڑ دے تو ذبیحہ حلال ہے، امام نووی Ã نے اس رائے کی نسبت حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت ابو ہریرہ [1] اور عطاء Ã کی طرف کی ہے۔[6] ...... ابن کثیر Ã نے ابن عباس ؓ کا ایک قول یہی نقل کیا ہے اور دوسرا قول وہ جو حنفیہ کا ہے۔[7] ...... جصاص Ã نے امام اوزاعی Ã کی طرف بھی اس کی نسبت کی ہے۔[8]

...... یہی رائے بعض فقہاء مالکیہ کی بھی ہے۔[9] ...... ایک روایت امام احمد Ã سے بھی اسی طرح کی منقول ہے۔[0]

فقہاء مالکیہ میں یہی رائے اشہب Ã کی ہے۔ البتہ ان کے نزدیک اگر از راہ استخفاف تسمیہ چھوڑ دیا تو اب یہ ذبیحہ حرام ہوگا، فقہاء مجتہدین میں یہی نقطۂ نظر طبری Ã کا ہے![1] ...... قاضی ابوالحسن اور شیخ ابوبکر مالکی Ç ایسے ذبیحہ کو حرام تو نہیں کہتے، مگر مکروہ قرار دیتے ہیں@ ...... علامہ ابن عربی Ã جان بوجھ کر ترک تسمیہ کی تین صورتوں کو ذکر کرتے ہیں اور ان میں پہلی صورت کا حکم یوں بیان کرتے ہیں:

''أحدها أن يترک التسمية اذا أضجع الذبيحة لأنه يقول: قلبي مملوء من أسماء اللّٰه وتوحيده فلا أفتقر الى ذكر ذلک بلساني، فذلک يجزيه لأنه قدذكر اللّٰه وعظمه.'' [1]

D: ''ایک صورت یہ ہے کہ ذبیحہ کو جب لٹائے تو ''بسم اللہ'' کہنا چھوڑ دے، کیوں کہ وہ کہتا ہے کہ میرا دل اللہ کے ناموں اور اس کی توحید سے بھرا ہوا ہے۔ اس لئے مجھے زبان سے ذکر کی حاجت نہیں، تو یہ اس کے لئے کافی ہے؛ کیوں کہ اس نے اللہ کا ذکر کیا اور تعظیم کی۔''

شرح مهذب: ۷۸/۹ o الفقه الاسلامی وادلته: ۳/۱ ۶۵ p البقرة: ۱۷۳

q هدایه مع الفتح: ۴۸۹/۹ w شرح مهذب: ۷۸/۹ e المغنی: ۳۱۱/۹

r دیکھئے: الشرح الصغیر: ۱۵۸/۲، فلا تشترط بخلاف المسلم فتشترط (ای التسمیته ۱۲ خ)

t الانعام: ۱۲۱ y مائده /۵

ہمارے فقہاء نے عام طور پر متروک التسمیۃ عمداً کی حرمت پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ اور اسی وجہ سے یہاں تک لکھا ہے کہ اگر قاضی اس کی بیع کو نافذ قرار دے تب بھی نافذ نہیں ہوگی:

''ولهذا قال أبو يوسف والمشائخ رحمه الله تعالىٰ: إن متروك التسمية عليهالا يسع فيه الا جتهاد، ولو قضى القاضي بجواز بيعه لا ينفذ لكونه مخالف للاجماع.'' 2

D: ''اسی لئے امام ابو یوسف Ã اور مشائخ نے کہا کہ جس پر قصداً ''بسم اللہ'' چھوڑ دیا گیا ہو، اس کے بارے میں اجتہاد کی گنجائش نہیں۔ اگر قاضی اس کی فروخت کے جائز ہونے کا فیصلہ کر دے تب بھی بیع نافذ نہ ہوگی، کیوں کہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔''

ابن نجیم مصری Ã نے اس پر ایک مختصر رسالہ بھی تحریر فرمایا ہے۔3

(جواب: ۳،۴)

راقم الحروف یہ عرض کرنے کی جسارت کرتا ہے کہ فقہاء کے یہاں اکثر اوقات اجماع کے ادعاء میں مبالغہ پایا جاتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس پر کسی بھی دور میں اجماع کا دعویٰ کرنا اور اس کو ثابت کرنا دشوار ہے، اور اس کے وجوہ یہ ہیں:

1 امام نووی اور حافظ ابن رشد Ç نے صحابہ میں حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت ابو ہریرہ 1 کی طرف ایسے ذبیحہ کے حلال ہونے کی نسبت کی ہے۔4

2 امام ابو حنیفہ Ã کے معاصرین میں بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ رہ چکا ہے، چنانچہ گذر چکا ہے کہ امام اوزاعی Ã کا بھی یہی نقطۂ نظر تھا، اور ایک قول اس طرح کا امام مالک Ã سے بھی منقول ہے۔

3 حنفیہ نے گو اس مسئلہ پر دور اول میں اجماع کا دعویٰ کیا ہے، لیکن خود ہمارے علماء نے اس رائے پر دو چار صحابہ سے زیادہ کے اقوال نقل نہیں کئے ہیں1...... اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ اس سے اجماع سکوتی کا ثبوت مل سکتا ہے۔ اس اجماع کا معتبر ہونا بجائے خود مختلف فیہ ہے، چنانچہ سرخسی Ã لکھتے ہیں:

''وأما الرخصة وهو أن ينتشر القول من بعض علماء اهل العصر و يسكت الباقون عن إظهار الخلاف و عن الرد على القائلين بعد عرض الفتوىٰ عليهم أو صيرورته معلوماً لهم بالانتشار و الظهور فإلاجماع يثبت به عندنا. ومن

---

q ردالمحتار: ۴۲۸.۳۰/۹ w حوالۂ مذکور e احکام القرآن للجصا ص: ۳۲۱/۳ r بدائع: ۱۶۵/۴

q رسائل ابن عابدین: ص: ۲۷۰ w مختصر بخاری عن انس. ابواب القبلة، رقم الحدیث: ۲۴۹ ص ۸۴

العلماء من يقول بهذا الطريق لا يثبت الإجماع. ويحكى عن الشافعي أنه كان يقول: إن ظهر القول من أكثر العلماء والساكتون نفر يسير منهم يثبت به الإجماع و إن انتشر القول من واحد او اثنين والساكتون أكثر علماء العصر لا يثبت به الإجماع.'' 2

D: ''اور اجماع میں رخصت کا درجہ یہ ہے کہ کسی عہد کے بعض علماء کا قول معروف ہو جائے اور دوسرے اہل علم ان پر فتویٰ پیش کئے جانے یا اس رائے کے مشتہر اور ظاہر ہونے کی وجہ سے واقف ہونے کے باوجود اختلاف کے اظہار اور اس رائے کے قائلین کی تردید سے خاموش رہیں۔تو ہمارے نزدیک اس سے اجماع ثابت ہو جاتا ہے، بعض اہل علم کی رائے ہے کہ اس طریقہ سے اجماع ثابت نہیں ہوتا، نیز امام شافعی Ã سے منقول ہے کہ اگر اکثر علماء سے کوئی قول معروف ہو اور کچھ اہل علم نے خاموشی اختیار کی ہو تو اس سے اجماع کا انعقاد ثابت ہو جاتا ہے، اور اگر ایک دو اشخاص کی نسبت سے کوئی قول مشہور ہو اور اس عہد کے اکثر علماء خاموش ہوں تو اس سے اجماع ثابت نہیں ہوگا۔''

خود حنفیہ میں عیسیٰ بن ابان اور امام کرخی Ç اجماع سکوتی کے قائل نہیں3 یہی رائے امام شافعی، غزالی، رازی، آمدی اور جوینی È جیسے اصولیین کی ہے مجموعی طور پر شوکانی Ã نے اس مسئلہ میں بارہ اقوال نقل کئے ہیں4......امام غزالی Ã نے اس سلسلہ میں کہا ہے:''والمختار أنه ليس بإجماع ولا حجة''1 ابن ہمام Ã نے بھی اکثر فقہاء سے اس کا غیر معتبر ہونا نقل کیا ہے2......اس لئے جن فقہاء نے بعض اہل علم کے اظہار اور دوسروں کے سکوت کو اجماع کا درجہ دیا ہے، ان کے نزدیک بھی اس اجماع کی حیثیت دلیل قطعی کی نہیں، بلکہ اس کی حقیقت صرف اس قدر ہے کہ یہ بھی فی الجملہ کسی حکم شرعی کے لئے حجت بن سکتا ہے، نیز حنفیہ نے بھی اجماع سکوتی کے معتبر ہونے کے لئے شرط لگائی ہے کہ جن مجتہدین نے بھی اپنی رائے کا اظہار کیا ہو، ان کی رائے خوب مشہور ہوگئی ہو، اور بظاہر حال دوسرے مجتہدین تک پہنچ گئی ہو، نیز اس پر سکوت کا بظاہر کوئی محرک، جیسے خوف وغیرہ موجود نہ ہو اور اس اطلاع پر اتنی مدت گزر چکی ہو، جو غور و تأمل کے لئے کافی ہو، تب دوسرے مجتہدین کا سکوت رضا کے درجہ میں ہوگا اور یہ اجماع متصور ہوگا، مگر بایں مراحل بسیار ابھی یہ اجماع ظنی ہوگا نہ کہ قطعی۔3

4 پھر ظاہر ہے کہ یہ اجماع سکوتی خبر واحد کے ذریعہ ثابت ہے اور خود یہ بات بھی اصولیین کے یہاں سخت مختلف

q مفاتيح الغيب w هدايه مع الفتح: ۴۵۹/۹ یہی رائے ابن سیرین کی ہے مفاتيح الغيب: ۱۶۸/۷
e حوالۂ سابق، ابن سیرین بھی اسی کے قائل تھے، دیکھئے: احکام القرآن للجصاص: ۱۷۱/۴ r احكام القرآن: ۱۷۱/۴

B

فیہ ہے کہ کیا خبر واحد کے ذریعہ اجماع ثابت ہوسکتا ہے؟ امام غزالی Ã فرماتے ہیں:

"الإجماع لایثبت بخبر الواحد خلافا لبعض الفقهاء والسر فيه أن الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة وخبر الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به قاطع." 4

D: "خبر واحد سے اجماع ثابت نہیں ہوتا، بخلاف بعض فقہاء کے، اور اس کا راز یہ ہے کہ اجماع ایک یقینی دلیل ہے جو کتاب اللہ اور حدیث متواتر پر بھی حاکم ہوسکتی ہے اور خبر واحد دلیل قطعی نہیں، پھر اس سے ایک دلیل قطعی کیوں کر ثابت ہوسکتی ہے؟"

پھر حنفیہ جو خبر واحد سے بھی اجماع کے ثبوت کے قائل ہیں، وہ بھی اس اجماع کو ایک دلیل ظنی ہی کا درجہ دیتے ہیں، اور اس کو قیاس پر قابل ترجیح سمجھتے ہیں، چنانچہ اس طرح کے اجماعی مسائل میں اجتہاد کا دروازہ بھی کھلا رہتا ہے، علامہ ابن ہمام Ã کا بیان ہے:

"والمنقول آحادا فحجة ظنية تقدم على القياس فيجوز فيهما الاجتهاد بخلافه." 5

D: "جو اجماع خبر واحد سے ثابت ہو وہ قیاس پر مقدم ہوگا، پس ایسے اجماعی اور قیاسی مسائل میں اس کے خلاف بھی اجتہاد کی گنجائش ہوگی۔"

5 اس کے علاوہ دلائل کے اعتبار سے بھی یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے، گو حنفیہ کی رائے زیادہ قوی ہے، شوافع اس آیت کا مصداق اس کے سبب نزول سے متعین کرتے ہیں کہ اصل میں مشرکین یہ کہتے تھے کہ جو جانور طبعی طور پر مر گئے ہیں اور گویا اللہ تعالیٰ نے ان کو موت دی ہے، ان کو تو نہیں کھاتے ہو اور جن کو خود ذبح کرتے ہو ان کو کھاتے ہو، قرآن نے اس کی تردید میں "لا تأكلوا ممالم يذكرا سم الله عليه" ارشاد فرمایا، گویا وہ اس آیت میں متروک التسمیہ سے مردار جانور مراد لیتے ہیں۔[1]

نووی Ã نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ صحابہ [1] نے آپ § سے دریافت کیا۔ کچھ نو مسلم ہمارے پاس گوشت لاتے ہیں۔ کیا ہمارے لئے اس کا کھانا جائز ہے؟ حالاں کہ ہمیں معلوم نہیں کہ انہوں نے تسمیہ کہا ہے یا نہیں؟ آپ § نے فرمایا: اللہ کا نام لے لو اور کھاؤ، "سموا عليه أنتم وكلوا"[2]، نیز صلت Ã نے رسول اللہ § سے مرسلاً نقل کیا ہے:

t المغنی: ۹/۱۰. ۳۰۹ y شرح مہذب: ۸/۴۱۱ u تفسیر ابن کثیر: ۲/۲۰. ۱۶۹ i احکام القرآن: ۴/۱۷۱

o شرح مہذب: ۸/۴۱۱ p المغنی: ۹/۳۱۰ Q قرطبی: ۷/۷۶ W قرطبی: ۷/۷۴

''ذبیحة المسلم حلال ذکر اسم اللّٰہ او لم یذکر.'' 3

D: ''مسلمان کا ذبیحہ حلال ہے، اس نے اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو۔''

اسی لئے فقہاء مالکیہ گو متروک التسمیہ کو حرام کہتے ہیں؛ لیکن مسئلہ کو مجتہد فیہ قرار دیتے ہیں اور اگر کوئی امام شافعی Ã کا اس مسئلہ میں مقلد ہو تو اس کے لئے ذبیحہ کو حلال قرار دیتے ہیں، چنانچہ ابن عربی Ã کا بیان ہے:

''و إن قال: لیس ھذا موضع التسمیة، فإنھا لیست بقربة فھذا یجزیه لکونه علی مذھب یصح اعتقادہ اجتھادًا للمجتھد فیه و تقلیداً لمن قلدہ.'' 4

D: ''اور اگر کہے: یہ صراحۃً بسم اللہ کہنے کا موقع نہیں، اس لئے کہ یہ عبادت نہیں ہے۔ تو یہ کافی ہو جائے گا (یعنی اس کا ذبیحہ حلال ہوگا) کیوں کہ وہ ایک ایسے مذہب پر ہے جس کا اعتقاد درست ہے مجتہد کے لئے بہ طور اجتہاد اور مقلد کے لئے بہ طرز تقلید۔''

پس میرا خیال ہے کہ امام شافعی Ã جیسے جلیل القدر محدث، اصولی اور فقیہ مجتہد کی طرف رفع اجماع کی نسبت کرنا صحیح نہیں، حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ پر اجماع پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتا، مسئلہ مختلف فیہ بھی ہے اور مجتہد فیہ بھی، البتہ یہ ضرور ہے کہ امام شافعی Ã کی رائے اس مسئلہ میں ''اضعف الاقوال'' کا درجہ رکھتی ہے۔

تسمیہ فعل ذبح پر ہے یا ذبیحہ پر؟

(جواب:۵)

بظاہر فقہاء کے یہاں اس مسئلہ میں تضاد سا محسوس ہوتا ہے کہ تسمیہ کا تعلق فعل ذبح سے ہے یا ذبیحہ سے؟ کیوں کہ فقہاء نے کہیں ''تسمیہ علی الذبح'' کا لفظ استعمال کیا اور کہیں ''تسمیہ علی الذبیحہ'' کا، تاہم ''تسمیہ علی الذبیحہ'' کی صراحت زیادہ ملتی ہے، جس کا منشاء ذبح اضطراری اور ذبح اختیاری میں امتیاز کرنا ہے اور یہ بتانا ہے کہ ذبح اضطراری میں آلہ کی حیثیت اصل ہوتی ہے اور ذبح اختیاری میں ذبیحہ کی، مفسرین کے یہاں بھی دونوں طرح کے اقوال ملتے ہیں اور ایسا ہونا فطری ہے؛ کیوں کہ فی الحقیقت تسمیہ فعل سے بھی متعلق ہے اور محل فعل سے بھی؛ کیوں کہ کوئی فعل اپنے محل کے بغیر وجود میں نہیں آ سکتا اور کسی شی کا فعل کے بغیر ''محل فعل'' بننا نا قابل تصور ہے، یوں عام طور پر احکام شرعیہ اصل میں مکلّف کے افعال سے متعلق ہوتے ہیں اور ضمناً ان اشیاء سے جن پر فعل کو انجام دیا جائے، جیسے میتہ

q احکام القرآن: ۷۵۱/۲ w ھدایه مع الفتح: ۹/۹۰. ۴۸۹

e رسائل ابن نجیم: ص ۲۱۱ رسالہ: ۲۶ r شرح مھذب وبدایة المجتھد: ۴۴۸/۱

کی حرمت کا مطلب یہ ہے کہ میتہ سے انتفاع حرام ہے، اور کھاتے ہوئے بسم اللہ کا مقصد یہ ہے کہ وہ ''کھانے کے فعل'' کو اللہ کے نام سے شروع کر رہا ہے نہ یہ کہ ''ذکر اللہ'' کھائی جانے والی اشیاء پر ہے، پس چوں کہ شریعت میں اصالتہً احکام کا تعلق فعل مکلّف سے ہوتا ہے اور تبعاً ''محل فعل'' سے؛ اس لئے اس مسئلہ میں بھی تسمیہ کا اصل تعلق تو فعل ذبح سے ہے اور ضمناً مذبوح سے بھی ہے، مگر چوں کہ تسمیہ ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری دونوں صورتوں میں فعل ذبح کے ساتھ لازم ہے؛ اس لئے دونوں کے احکام میں فرق کرنے کے لئے ایک جگہ تسمیہ کا اطلاق آلات ذبح پر کیا گیا اور ایک جگہ محل ذبح پر، لہٰذا میرا خیال ہے کہ ایسی عبارتیں جو ''تسمیہ کا علی الذبیحہ'' یا ''علی الذبح'' کی صراحت پر مبنی ہیں، وہ اس مسئلہ میں دلیل نہیں ہیں۔

اصل قابل بحث مسئلہ یہ ہے کہ تسمیہ کا تعدد فعل کے تعدد کی وجہ سے ہوگا یا ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے؟ اس سلسلہ میں حصکفی Ã کی صراحت موجود ہے:

''لو أضجع شاتين إحداهما فوق الأخرىٰ فذبحهما ذبحة واحدة بتسمية واحدة حلا بخلاف ما لو ذبحهما على التعاقب لأن الفعل يتعدد فتتعدد التسمية. [1]''

D: ''اگر ایک کے اوپر ایک، دو بکریوں کو لٹایا اور ان دونوں کو ایک ہی دفعہ ایک ہی تسمیہ سے ذبح کر دیا تو یہ دونوں حلال ہیں۔ بخلاف اس صورت کے کہ دونوں کو یکے بعد دیگرے ذبح کرے؛ اس لئے کہ فعل میں تعدد پایا جا رہا ہے؛ اس لئے تسمیہ بھی متعدد ہونا چاہئے۔''

اسی طرح فتاویٰ عالمگیری میں ایک دفعہ چھری پھیرنے (امرار) میں جتنے جانور یا پرندے آ جائیں، سب کے لئے ایک ہی تسمیہ کو کافی قرار دیا گیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''لو أضجع إحدى الشاتين على الأخرىٰ تكفي تسمية واحدة إذا ذبحهما بامرار واحد ولو جمع العصافير في يده فذبح وسمىٰ و ذبح آخر على أثره لم يسم لم يحل الثاني و لو أمرّ السكين على الكل جاز بتسمية واحدة كذافي خزانة المفتين.'' [1]

D: ''اگر دو بکریوں میں سے ایک کو دوسری پر لٹائے تو ایک ''بسم اللہ'' کافی ہو جائے گا جب کہ دونوں بکریوں کو ایک ہی بار چھری گذار کر ذبح کرے، اور اگر اپنے ہاتھ میں چند گوریئے اکٹھا کرے، پھر (ایک کو) ذبح کرے اور ''بسم اللہ'' کہے اور اس کے بعد دوسرے کو ذبح کرے اور بسم اللہ نہ کہے تو دوسرا پرندہ حلال نہ ہوگا، ہاں اگر سب پر چھری گذار دے تو ایک ہی ''بسم اللہ'' سے درست ہے۔''

---

q دیکھئے: احکام القرآن للجصاص w اصول السرخسی: ۳۰۳/۱

اگر ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے تسمیہ میں تعدد ہو تو ان جزئیات کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے۔

تسمیہ کے ذبیحہ سے متعلق ہونے اور اس اصل پر ذبیحہ کے تعدد کی صورت تسمیہ کے تعدد کے وجوب کا شبہ فقہاء کی اس عبارت سے ہوسکتا ہے:

''إذا أضجع شاة وسمى فذبح غير ها بتلك التسمية لا يجوز.'' 2

D: ''ایک بکری کو لٹائے اور بسم اللہ کہے، پھر اس ''بسم اللہ'' سے دوسرا جانور ذبح کرے تو جائز نہیں''۔

اس مسئلہ کو کاسانی، صاحب خلاصہ اور شامی È وغیرہ نے بھی نقل کیا ہے[3] لیکن اس جزئیہ کا اصل منشأ یہ ہے کہ فعل ذبح کے وقت جن جانوروں پر تسمیہ کہا جائے، انہیں پر تسمیہ معتبر ہوگا، خواہ وہ ایک ہو یا متعدد؟ یعنی ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے تسمیہ میں تعدد واجب نہیں، لیکن فعل ذبح کے وقت جو جانور متعین کئے گئے اور ان کے لئے تسمیہ کہا گیا، یہ تسمیہ انہی جانوروں کے لئے کافی ہوگا اور اگر درمیان میں فعل منقطع نہ ہو تو جتنے جانور بھی اس آلہ کے تحت ذبح ہوجائیں، یہ تسمیہ ان سب کے لئے کفایت کر جائے گا، ابن قدامہ کی عبارت اس عقدہ کو کھولتی ہے، فرماتے ہیں:

''و إن سمٰى على شاة ثم أخذ أخرىٰ فذبحها بتلك التسمية لم يجز سواء أرسل الاولىٰ أو ذبحها لأنه لم يقصد الثانية بهذه التسمية.'' 4

D: ''اگر ایک بکری پر بسم اللہ کہے پھر دوسری بکری لے اور اس کو اسی بسم اللہ سے ذبح کرے تو درست نہیں، خواہ پہلی بکری کو (بسم اللہ کہنے کے بعد) چھوڑ دیا ہو یا اس کو ذبح کیا ہو؛ اس لئے کہ اس بسم اللہ سے اس نے دوسرے ذبیحہ کی نیت نہیں کی تھی۔''

کاسانی Ã نے اس کو بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے اور اصولی بحث کی ہے:

''التسمية شرط والشرائط يعتبر وجودها حال وجود الركن لأن عند وجودها يصير الركن علة ...... والركن فى الذكاة الاختيارية هو الذبح. [1]''

D: ''بسم اللہ کہنا شرط ہے اور رکن کے پائے جانے کے وقت ہی شرائط کا پایا جانا معتبر ہے؛ اس لئے کہ جب شرائط پائی جائیں تب ہی رکن علت بنتا ہے اور ذبح اختیاری میں رکن ''ذبح'' ہے۔''

صاحب Ã خلاصہ نے بھی پہلے ایک اصول قائم کیا ہے کہ:

''فى الأصل التسمية عند الذبح شرط عند القتل.''

D: ''اصل یہ ہے کہ ذبح کے وقت جو بسم اللہ کہا جاتا ہے، وہ جانور کے قتل کے وقت شرط ہے۔''

---

e حوالۂ سابق: ص ۳۰۴، ۳۰۵ r دیکھئے: ارشاد الفحول: ص ۸۴، ۸۵

q المستصفیٰ: ۱۹۱/۱ w دیکھئے: التقریر والتحبیر: ۱۰۲/۳ e حوالۂ سابق

پھر آگے اس اصل پر مختلف مسائل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

"لو نظر إلی قطیع من الغنم فأخذ السکین و سمی ثم أخذ شاة منها و ذبحها بتلک التسمیة لا یحل.[2]"

D: "اگر بکریوں کے ایک ریوڑ پر نظر کرے، پھر چھری لے اور بسم اللہ کہے، اس کے بعد اس میں سے ایک بکری لے اور اسے اسی "بسم اللہ" سے ذبح کردے (یعنی دوبارہ بسم اللہ نہ کہے) تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔"

عالمگیری نے بھی اسی سیاق میں اس جزئیہ کو ذکر کیا ہے[3]......اسی سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ ذبح اختیاری میں محل ذبح یعنی ان جانوروں کی تعیین بھی ضروری ہے جن کو ذبح کیا جاتا ہے، علامہ کاسانی Ā نے اس نکتہ کو واضح فرمایا ہے:

"أما الذی یرجع إلی محل الذکاة فمنها تعیین المحل بالتسمیة فی الذکاة الا ختیاریة ولا یشترط ذلک فی الذکاة الاضطراریة." [4]

D: "محل ذبح سے متعلق جو شرطیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ذبح اختیاری میں بسم اللہ کہنے کے لئے "محل" (یعنی جانور) متعین ہو، ذبح اضطراری میں یہ شرط نہیں۔"

پس خلاصہ یہ ہے کہ:

(الف): تسمیہ کا تعدد فعل ذبح کے تعدد کی وجہ سے ہوگا، نہ کہ ذبیحہ کے تعدد کی وجہ سے۔

(ب): تسمیہ انہی جانوروں پر معتبر ہوگا جن پر بہ وقت ذبح تسمیہ کہا گیا ہو، خواہ سب ساتھ ذبح کئے جائیں یا بلا انقطاعِ فعل یکے بعد دیگرے۔

(ج): ذبح اختیاری میں وہ جانور بھی متعین ہوتے ہیں جن کو ذبح کیا جاتا ہے۔

ضرورتاً امام شافعی Ā کی رائے پر عمل

(جواب:٦)

اصولی طور پر خود مشائخ مذہب کے ضعیف قول پر فتویٰ دینے کی اجازت ہے[1] تو ظاہر ہے کہ کسی امام مجتہد کا قول بدرجۂ اولیٰ ضرورت کے مواقع پر قبول کیا جاسکتا ہے؛ لیکن یہ ایسے مسائل میں ہے جو اجتہادی اور قیاسی نوعیت کے ہوں، اگر کوئی رائے نص قاطع کے خلاف ہو، تو ایسی صورت میں قضاء قاضی بھی ٹوٹ جاتا ہے، لہٰذا زیر بحث مسئلہ میں

r المستصفیٰ: ۲۱۵/۱ t التقریر والتحبیر: ۱۱۵/۳

امام شافعی Ā کی رائے کوقبول کرنا درست نہیں ہوگا۔

نیز یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ کیا مشینی ذبیحہ بھی ایک ضرورت ہے؟ شاید ایسا نہیں؛ کیوں کہ حج کے موقع سے لاکھوں جانور کی قربانی صرف تین دنوں میں کی جاتی ہےاور ذبح کا عمل ہاتھ سے انجام پا تا ہے؛اس لئے ذبح کے لئے مشین کے استعمال کوضرورت قرار دینا سمجھ میں نہیں آ تا.......!

معین ذابح پرتسمیہ

(جواب ۷)

جوشخص ذبح میں معاون ہو یعنی فعل ذبح میں شریک ہو،اس پر بھی تسمیہ واجب ہے،اگراس نے جان بوجھ کر تسمیہ نہیں کہاتو ذبیحہ حرام ہوجائے گا:

أراد التضحية فوضع يده مع يد القصاب فى الذبح وأعانه على الذبح سمى كل وجوباً فلو تركها أحدهما أوظن أن تسمية أحدهما تكفى حرمت. 2

D:''قربانی کے ارادہ سے قربانی کرنے والا قصاب کے ہاتھ کے ساتھ اپنا ہاتھ بھی ذبح میں رکھے اور ذبح میں تعاون کرے تو دونوں ہی کو''بسم اللہ'' کہنا واجب ہے،اگران میں سے ایک ''بسم اللہ'' نہ کہے یا گمان کرے کہ ان دونوں میں سے ایک کا''بسم اللہ'' کہنا کافی ہے،تو ذبیحہ حرام ہوگا۔''

البتہ تسمیہ اس پرواجب ہوگا جوفعل ذبح میں شریک ومعاون ہو،جولوگ جانور کوقابو کرنے میں معاون ہوں،ان پرتسمیہ واجب نہیں،یہ تعاون بعید ہےاور فعل ذبح میں شرکت نہیں،اورتسمیہ ذابح پرواجب ہے۔

محور چہارم...... مشینی ذبیحہ

(جواب ا:ب)

مشینی ذبیحہ کا وہ طریقہ جوشق (ب) میں منقول ہے،درست نہیں،کیوں کہ تسمیہ ذابح کا معتبر ہے،دوسروں کانہیں۔ھندیہ میں ہے:

''ومن شرائط التسمية أن تكون التسمية من الذابح حتى لو سمى غيره والذابح ساكت وهو ذاكر غير ناس لا يحل'' 1

D:''تسمیہ کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ''تسمیہ''ذبح کرنے والا کہے اگر دوسرا شخص بسم اللہ کہے اور

q احکام القرآن للجصاص: ۱۷۱/۴ w بخاری: ۸۲۸/۲

خود ذبح کرنے والا خاموش ہو، حالاں کہ اس کو یاد ہو، وہ بھولا نہ ہو، تو ذبیحہ حلال نہیں ہوگا۔"

فقہاء نے ذابح کی طرف سے تسمیہ میں نیابت کی بھی گنجائش نہیں رکھی ہے، شامی Ã کہتے ہیں:

"لو سمى له غيره فلا تحل." [2]

ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت میں تسمیہ کہنے والے شخص کا فعل ذبح سے کوئی تعلق نہیں، اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔

(جواب ا: ج)

وہی حکم شق (ج) کا بھی ہے؛ کیوں کہ جب اس چھری کے چلنے میں آدمی کے عمل کو کوئی دخل ہی نہیں ہے، تو کیوں کر اس کی طرف فعل ذبح کی نسبت کی جاسکتی ہے؟ اور جب صورت حال یہ ہے تو اس کا تسمیہ بے معنی ہے۔

(جواب ا: الف)

البتہ شق (الف) قابل غور ہے، اس صورت میں بھی گو بٹن دبانے والے کو براہ راست ذابح قرار دینا مشکوک ہے؛ کیوں کہ آلۂ ذبح کے چلنے میں اصل دخل برقی کا ہے اور برقی نظام کو متحرک اسی نے کیا ہے؛ لیکن یہاں بٹن دبانے والے اور فعل ذبح کے واقع ہونے میں ایک بے جان "مباشر" (بلا واسطہ کسی کام کا انجام دینے والا) کا واسطہ ہے اور جب "مباشر" بے جان ہو تو حکم کی نسبت "متسبب" (بالواسطہ کسی کام کو انجام دینے والا) کی طرف کی جاتی ہے، لہٰذا بٹن دبانے والے کی طرف فعل ذبح کی نسبت کئے جانے کی گنجائش ہے، اس سلسلہ میں کاسانی Ã کی یہ عبارت قابل ملاحظہ ہے:

"والركن في الذكاة الاختيارية هو الذبح وفي الاضطرارية. هو الجرح وذلك مضاف إلى الرامي والمرسل وإنما السهم والكلب آلة الجرح والفعل يضاف إلى مستعمل الألة لا على الآلة." [1]

D: "ذبح اختیاری میں رکن "ذبح" ہے اور ذبح اضطراری زخمی کرنا، اور یہ فعل تیر پھینکنے والے اور شکاری جانور چھوڑنے والے کی طرف منسوب ہوگا، کیوں کہ تیر اور کتا زخمی کرنے کا آلہ ہے اور فعل آلہ استعمال کرنے والے کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ خود آلہ کی طرف۔"

یہاں دو باتیں ملحوظ رکھنی چاہئیں۔ اول یہ کہ "ذکاۃ شرعی" کے لئے فعل ذبح کے وقت آلۂ ذبح کا ذابح کے ہاتھ میں رہنا ضروری نہیں، بلکہ مقام ذبح پر آلہ کے ذریعہ وار کرنا ضروری ہے؛ اس لئے کہ فقہاء نے "ذبح" کی جگہ "نحر" اور نحر کی جگہ ذبح کی اجازت دی ہے اور "نحر" سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلہ میں ابن قدامہ Ã کا بیان سنئے:

e شرح مهذب بواسطه ابوداؤد و بیهقی: ۴۱۲/۸ r احکام القرآن: ۷۵۱/۲

"ومعنى النحر أن يضربها بحربة أو نحوها فى الوهدة التى بين أصل عنقها وصدرها." 2

D:"""نحر" سے مراد یہ ہے کہ نیزے وغیرہ سے وھدہ میں وار کرے جو گردن کی جڑ اور سینے کے درمیان ہے۔"

دوسرے یہ کہ جانور کے اوپر سے آلۂ ذبح کا گذارنا ضروری نہیں، اگر کسی آلۂ ذبح پر جو ساکن ہو، خود ذبیحہ کی گردن پھیر دی جائے تو گو یہ مسنون طریقہ کے خلاف ہے، مگر یہ حلال ہونے کے لئے کافی ہے۔[3]......پس ذبح اختیاری میں مقصود یہ ہے کہ فعل ذبح مخصوص رگوں اور نالیوں پر واقع ہو اور فعل مکلّف کو اس میں دخل ہو، یہاں تک کہ بعض فقہاء احناف نے اس بات کو بھی کافی قرار دیا ہے کہ آگ کے ذریعہ مقام ذبح کو جلا کر خون بہا دیا جائے، درمختار کی عبارت پر علامہ شامی Ā اپنے توضیحی نوٹ ان الفاظ میں سپرد قلم کرتے ہیں:

"(قوله ولو بنار) قال فى الدر المنتقىٰ وهل تحل بالنار على المذبح؟ قولان: الأشبه لا، كمافى القهستانى عن الزاهدى قلت لكن صرحوا فى الجنايات بأن النار عمدو بها تحل الذبيحة لكن فى المنح عن الكفاية إن سال بها الدم تحل وان تجمدلا." 1

D:"""درمنتقیٰ" نامی کتاب میں ہے کہ کیا مقام ذبح پر آگ سے جلانے کی وجہ سے جانور حلال ہو جائے گا؟ اس سلسلہ میں دو قول ہیں، زیادہ درست قول یہ ہے کہ حلال نہ ہوگا، جیسا کہ قہستانی میں زاہدی Ā سے نقل کیا گیا ہے، میں کہتا ہوں کہ لیکن فقہاء نے جنایات کے باب میں صراحت کی ہے کہ آگ سے قتل قتل عمد ہے اور ذبیحہ اس کی وجہ سے حلال ہو جائے گا؛ لیکن "منح" میں "کفایہ" سے نقل کیا ہے کہ اگر خون بہے تو حلال ہوگا اور خون جم جائے تو حلال نہ ہوگا۔"

غرض اصل مقصود یہ ہے کہ مطلوبہ رگیں کٹ جائیں اور اس میں مکلّف کے فعل کو دخل ہو۔ لیکن یہ جواز درج ذیل شرطوں کے ساتھ ہوگا۔

(الف) اس مشین سے جو جانور ذبح کئے جائیں، ذبح کئے جانے کے وقت ان میں زندگی کا پایا جانا یقینی ہو۔

(ب) ذبح کے وقت یا بٹن دباتے وقت مشینی چھری پر بالفعل جو جانور موجود ہوں، وہی حلال ہوں گے، بعد میں جو جانور آ کر اس چھری پر کٹیں، بٹن دبانے والے کا تسمیہ ان کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

(ج) اگر چھری کے پاس کوئی شخص جانور کی گردن پکڑنے پر مامور ہو تو اس کا بھی مسلمان یا کتابی ہونا اور بسم اللہ کہنا

q الدر المختار على هامش الرد: ۴۲۹/۹

B

ضروری ہے؛ کیوں کہ وہ بھی ذبح کے عمل میں شریک ہے۔

(جواب ا:د)

مشینی ذبیحہ کی وہ صورت جس میں جانور ہاتھ سے ذبح کیا جائے اور دوسرے کاموں کے لئے مشین استعمال کی جائے، جائز اور بے غبار ہے۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ گوشت کے ٹکڑے کر کے ان کو پیک کرنا بھی اگر مشین ہی انجام دیتی ہو تو وہ پانچ اعضاء جن کو حرام قرار دیا گیا ہے، ان کو پیکنگ سے الگ رکھنے کا اہتمام کیا جاتا ہو۔

محور پنجم......ذبح سے پہلے الیکٹرک شاک

(جواب:۱)

الیکٹرک شاک کے استعمال میں دوران خون کے متاثر ہونے اور جانور کے ہلاک ہو جانے، دونوں کا اندیشہ ہے، لہٰذا یہ صورت کراہت سے خالی نہیں، تاہم اگر شاک لگنے کے بعد جانور میں حیات باقی رہنے کا یقین ہو اور پھر اسے ذبح کر دیا جائے تو ذبیحہ حلال ہو جائے گا، مگر حیات سے ''حیات مستقرہ'' مراد ہے، ایسی مذبوحی حرکت کا باقی رہنا جو جانور میں موت کے بعد بھی تھوڑی دیر باقی رہتی ہے، کافی نہیں۔[1] ......اسی کو صاحبین È نے ''حیات مستقرہ'' سے تعبیر کیا ہے۔[2]

(جواب:۲)

اگر حلق کی نلی لمبائی میں چیر دی جائے اور صرف اسی سے جانور کی موت واقع نہ ہو، بلکہ موت واقع ہونے سے پہلے مطلوبہ تین اور نالیوں میں سے دو کاٹ دی جائیں تب بھی جانور حلال ہو جائے گا؛ کیوں کہ شریعت نے ان چار رگوں اور نالیوں کی تعیین کر دی ہے، جنھیں کاٹا جانا ہے؛ لیکن یہ متعین نہیں کیا کہ ان کو کس طور کاٹا جائے، اسی لئے فقہاء نے ذبح کی جگہ نحر اور نحر کی جگہ ذبح کی اجازت دی ہے۔[3] ......اور یہ بھی اجازت دی ہے کہ حلق کے اوپری حصہ میں ذبح کیا جائے یا درمیانی حصہ میں یا نچلے حصہ میں۔[4]

(جواب:۳)

تیر و کمان کا استعمال اصل میں ذبح اضطراری میں ہے۔

ذبح اختیاری اور ذبح اضطراری میں تین بنیادی فرق ہیں، اول یہ کہ ذبح اختیاری میں ذبح کا مقام متعین ہے اور ذبح اضطراری میں متعین نہیں، دوسرے ذبح اختیاری میں ذبیحہ متعین ہوتا ہے اور ذبح اضطراری میں متعین نہیں ہوتا، تیسرے ذبح اختیاری میں تسمیہ فعل ذبح پر ہوتا ہے اور ذبح اضطراری میں آلۂ ذبح پر، کہ اس آلہ سے جتنے جانور زخمی

q ہندیہ: ۲۸۹/۵ w ہدایہ مع الفتح: ۴۹۲/۹ e خلاصۃ الفتاویٰ: ۳۰۸/۴، بدائع: ۱۷۱/۴، ردالمحتار:

B

ہو جائیں، سب حلال ہیں۔ بٹن کو بدرجۂ کمان ماننے کا مطلب یہ ہے کہ ان احکام سہ گانہ میں مشینی ذبیحہ کو ذبح اضطراری کا درجہ دیا جائے اور آلہ کی زیر بحث صورت میں جانور قابو یافتہ ہے، لہٰذا بٹن کو کمان پر قیاس کرنا صحیح نظر آتا۔

(جواب:۴)

اگر ذبح کرنے کے وقت گردن الگ ہو جائے تو ذبیحہ حلال ہوگا۔ البتہ اس میں قصد وارادہ کو دخل ہو تو یہ فعل مکروہ ہوگا:

"ولو ضرب عنق جزور أو بقرة أو شاة وأبانها وسمّى فان كان ضربها من قبل الحلقوم تؤكل وقد أساء." 5

D: "اگر اونٹ یا گائے یا بکری کی گردن مارے اور اس کو علاحدہ کردے اور بسم اللہ کہے، تو اگر اس نے حلق کی طرف سے وار کیا تو کھایا جائے گا، البتہ اس نے نامناسب عمل کیا۔"

خلاصۂ جوابات

محور:۱

1 ذبح کے لغوی معنی کاٹنے اور پھاڑنے کے ہیں۔ "ذبح" اصطلاح میں قابو یافتہ جانور کی مخصوص رگوں کو کاٹنے اور غیر قابو یافتہ جانور کو اس طرح زخمی کردینے کا نام ہے، جو موت تک منتج ہو۔

2، 3

1 ذابح عاقل ہو۔

2 مسلمان یا کتابی ہو۔

3 ذبح کے وقت خود ذابح ذبیحہ پر ذکر کی نیت سے اللہ کا نام لے۔

4 ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام نہ لیا جائے۔

5 ذبح کے وقت مذبوح میں معمول کی حیات موجود ہو۔

6 ذبح اختیاری میں عین فعل ذبح اور ذکاۃ اضطراری میں تیر پھینکنے یا جانور چھوڑتے وقت تسمیہ کہا گیا ہو۔

7 ذبح اضطراری میں ذابح محرم نہ ہو اور مذبوح حدود حرم میں نہ ہو۔

۴۳۹/۹

r المغني: ۳۱۰/۹

q بدائع: ۱۷۱/۴ w خلاصة الفتاوىٰ: ۳۰۸/۴ e هنديه: ۲۸۹/۵ r بدائع: ۱۷۳/۴

4 ذبح اختیاری کے مواقع میں ذبح اضطراری جائز نہیں۔

محور:۲

1، 2 ذابح کے لئے مسلمان یا یہودی یا عیسائی ہونا ضروری ہے۔

3 اہل کتاب سے مراد وہ یہودی یا نصرانی ہیں، جو فی الجملہ خدا کے وجود، نبوت و وحی اور ملائکہ وغیرہ پر ایمان رکھتے ہوں۔ یہود و نصاریٰ کے علاوہ کوئی اور قوم، اور خود وہ یہود و نصاریٰ جو عملاً دہریہ اور مذہب کے منکر ہوں، نیز قادیانی، یہ سب عام کفار و مشرکین کے حکم میں ہیں۔

محور:۳

1، 2 ذبیحہ پر تسمیہ من جملہ شعائر دین کے ہے۔

(الف) اگر مسلمان کا ذبیحہ ہو تو متروک التسمیہ عمداً امام شافعی Ã اور بعض فقہاء کے نزدیک حلال اور جمہور کے نزدیک حرام ہے اور یہی صحیح ہے۔

(ب) اگر کتابی کا ذبیحہ ہو تو متروک التسمیہ عمدا مالکیہ اور شوافع کے نزدیک حلال اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرام ہے۔

(ج) متروک التسمیہ نسیاناً ائمہ اربعہ کے نزدیک حلال ہے، البتہ حنابلہ کے نزدیک ذبح اضطراری میں متروک التسمیہ نسیاناً بھی حرام ہوتا ہے۔

3، 4 متروک التسمیہ کی حرمت پر امت کا اجماع تو نہیں، لیکن جمہور کی رائے یہی رہی ہے اور یہی رائے قوی و مقبول ہے۔

5 تسمیہ فعل ذبح پر واجب ہے؛ اس لئے فعل ذبح کے تعدد سے تسمیہ میں بھی تعدد ہوگا۔

6 اس مسئلہ میں بظاہر امام شافعی Ã کی رائے پر عمل کی گنجائش نہیں۔

7 ذابح کا ایسا معین جو خود فعل ذبح میں شریک ہو، پر بھی تسمیہ کہنا ضروری ہے۔

محور:۴

1 (الف) یہ صورت درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہے:

1 اس مشین سے جو جانور ذبح کئے جائیں، ذبح کئے جانے کے وقت ان کی زندگی یقینی ہو۔

2 ذبح کے وقت یا بٹن دباتے وقت مشینی چھری پر بالفعل جو جانور موجود ہوں، وہی حلال ہوں گے، بعد

میں جو جانور آکر اس چھری پر کٹیں، بٹن دبانے والے کا تسمیہ ان کے لئے کافی نہیں ہوگا۔

3 اگر چھری کے پاس کوئی شخص جانور کی گردن پکڑنے پر مامور ہو، تو اس کا بھی مسلمان یا کتابی ہونا اور بسم اللہ کہنا ضروری ہے؛ کیوں کہ وہ بھی ذبح کے عمل میں شریک ہے۔

(ب، ج) یہ دونوں صورتیں جائز نہیں۔

(د) جانور کا ہاتھ سے ذبح کرنا اور دوسرے کاموں کے لئے مشین کا استعمال کرنا جائز ہے۔

محور:۵

1 الیکٹرک شاک سے دوران خون متاثر ہوتا ہو یا جانور ہلاک ہو جاتا ہو تو یہ صورت جائز نہیں۔

2 حلق کی نالی لمبائی میں چیر دی جائے، پھر موت سے پہلے پہلے تین مطلوبہ نالیوں میں سے دو کاٹ دی جائیں تو ذبیحہ حلال ہو جائے گا۔

3 مشینی ذبیحہ کو تیر کمان پر قیاس کرنا صحیح نہیں۔

4 گردن الگ ہو جانے کے باوجود ذبیحہ حلال ہوگا۔ البتہ بالارادہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔

مشینی ذبیحہ سے متعلق نویں فقہی سمینار (منعقدہ جے پور) میں جو تجاویز منظور ہوئیں وہ اس طرح ہیں:

مشینی ذبیحہ کے مسئلہ پر اسلامک فقہ اکیڈمی کے ساتویں سمینار (منعقدہ بھروچ) میں بحث کی گئی تھی اور اس کی بعض صورتوں کے ناجائز ہونے پر اتفاق ہو گیا تھا۔ ایک صورت کی بابت علماء و مفتیان کرام کی رائیں مختلف تھیں اور سمینار کا احساس تھا کہ اس مسئلہ پر دوبارہ غور کیا جائے اور مجوزین و مانعین کے دلائل کا خلاصہ دوبارہ مندوبین کی خدمت میں بھیجا جائے تاکہ وہ پھر غور کر کے اس مسئلہ پر رائے دے سکیں۔ چنانچہ اکیڈمی نے دوبارہ اسی سلسلہ میں مفصل سوالنامہ بھیجا اور اس پر جو جوابات آئے، ان کی روشنی میں درج ذیل امور طے پائے:

1 اگر جانور بجلی کے ذریعہ چلنے والی زنجیر یا پٹہ سے لٹک کے بے ہوشی کے مرحلہ سے گزرنے کے بعد ذابح کے سامنے پہنچتا ہے اور ذابح بسم اللہ کہہ کر اس کو اپنے ہاتھ سے ذبح کر دیتا ہے اور جانور کے ذبح کے وقت اس کے زندہ ہونے کا یقین ہے، یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں صرف جانور کا نقل و حمل مشین کے ذریعہ ہو رہا ہے، باقی فعل ذبح ہاتھ سے انجام دیا جاتا ہے۔ اکیڈمی مسلمان ارباب مسالخ سے خواہش کرتی ہے کہ وہ اسی طریقہ کو رواج دیں اور اگر ضرورت محسوس ہو تو ذبح کی رفتار کو تیز کرنے کے لئے کئی ذابح کا تقرر کیا جائے۔

2 مشینی ذبیحہ کی ایسی صورت جس میں جانور کے نقل و حمل اور ذبح دونوں کام مشین سے انجام پائیں، اس طرح کہ بٹن دبانے کے ساتھ مشین حرکت میں آ جائے اور اس مشین پر باری باری جانور آتا جائے۔ اس صورت کی بابت

تین رائیں ہیں۔

(الف) پہلا جانور حلال ہوگا۔اس کے بعد جو جانور ذبح ہوتے جائیں وہ جائز نہیں ہیں یہ اکثر شرکاء سمینار کی رائے ہے۔

(ب) پہلا جانور بھی حلال نہ ہوگا۔ یہ بعض حضرات کی رائے ہے، جو درج ذیل ہیں:

مفتی شبیر احمد قاسمی، مراد آبادی

مولانا مجیب الغفار اسعد اعظمی بنارس

مولانا بدر احمد مجیبی، پٹنہ

مولانا ابوالحسن علی، گجرات

(ج) پہلا جانور بھی حلال ہوگا اور بعد میں جو جانور اس فعل ذبح کے منقطع ہونے سے پہلے پہلے ذبح ہو جائیں وہ بھی حلال ہیں۔ یہ رائے درج ذیل حضرات کی ہے:

مولانا رئیس الاحرار ندوی، مولانا صباح الدین ملک فلاحی، مولانا سلطان احمد اصلاحی، مولانا جلال الدین انصر عمری، مولانا یعقوب اسماعیل، مولانا صدر الحسن ندوی، مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمی، مفتی محمد نسیم قاسمی اور مولانا اعجاز احمد قاسمی۔

3 جن حضرات کے نزدیک مشین کے ذریعہ ذبح کی صورت میں پہلا جانور حلال ہوجاتا ہے، ان کے نزدیک اگر ایسی مشین ایجاد ہوجائے، جس سے بڑی تعداد میں چھریاں متعلق ہوں اور بٹن دباتے ہی بیک وقت چل کر ایک ایک جانور کو ایک ساتھ ذبح کر دیتی ہوں تو یہ تمام جانور حلال ہوجاتے ہیں۔

4 واضح رہے کہ مشینی ذبیحہ کے بارے میں یہ احکام مشین کی مخصوص ہیئت اور وضع کو سامنے رکھ کر طے کئے گئے ہیں، ہر طرح اور ہر وضع کی مشین پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا، بلکہ مشین کی مخصوص ہیئت اور طریقہ کار کی روشنی میں اس کا حکم مقرر کیا جاسکتا ہے۔[1]

%

— B

ذبیحہ مرغ کو گرم پانی میں ڈالنے کا حکم

مرغ حلال جانوروں میں سے ہے اور خود آنحضور § سے مرغ کا گوشت تناول فرمانا ثابت ہے، موجودہ زمانہ میں جو مشینی زمانہ ہے اور جس میں سینکڑوں ایسے آلات و ذرائع پیدا ہو گئے ہیں کہ اس کے ذریعہ کم سے کم وقت میں زیادہ سے زیادہ کام لیا جا سکے، مرغ کے گوشت کے جلد پکانے اور تیار کرنے کی غرض سے یہ تدبیر اختیار کی جاتی ہے کہ مرغ کو ذبح کرنے کے بعد اسے چند لمحہ کے لئے کھولتے ہوئے گرم پانی میں ڈالا جاتا ہے تا کہ اس کے پر اور بال آسانی سے صاف کئے جا سکیں، اگر ذبیحہ کا معدہ چیر کر اور آنت کی آلائش نکال کر اسے پانی میں ڈالا جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور نہ اس میں اہل علم اور فقہاء کا کوئی اختلاف ہے۔

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ اگر پیٹ چاک کر کے جسم کی آلائش نکالے بغیر مرغی کو پانی میں ڈالا جائے تو آیا پورا مرغ ناپاک ہو جائے گا یا پاک رہے گا اور اگر ناپاک ہو گا تو اس کی تطہیر اور پاکی کی کیا صورت ہو گی؟

یہ مسئلہ اس لئے اہم ہے کہ ایک طرف اس وقت بڑے بڑے شہروں میں ہزاروں کی تعداد میں مرغ ذبح کئے جاتے ہیں اور اسی طرح ان کے بال و پر صاف کئے جاتے ہیں اور گوشت فروخت کئے جاتے ہیں، یہی گوشت گھروں میں پکانے کے لئے سپلائی کیا جاتا ہے، یہی گوشت شادی بیاہ کی تقریبات اور دعوتوں میں استعمال کیا جاتا ہے اور یہی گوشت ہوٹلوں میں پکی ہوئی صورت میں دستیاب ہوتا ہے، اس طرح اس نے ابتلاء کی صورت اختیار کر لی ہے، جس سے اجتناب غیر ممکن نہ سہی، لیکن دشوار ضرور ہے۔ دوسری طرف بعض اکابر اہل علم نے اس صورت کو ممنوع قرار دیا ہے اور بعض معاصر اہل علم بھی اس کے ناجائز اور ناقابل تطہیر ہونے کے قائل ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس مسئلہ پر پورے عمق کے ساتھ غور کیا جائے اور شریعت کی روح اور اس کے مزاج و مصلحت کو سامنے رکھ کر بحث کی جائے۔

تطہیر کے دو طریقے

فقہاء کے یہاں اصول یہ ہے کہ بنیادی طور پر نجاست کو پاک کرنے کے دو طریقے ہیں، ایک طریقہ ازالہ کا ہے اور دوسرا طریقہ استحالہ کا ہے، ازالہ سے مراد نجاست کو ہٹا دینا اور ختم کر دینا ہے، اور استحالہ سے مراد اس میں ایسا

q دیکھئے: ردالمحتار: ۴۸۲/۱　　w درمختار علی هامش الرد: ۴۸۲/۹

تغیر ہے کہ اس کی ماہیت وحقیقت ہی بدل جائے، جیسے گوبر کو جلا کر راکھ بنا دیا جائے یا مردار نمک کی صورت اختیار کرلے۔ پھر ازالۂ نجاست کی دو صورتیں ہیں۔ اگر نجاست دیدنی ہو اور دیکھ کر معلوم کی جاسکتی ہو کہ وہ موجودہ ہے یا ختم ہوگئی؟ جس کو فقہ کی زبان میں ''نجاست مرئیہ'' کہتے ہیں، تب تو محسوس طور پر اس کا ختم ہوجانا ضروری ہے، جیسے پائخانہ اور خون وغیرہ۔ اگر یہ نجاست دور ہوجائے، لیکن اس کا رنگ دور نہ ہو پائے تو کوئی قباحت نہیں اور اگر ایسی نجاست ہو کہ دیکھ کر اس کی موجودگی یا عدم موجودگی کا اندازہ نہ ہوسکے، تو ایسا عمل ضروری ہوگا جس سے نجاست کے زائل ہونے کا غالب گمان ہوجائے، اس کے بعد وہ شئے پاک ہوگی، مثلاً اگر دھو کر نچوڑا جاسکتا ہو، تو نچوڑا جائے اور اگر نچوڑا نہ جاسکتا ہو تو تین دفعہ دھو کر خشک کرنا امام ابو یوسف Ã کے نزدیک کفایت کرجائے گا اور امام محمد Ã کے نزدیک وہ کبھی پاک نہیں ہوسکے گا۔

''امـافيـمـا لا يـنـعـصـر كـالـحـنـطة إذا تـنـجست بـمـائع والـجرد والـحـديـد والسكيـن والـمـرأة مـمـا يـنـجـس والحصير إذا تنجس فعند ابی يوسف يغسل ثلاثا ويجفف فـي كـل مــرة فيـطهــر وقــال مـحـمـدلا يـطهــر أبـدًا لأن الـنـجـاسة لاتـزول إلابـالعـصــر ولأبی يوسف أن التجفيف يقوم مقام العصرفی الاستخراج إذلاطريق سواه.''[1]

D: ''ان اشیاء میں جنھیں نچوڑا نہ جاسکتا ہو جب کہ وہ بہنے والی چیز سے مل کر ناپاک ہوئی ہوں اور ڈھال، لوہا، چھری اور چٹائی ناپاک ہوجائیں تو امام ابو یوسف Ã کے نزدیک اسے تین مرتبہ دھویا جائے اور ہر بار خشک کیا جائے، تو پاک ہوجائے گا اور امام محمد Ã فرماتے ہیں کہ کبھی بھی پاک نہ ہوگا؛ کیوں کہ نچوڑے بغیر نجاست زائل ہوتی ہی نہیں ہے۔ امام ابو یوسف Ã فرماتے ہیں کہ خشک کردینا ہی نچوڑنے کے قائم مقام ہوجائے گا (اس کے لئے نچوڑنا ضروری نہیں) کیوں کہ اس کے علاوہ پاکی کی کوئی شکل نہیں ہے۔''

اسی بناء پر فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر گیہوں کو شراب میں پکا دیا جائے تو امام محمد Ã کے نزدیک وہ کبھی پاک نہیں ہوسکے گا؛ کیوں کہ اس کا نچوڑا جانا ممکن نہیں، یہی رائے علامہ عینی نے امام صاحب Ã سے نقل کی ہے، جب کہ امام ابو یوسف Ã کے نزدیک تین دفعہ دھونے کے بعد پاک ہوجائے گا۔[2]

ابن ہمام یہ بھی لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ Ã اس مسئلہ میں امام ابو یوسف Ã کے ساتھ ہیں کہ گیہوں اگر نجاست سے پھول جائے تو تین دفعہ دھویا اور خشک کیا جائے، اس کے بعد وہ پاک ہوجائے گا۔[1] ......

ابن ہمام Ã یہ بھی لکھتے ہیں کہ گوشت اگر ناپاک شوربے میں گر جائے جب کہ شوربا ابال اور جوش کی حالت میں ہو تو تین دفعہ پاک پانی میں جوش دینے کی وجہ سے گوشت پاک ہوجائے گا۔ البتہ ''تمریض'' کے صیغہ کے ساتھ

B

نقل کرتے ہیں کہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ پاک نہیں ہوگا۔

''واللحم وقع فی مرقة نجاسة حال الغليان يغلی ثلاثا فيطهر وقيل لا يطهر'' 2

آگے علامہ ابن ہمام Ã نے ایک دوسرا جزئیہ نقل کیا ہے کہ اگر کسی دانہ میں شراب سرایت کرگئی ہو اور اسے تین بار دھویا جائے اور اس میں شراب کی بو باقی نہ رہے تب وہ پاک ہو سکے گا ورنہ نہیں، اس لئے کہ بو کا ختم ہوجانا اثرِ نجاست کے ختم ہوجانے کی دلیل ہے، پھر ایک اور مسئلہ خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ مٹی کے برتن میں اگر شراب ہو، گو وہ برتن نیا ہو اور اسے تین بار دھویا جائے تو امام ابو یوسف Ã کے یہاں پاک ہوجائے گا اور امام محمد Ã کے یہاں کبھی پاک نہ ہو سکے گا، پھر آگے لکھتے ہیں کہ گو اس مسئلہ میں بو کے باقی رہنے نہ رہنے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے؛ لیکن احتیاط اس میں ہے کہ جب تک بو کا ازالہ نہ ہوجائے، اس کو پاک نہ سمجھا جائے 3 ...... گویا ابن ہمام Ã کے نزدیک اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہ Ã، قاضی ابو یوسف Ã کے ساتھ ہیں اور صرف تین دفعہ دھونے کو پاکی کے لئے کافی نہیں سمجھتے، جب تک کہ بو کا ازالہ نہ ہو جائے۔

زیلعی Ã نے طحاوی Ã سے نقل کیا ہے کہ شراب اگر گیہوں میں گر جائے، اسے دھویا جائے، پھر اس کا آٹا پیس کر روٹی بنائی جائے اور اس میں شراب کی بو اور مزا محسوس نہ ہو، تو اس کا کھانا جائز ہوگا، مگر یہ اس وقت ہے جب کہ گیہوں اتنی شراب نہ جذب کر چکا ہو کہ اس کی وجہ سے گیہوں پھول جائے، اگر وہ پھول گیا تو اب کبھی پاک نہیں ہو سکے گا 4 اس طرح گویا امام محمد Ã کے نزدیک بھی اصل مدار نجاست کے جذب کرنے اور نہ کرنے پر ہے، اگر نجاست اچھی طرح جذب نہ ہوئی تو بہر حال دھونے کی وجہ سے پاکی حاصل ہوجائے گی اور اگر نجاست اچھی طرح جذب ہوگئی ہو اور آثار و قرائن اس پر شاہد ہوں تو اب امام محمد Ã کے نزدیک اس کے پاک کرنے کی کوئی صورت نہیں۔

زیلعی Ã نے ایک اور مسئلہ پختہ اینٹ کے بارے میں ولوالجی Ã سے نقل کیا ہے، واضح ہو کہ اینٹ کے اندر سیال اشیاء کو جذب کرنے کی غیر معمولی صلاحیت ہوتی ہے اور کم چیزیں ہیں کہ ان میں جذب کرنے کی اتنی صلاحیت پائی جاتی ہو، فرماتے ہیں کہ اگر اینٹ میں نجاست لگ جائے اور اینٹ اس نجاست کو جذب کرلے تو اینٹ اگر پرانی اور زیر استعمال رہی ہو تو بیک وقت تین بار دھو دینا کفایت کر جائے گا اور اگر اینٹ نئی ہو تو اس طرح دھویا جائے کہ ہر دفعہ دھونے کے بعد اسے خشک کرلیا جائے، پھر دوبارہ سہ بارہ اسی طرح دھویا جائے: ''و إن كان حديثا يغسل ثلاث مرات ويجفف (عالمگیری میں نقل کیا گیا ہے) كل مرة.

q هندیه: ۲۸۶/۵　　w ردالمحتار: ۴۸۳/۹

اگر گیہوں میں شراب گر جائے، جذب ہو جائے اور گیہوں اس کی وجہ سے پھول جائے تو اس کی پاکی کا طریقہ یہ ہے کہ اسی طرح اس کو پانی میں پھلایا اور خشک کیا جائے اور اگر ابھی گیہوں کے پھولنے کی نوبت نہیں آئی ہو تو تین دفعہ صرف دھونے پر اکتفا کیا جائے[2]

ابن قدامہ مقدسی Ã نے امام احمد بن حنبل Ã سے جو رائے نقل کی ہے، وہ وہی ہے جو امام محمد Ã کی ہے، فرماتے ہیں: اگر تل یا کوئی دانہ ناپاک پانی میں پھلایا گیا، یہاں تک کہ وہ پھول گیا، تو اب وہ پاک نہیں ہو سکتا: ''إن تقع السمسم وشيء من الحبوب في الماء النجس حتى انفسخ وابتل لم يطهر. '' [3]

کاسانی Ã کی چشم کشا تحریر

اس مسئلہ پر سب سے زیادہ وضاحت اور مختلف صورتوں کا تجزیہ کر کے ملک العلماء علامہ کاسانی Ã نے گفتگو کی ہے، جس کا ماحصل یہ ہے:

جس چیز میں نجاست لگی ہے، یا تو وہ ایسی چیز ہوگی، جو اجزائے نجاست کو بالکل ہی جذب نہ کر سکے، یا کچھ جذب کرے، یا بہت زیادہ جذب کرے، اگر بالکل جذب نہ کر سکے، جیسے پتھر، تانبے وغیرہ کے برتن تو اس کی پاکی اس طرح ہوگی، کہ یا تو محسوس طور پر نجاست زائل ہو جائے یا دھونے کی مطلوبہ تعداد پوری ہو جائے، اسی طرح جو معمولی طور پر جذب کی صلاحیت رکھتا ہو، جیسے بدن، موزے جوتے کا بھی یہی حکم ہے اور اگر اس کے اندر جذب کرنے کی صلاحیت ہو تو اگر اس کو نچوڑنا ممکن ہو اور نجاست دیکھنے میں آتی ہو (مرئی) تو اسے دھویا جائے اور اس نجاست محسوس کے ختم ہونے تک نچوڑا جائے اور اگر نجاست دیدنی نہ ہو تو تین دفعہ دھویا جائے اور ایک قول کے مطابق تینوں بار اور امام محمد Ã کے قول کے مطابق صرف ایک بار نچوڑنے پر اکتفاء کیا جائے اور اگر وہ شئے ایسی ہو کہ اس کا نچوڑا جانا ممکن نہ ہو اور وہ اچھی طرح نجاست کو جذب کر جائے تو امام ابو یوسف Ã کے نزدیک تین دفعہ اسے پانی میں پھلا کر خشک کرنے یا پکا کر خشک کرنے سے پاک ہو جائے گی، اور امام محمد Ã کے نزدیک کبھی پاک نہ ہوگی۔

اخیر میں کاسانی Ã نے مجتہدانہ مذاق کے مطابق بصیرت مندانہ فیصلہ فرمایا کہ امام محمد Ã کا قول قیاس سے قریب ہے اور امام ابو یوسف Ã کے قول میں امت کے لئے سہولت اور وسعت ہے:

وما قاله محمد أقيس وما قاله أبو يوسف أوسع. [1]

---

q بدائع: ۱۷۱/۴ w المغنی: ۱۳۷/۹ e فتح العلی المالک: ۱۸۶/۱

فقہاء کی آراء کا خلاصہ

فقہاء کے ان اقوال وآراء سے درج ذیل باتیں منقح ہوتی ہیں:

1 کسی شئے کے پاک اور ناپاک ہونے کا مدار اس پر ہے کہ نجاست اس میں پیوست ہوئی ہے یا نہیں؟ یہ اور بات ہے کہ کبھی نجاست کے اثر انداز ہونے کا اندازہ محسوس طور پر ہوجاتا ہے اور کبھی تخمین اور گمان پر اس کی بنیاد رکھی جاتی ہے۔

2 تطہیر کا اصل مقصود نجاست کا ازالہ اور اس کا دور کرنا ہے؛ اس لئے مختلف اشیاء کے لئے تطہیر کے الگ الگ طریقے ہوسکتے ہیں۔

3 نجاست کے باقی رہنے یا نہ رہنے کی علامت عام طور پر فقہاء نے رنگ، بو، مزہ کی تبدیلی کو قرار دیا ہے، اسی لئے ابن ہمام Ã کے بیان کے مطابق اگر شراب میں پکی ہوئی مرغی کو تین بار پاک پانی میں پکا دیا جائے اور اس میں شراب کی بو باقی نہ رہے تب ہی وہ گوشت پاک ہوسکے گا۔

4 حیوانی بدن منجملہ ان چیزوں کے ہے، جن میں کسی چیز کو جذب کرنے کی محض معمولی صلاحیت ہوتی ہے۔ کاسانی Ã نے اس کا ذکر کیا ہے اور اس کا مشاہدہ بھی ہے۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ موت کے بعد روک کی صلاحیت نسبتاً کم ہوجاتی ہے اور گرم چیز میں ابالنے کی وجہ سے گوشت اپنے ساتھ ابلنے والی چیزوں کو جذب کر لیتا ہے؛ اس لئے اگر مرغ کو ذبح کرنے کے بعد نجاست نکالے بغیر ابلتے پانی میں ڈال دیا جائے اور ابالا جائے تو اس بات کا امکان موجود ہے کہ اس نجاست کا اثر گوشت کے دوسرے حصوں میں منتقل ہوجائے۔

5 یہ بات بھی ذہن میں رکھی جانی چاہئے کہ اگر مسلمان کا کوئی مال حلت اور پاکی کا کوئی پہلو رکھتا ہو تو اتلافِ مال سے بچنے کے لئے حدودِ شرع میں رہتے ہوئے اس کی گنجائش پیدا کی جائے گی۔ کاسانی Ã نجاست و طہارت کے مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں۔

"وکذا یؤدی إلی اتلاف الأموال والشرع نهانا عن ذلک فکیف یأمر نابه." 2

زیر بحث مسئلہ میں فقہاء کی تصریحات

ان امور کی روشنی میں یہ بات غور طلب ہے کہ موجودہ زمانہ میں ذبح کے فوراً بعد مرغ کو جتنی دیر ابلتے ہوئے پانی میں رکھا جاتا ہے، کیا اس کی وجہ سے نجاست کا اثر اس میں منتقل ہوجاتا ہے؟ اور اگر منتقل ہوجاتا ہے تو اتنا خفیف کہ

q ردالمحتار: ۴۲۶/۹

جس کو تین بار دھو کر پاک کیا جا سکے یا نجاست اس میں اس درجہ جذب ہو جاتی ہے کہ امام محمد Ã کے مسلک پر پاک ہی نہ ہو سکے اور امام ابو یوسف Ã کے مسلک پر تین بار پاک پانی میں پکائے بغیر پاک نہ ہو؟.......
اس حقیر کا خیال ہے کہ جو صورت مروج ہے، اس میں مرغ کو اتنی دیر پانی میں نہیں رکھا جاتا کہ اس کی وجہ سے گوشت میں نجاست جذب ہو جائے؛ اس لئے یہ تو ٹھیک ہے کہ احتیاطاً ہم اس کے دھونے کو ضروری قرار دیں؛ لیکن اس کو محض دھو لینا کافی ہوگا، نہ کہ امام محمد Ã کے مسلک پر بالکل ہی پاک نہ ہوگا یا امام ابو یوسف Ã کے قول پر تین دفعہ ابالنا ضروری ہو، اس لئے کہ اس بات کا تجربہ ہے کہ ایسی صورت میں مرغ کے گوشت کے مزے اور بو میں کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اوپر جو فقہی جزئیات ذکر کئے گئے ہیں، ان میں ''طبخ'' یعنی پکانے کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، پکانے اور معمولی طریقے پر ایسی حرارت پہنچانے، جس سے بال وغیرہ نکل جائیں، کے درمیان جو فرق ہے، وہ ظاہر ہے۔ غالباً خاتم الفقہاء والمحققین علامہ ابن ہمام Ã نے سب سے پہلے اس امر کی طرف توجہ کی اور فرمایا کہ اگر مرغی ابلتے ہوئے پانی میں پیٹ چاک کرنے سے پہلے ڈالی جائے تو امام محمد Ã کے قول پر کبھی پاک نہ ہوگی اور امام ابو یوسف Ã کے قول پر تین دفعہ دھونے سے پاک ہو جائے گی، لیکن یہ اس وقت ہے جب کہ اس نے نجاست کو پی لیا ہو۔

''وھو معلل بشربها النجاسة المنخلة فى اللحم بواسطة الغليان.'' 1

D: ''چنانچہ بعد کے فقہاء میں علامہ اسماعیل طحطاوی Ã نے مراقی الفلاح کی شرح حاشیہ طحطاوی میں اس مسئلہ کو وضاحت کے ساتھ لکھا ہے:''

''لو ألقيت دجاجة حال غليان الماء قبل أن يشق بطنها لنتف او كرش قبل أن يغسل إن وصل الماء إلى حد الغليان و مكثت فيه بعد ذلك زماناً يقع فى مثله التشرب والدخول فى باطن اللحم لايطهر أبداً الا عند ابى يوسف كما مرفى اللحم و إن لم يصل الماء إلى حد الغليان أولم تترك فيه إلامقدار ماتصل الحرارة إلى سطح الجلد لانحلال مسام السطح عن الريش والصوف تطهر بالغسل ثلاثاً.'' 1

D: ''مرغ جس کا پیٹ چاک نہ کیا گیا ہو یا اوجھ جس کی غلاظت نکالی نہ گئی ہو، اگر اس کو جوش مارتے ہوئے پانی میں بال نکالنے کے لئے ڈال دیا جائے تو اگر پانی غلیان کی حد تک پہنچ گیا ہو اور مرغی اتنی دیر تک پڑی رہی کہ اتنے وقت میں پانی سرایت کر جائے اور گوشت کے اندرونی حصہ میں داخل ہو

q ردالمحتار: ۴۲۶/۹ w بدائع: ۷۴/۴. ۱۷۳. گو امام صاحب کے یہاں کسی بھی درجہ کی حیات کافی ہے۔ ہندیہ: ۲۸۶/۵ لیکن صاحبین کی رائے اشبہ بالفقہ محسوس ہوتی ہے۔ واللہ اعلم e بدائع: ۵۶/۴. ۱۵۵، ودیگر کتب فقہ

— B

جائے تو وہ کبھی پاک نہ ہوگا۔ البتہ امام ابو یوسف Ã کے یہاں پاک ہو جائے گا، جیسا کہ گوشت کے بیان میں گزر چکا ہے۔ اور اگر پانی میں جوش نہ آیا ہو، یا اس میں اتنی ہی دیر چھوڑا گیا ہو کہ اس کی جلد تک پہنچ جائے، تا کہ بال اور اون سے متعلق مسامات کھل جائیں تو تین بار دھونے سے پاک ہو جائے گا۔"

اسی کو اختصار کے ساتھ صاحب مراقی الفلاح نے بھی لکھا ہے:

"وأما وضعها بقدر انحلال المسام لنتف ريشها فتطهر بالغسل." 2

خلاصۂ بحث

پس حاصل یہ ہے کہ:

1 اس بات کی سعی کی جانی چاہئے کہ ایسا نظم ہو کہ آلائش نکالنے کے بعد مرغ پانی میں ڈالا جائے اور ہر بار نیا پانی استعمال کیا جائے۔

2 احتیاط یہ ہے کہ لوگ حتی المقدور مرغ کی صفائی کا نظم اپنے طور پر کیا کریں تا کہ اس کی نوبت نہ آئے۔ اور اگر اہل پیشہ سے صفائی کرائی جائے تو اس سلسلے میں نزاکتوں اور جزئیات کا خاص خیال رکھا جائے اور اپنے سامنے پوری احتیاط کے ساتھ صفائی کا کام کرایا جائے۔

3 مروجہ صورت میں تین دفعہ گوشت کو دھو دینا کافی ہوگا اور وہ ناقابل تطہیر نہ ہوگا۔

4 مگر یہ اس وقت ہے جب کہ گوشت میں آنت کی آلائش اور نجاست کی بو پیدا نہ ہوئی ہو، اگر بو پیدا ہو جائے تو احتیاط اسی میں ہے جو امام محمد Ã کا قول ہے کہ اس کا استعمال نہ کیا جائے۔

5 بعض مواقع پر بطور خود مرغ ذبح کیا جاتا ہے اور گرم پانی میں ڈالنے کی بجائے لوگ آگ پر جھلسا کر بال وغیرہ صاف کرتے ہیں، اس کا بھی وہی حکم ہے جو گرم پانی میں ڈالنے کا ہے، اس لئے پہلے جسم کی آلائش کو نکال دینا چاہئے، پھر جھلسانا چاہئے۔

هذا ماعندی والله اعلم بالصواب.

---

r درمختار و ردالمحتار: ۱۴۲۲/۹ ودیگر کتب فقہ t هندیه: ۲۸۸/۵

اوقاف کے چند مسائل
عصر حاضر کے تناظر میں

''ہندو پاک میں بہت بڑی املاک ہیں، جن کو مختلف خیراتی مقاصد کے تحت اہل خیر نے وقف کیا ہے۔ مسلم حکومت کے خاتمہ، آبادیوں کی منتقلی اور اوقاف کی جائداد کو لاحق خطرات نے مختلف حل طلب مسائل پیدا کر دیئے ہیں۔ نیز یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان قیمتی اوقاف سے مسلمانوں کو جو رفاہی اور تعلیمی نفع پہنچ سکتا ہے، وہ نہیں پہنچ رہا ہے، اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی کے دسویں سمینار منعقدہ عروس البلاد بمبئی ۱۹۹۷ء میں اوقاف کے مسائل بھی زیر بحث آئے، یہ تحریر اسی سلسلہ میں اکیڈمی کے سوالنامہ کا جواب ہے۔''

سوالنامہ

ہندوستان کے مختلف صوبوں اور علاقوں میں مختلف مقاصد کے لئے بے شمار اوقاف ہیں، جو زمانہ قدیم سے چلے آرہے ہیں، اوقاف کی دیکھ بھال کے لئے حکومت نے سنٹرل وقف بورڈ۔ اور صوبائی وقف بورڈس بھی قائم کر رکھے ہیں، مختلف صوبوں کے مختلف وقف ایکٹ ہیں اور مرکزی حکومت نے سنہ (......) میں نیا وقف ایکٹ بنایا، اس بات کی ضرورت شدت سے محسوس کی جارہی ہے کہ مختلف ریاستوں میں نافذ قانون وقف اور سنٹرل وقف ایکٹ کا جائزہ وقف کے شرعی احکام کی روشنی میں لیا جائے، اس سلسلہ میں مختلف ریاستوں میں نافذ قوانین وقف اور سنٹرل قانون وقف کے جائزہ کے لئے ماہرین قانون کو زحمت دی جارہی ہے، ان کی رپورٹس آنے کے بعد انشاء اللہ کچھ متعین سوالات آپ حضرات کی خدمت میں شرعی نقطۂ نظر معلوم کرنے کے لئے ارسال کئے جائیں گے، فی الوقت اوقاف سے متعلق چند اہم سوالات جو بار بار اوقاف کے ذمہ داروں اور قانون وقف کے ماہرین کی طرف سے علماء کی خدمت میں وقتاً فوقتاً پیش کئے جاتے رہے ہیں، انہیں ذیل میں درج کیا جاتا ہے، ان مسائل پر آپ کی واضح و مدلل رائے مطلوب ہے۔

٭ دیکھئے: اہم فقہی فیصلے: ۱۰۴۔۱۰۳، ط: ۱۹۹۷ء

1 بہت سے اوقاف (خصوصاً پنجاب وہریانہ اور دہلی ومغربی یوپی میں) ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی طرف مسلمانوں کی آبادی منتقل ہوجانے کی وجہ سے ویران ہو چکے ہیں، اور جن مقامات پر وہ اوقاف ہیں وہاں دور دور تک مسلمانوں کی آبادی نہ ہونے کی وجہ سے ان اوقاف کو آباد کرنا اور واقف کے مقاصد کے مطابق انہیں بروئے کار لانا ناقابل عمل ہو گیا ہے، اس میں مساجد، قبرستان، مدارس وخانقاہیں ہر قسم کے اوقاف ہیں، ایسے اوقاف پر حکومت یا غیر مسلموں کا قبضہ بڑھتا جارہا ہے، اس سلسلہ میں درج ذیل سوالات ہیں۔

(الف) ایسے اوقاف کو فروخت کر کے مقاصد واقف کا خیال رکھتے ہوئے کسی دوسرے مقام پر جہاں مسلمانوں کی آبادی ہے، متبادل وقف قائم کیا جاسکتا ہے؟

(ب) کیا ایسے ویران اوقاف حکومت یا کسی فرد کے حوالے کر کے اس کے عوض دوسری زمین یا مکان حاصل کر کے مقاصد وقف کو جاری کرنے کی شکل اختیار کی جاسکتی ہے؟

(ج) اس سلسلہ میں مساجد، اور دوسرے اوقاف میں کوئی فرق ہے، یا سب کا حکم یکساں ہے؟

(د) کیا شرعاً اس کی گنجائش ہے کہ ایسے ویران، ناقابل استعمال اوقاف کو فروخت کر کے واقف کے مقاصد کی پابندی کئے بغیر ان کے ذریعہ مسلمانوں کے تعلیمی یا رفاہی ادارے قائم کر دیئے جائیں۔

2 بہت سے مقامات ایسے ہیں جہاں مساجد و مدارس یا مقابر کے بڑے بڑے اوقاف ہیں، اور مسلمانوں کی آبادی وہاں بہت معمولی رہ گئی ہے، مثلاً ایک مسجد ہے، اس کے لئے بہت سی زمینیں اور مکانات وقف ہیں، مسجد کے اوقاف کی آمدنی اس کے مصارف سے زیادہ ہے، اس سلسلہ میں دو باتیں دریافت طلب ہیں:

(الف) کیا مسجد پر وقف اراضی میں جو فی الحال مسجد کی ضروریات سے زائد ہے، مسلمانوں کے لئے دینی یا عصری تعلیم کا ادارہ قائم کیا جاسکتا ہے؟

(ب) کیا مسجد کی آمدنی تعلیمی یا رفاہی مقاصد کے لئے استعمال کی جاسکتی ہے؟ جب کہ واقف نے ان زمینوں اور مکانات کو مسجد ہی کے لئے وقف کیا تھا۔

3 بہت سے اوقاف کی آمدنی ان کے لئے متعین مصارف سے بہت زیادہ ہے، جو سال بسال جمع ہو کر ایک بڑا سرمایہ بنتی جارہی ہے۔ جس کی طویل عرصہ تک حفاظت ایک دشوار مسئلہ بلکہ خالی از خطرہ نہیں، یہ خطرہ حکومت کی دست درازی کا بھی ہے اور منتظمین وغیرہ کی طرف سے بھی، اور نہ ہی روزمرہ کی ضروریات کے اندر اس کے صرف کو سوچا جاسکتا ہے، اور نہ آئندہ حفاظت یا اصلاح ومرمت وغیرہ کے کاموں کے لئے۔ تو کیا ایسی فاضل آمدنی کا دوسرے مواقع میں صرف کرنا درست ہوگا، مثلاً:

(الف) اسی نوع کے اوقاف کی ضروریات میں۔

(ب) دیگر ملی، دینی و علمی کاموں اور مساجد وغیرہ میں۔

4 بہت سے اوقاف اپنی موجودہ شکل میں کم منفعت بخش ہیں، مثلاً کسی مسجد یا مدرسے کی ضرورتیں پوری نہیں ہوتیں۔ اور اس کو فروخت کر کے کسی تجارتی مقام پر کوئی دوکان خرید لی جائے تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی مکان موقوفہ کی آمدنی سے کئی گنا زیادہ ہوگی۔ کیا ایسا کیا جاسکتا ہے کہ مکان موقوفہ کو فروخت کر کے ایسی کوئی بھی شکل اختیار کی جائے جس میں وقف کی آمدنی زیادہ ہو جائے۔

5 بہت سے اوقاف کے مصارف ختم ہو چکے ہیں۔ مثلاً کوئی جاگیر، کسی خاص خاندان کے فقراء کے لئے وقف کی گئی تھی، وہ خاندان ختم ہو گیا، یا اس کے افراد دوسری جگہ منتقل ہو گئے یا کسی مسجد و مدرسہ کے لئے وقف تھا اور اب نہ وہ مسجد ہے نہ مدرسہ۔ تو ان اوقاف کی آمدنی کا کیا مصرف ہوگا؟

6 بعض اوقاف کی عمارتیں مخدوش حالت میں ہیں۔ اور وقف کے پاس تعمیر کے لئے سرمایہ نہیں ہے۔ اور کوئی بلڈر اس کے لئے تیار ہے کہ اس مخدوش عمارت کو ڈھا کر نئے سرے سے چند منزلہ عمارت اپنے مصارف پر اس شرط کے ساتھ تعمیر کر دے کہ اس کی ایک یا دو منزل اس کی ملکیت ہوگی، جس میں اس کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوگا، اور بقیہ وقف کے مصارف لئے، کیا شرعاً ایسا معاملہ درست ہے۔ اسی طرح وقف کی ایک زمین ہے جس پر کسی طرح کی کوئی عمارت نہیں، اور نہ ہی اس سے انتفاع کی کوئی صورت ہے۔ اس زمین سے فائدہ اٹھانے کے لئے اگر کسی بلڈر سے اسی طرح کا معاملہ کر لیا جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

7 اسی طرح کسی وقف شدہ مخدوش عمارت کی نئی تعمیر کے لئے یا خالی زمین پر عمارت قائم کرنے کے لئے یا محتاج تعمیر مسجد کی تعمیر کے لئے، وقف شدہ زمین و جائداد کا کوئی حصہ فروخت کر کے اس سے نئی تعمیر کی جاسکتی ہے، جبکہ اس کا مقصد وقف کی حفاظت ہے اور اس کے بغیر یہ ممکن نہیں ہے۔

8 مسجد یا قبرستان کے لئے وقف زمین جو کہ ضرورت سے زائد ہے۔ اس پر مدرسہ کی تعمیر کی جاسکتی ہے تا کہ وہ زمین ایک کار خیر میں استعمال ہو۔

9 جس قبرستان کے اطراف سے مسلمانوں کی آبادیاں ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استعمال بطور قبرستان نہیں ہو رہا ہے، یا یہ کہ قبرستان آبادی کے اندر آ گیا اس کی وجہ سے اب اس کے استعمال اور اس میں تدفین پر پابندی عائد کر دی گئی ہے، اور اس کی وجہ سے ان پر قبضہ کا خطرہ ہے۔ بلکہ قبضہ ہو رہا ہے۔ تو ان قبرستانوں کے لئے کیا حکم ہوگا۔ اور ان سے انتفاع کو باقی رکھنے کے لئے کیا صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔

0 بہت سی قدیم مساجد اپنی تاریخی اہمیت کی بناء پر محکمۂ آثار قدیمہ کے زیر نگرانی ہیں۔ ایسی بعض مساجد میں حکومت نے نماز کی ادائیگی کو منع کر دیا، شرعاً اس کا کیا حکم ہے، کیا حکومت کو اس طرح کا کوئی حق ہے؟

! قبرستان کی حفاظت کے لئے، جب کہ صرف باؤنڈری بنانے کا کوئی ذریعہ نہ ہو۔ اس کے اطراف میں دوکانوں کی تعمیر کرادی جائے۔ جس کے لئے پیشگی کرایہ کے طور پر رقم لے لی جائے اور اس سے یہ کام کرایا جائے۔ جس میں قبرستان کے اطراف کا چند فٹ دوکانوں میں چلا جائے گا، کیا یہ درست ہوگا؟ اور بعد میں فاضل آمدنی مناسب مصارف خیر میں لگادی جائے۔

@ آج کل بعض بڑے شہروں میں مسلمان اس صورت حال سے دوچار ہیں کہ وسیع قبرستان میں ایک چھوٹی سی مسجد ہے، جو ممکن ہے کہ کسی زمانہ میں تدفین کے لئے آنے والوں کی رعایت سے بنائی گئی ہو کہ وہ وہاں نماز ادا کرسکیں، اب اس علاقہ میں آبادی بڑھ گئی ہے اور مسجد کی توسیع ضروری ہوگئی ہے، نیز قبرستان میں بھی تدفین کا سلسلہ جاری ہے۔ تو کیا قبرستان کے حصہ میں مسجد کی توسیع کی جاسکتی ہے؟ اور کیا اس میں ویران اور زیر استعمال قبرستان اور جدید وقدیم قبروں کے حکم میں فرق ہے؟

ہندوستان کی بعض ریاستوں میں ہندوراجاؤں اور جاگیرداروں نے مساجد پر بھی اراضی وقف کی ہیں اور شاید کہ واقف کے ہندو ہونے کے باعث یہ مساجد اب ہندو اوقاف کے تحت ہیں اور ہندو وقف بورڈ ہی مسجد سے متعلق تمام نظم ونسق انجام دیتا ہے، تو کیا مساجد ومقابر اور اسلامی مقاصد کے تحت وجود میں آنے والے اوقاف کا غیر مسلم ادارہ کی تولیت میں رہنا درست ہے؟

جواب

''وقف'' کو شریعت اسلامی کے خصائص وامتیازات میں شمار کیا گیا ہے، کہا جاتا ہے کہ اسلام ہی نے برواعانت کے اس طریقہ کو جاری وساری کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وقف کا تصور ایک حد تک شرائع ماقبل میں بھی موجود ہے، بائبل میں بھی خدا کے نام پر چیزوں کے چھوڑنے کا ذکر ہے اور خود قرآن مجید ہی میں حضرت مریم لَا کی والدہ کی طرف سے اپنے بچہ کے بیت المقدس کے لئے ''نذر'' کا ذکر آیا ہے یہ وقف ہی کی صورت ہے، جب اس عہد میں اولاد، خدا کے گھر کے لئے وقف کی جاتی تھی تو قرینہ یہی ہے کہ مال واسباب کا وقف بھی مروج رہا ہوگا۔ تاہم اسلام نے وقف کا دائرہ جس درجہ وسیع کیا ہے، صدقہ جاریہ قرار دے کر اس کی ترغیب دی ہے اور اس کی وجہ سے مسلمانوں میں اوقاف کا جو خاص ذوق پیدا ہوا، اس کی مثال شاید ہی کسی مذہب میں مل سکے۔ مسافر خانے اور مسافرین و مہمانان کے لئے وقف، یتامیٰ پر وقف، علماء پر وقف، محدثین وفقہاء کے لئے اوقاف، اعزہ واقارب کے لئے وقف اور خود اولاد پر وقف، اسلامی عہد میں اس وقف کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوگیا اور مسلمانوں کی دیکھا دیکھی دوسری اقوام میں بھی وقف کی طرف توجہ بڑھ گئی۔

B —

عام طور پر مشہور ہے کہ سب سے پہلا وقف سیدنا حضرت عمر فاروق ؓ نے فرمایا ہے، تاہم حقیقت یہ ہے کہ حضرت عثمان ؓ کی طرف سے بئر رومہ کے وقف کا واقعہ حضرت عمر ؓ کے وقف سے پہلے کا ہے؛ لیکن ایسا باضابطہ وقف جس میں وقف کی شرطیں بھی متعین کی گئی ہوں اور متولی بھی مقرر کیا گیا ہو، شاید سب سے پہلے حضرت عمر ؓ ہی نے فرمایا، حضرت عمر ؓ کو خیبر میں جو اراضی حاصل ہوئیں ان کو وقف فرمادیا اور شرائط تجویز کردیں کہ یہ جائداد نا قابل فروخت اور نا قابل ہبہ ہوگی، اس میں وارثت جاری نہیں ہوگی، مسافروں، مہمانوں، مجاہدین اسلام، فقراء و مساکین اور حضرت عمر ؓ کے رشتہ داروں پر اس کی آمدنی صرف کی جائے گی، حضرت حفصہ ؓ ام المؤمنین ان کے بعد حضرت عبد اللہ ابن عمر ؓ حین حیات اس کے متولی ہوں گے اور ان دونوں حضرات کے بعد آل فاروقی میں جو سب سے بڑا ہوگا وہ متولی ہوگا، متولی کو اس میں سے مناسب طریقے پر کھانے کی اجازت تو ہوگی، ذخیرہ کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

وقف کے احکام عام طور پر حضرت عمر ؓ کے اسی وقف نامہ پر مبنی ہیں، وقف کی بابت آیات و روایات میں کچھ زیادہ تفصیل نہیں ملتی، یہی بنیادی روایت ہے جن سے اصولی طور پر دو باتیں مستنبط کی گئی ہیں: اول یہ کہ وقف میں واقف کی شرائط کو بڑی اہمیت حاصل ہے، اگر یہ شرطیں خلاف شرع نہ ہوں اور وقف کے تحفظ و بقاء کے لئے مضر نہ ہوں، تو ان کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، دوسرے چوں کہ وقف کا مقصد ہی لوگوں کو نفع پہنچانا ہے، لہٰذا اس بات کا پورا لحاظ رکھا جائے گا کہ وقف لوگوں کے لئے نافع اور اپنے مقاصد میں کارآمد ہو اور وقف کی مصلحت اس کے بقاء اور اس کو نافع بنانے کی تدابیر کا پورا لحاظ رکھا جائے۔

وقف سے متعلق یہ سوالات نہایت اہم ہیں اور اسی پس منظر میں ان پر غور کرنے کی حاجت ہے۔

استبدال وقف کا مسئلہ

(جواب: سوال ۱)

(الف) وقف کی چیز کو بیچ کر دوسری چیز اس سے خرید کرنی یا خود موقوفہ شی کا دوسری شی سے تبادلہ کرنا فقہاء کے یہاں ''استبدال وقف'' کہلاتا ہے۔

اوقاف میں دو باتیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں، ایک وقف کرنے والے کی شرط دوسرے خود وقف کی مصلحت، فقہاء نے واقف کی شرط کو صاحبِ شریعت کی شرط کے مماثل سمجھا ہے، بشرطیکہ اس میں کوئی خلاف شرع بات نہ ہو، وقف کی مصلحت سے مراد ہے مقاصد وقف کو باقی رکھنا، ان کو تقویت پہنچانا اور ان کی نافعیت میں اضافہ کرنا، اس لئے مصالح وقف کی اہمیت اور احکام وقف کی بابت اس کے اثرات محتاج اظہار نہیں۔ وقف کی تبدیلی کا

مسئلہ بھی ان ہی دو جہتوں سے متعلق ہے۔

چنانچہ اگر خود وقف کرنے والے نے اپنے لئے یا کسی اور شخص کے لئے حق استبدال کی شرط لگا دی تھی اور وقف میں تبدیلی کا حق باقی رکھا تھا، تب تو بالاتفاق متعلق شخص کو اس کا حق حاصل ہوگا، کیوں کہ یہ ایک جائز اور معتبر شرط ہے اور استبدال کا عمل واقف کی شرائط کے دائرہ میں رہتے ہوئے کیا جا رہا ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم مصری Ã کا بیان ہے:

''وأجمعوا أنه إذا شرط الاستبدال لنفسه في أصل الوقف أن الشرط والوقف صحيحان ويملك الاستبدال.'' 1

D: ''اس بات پر اجماع ہے کہ اگر وقف کرنے والا اپنے لئے اصل وقف میں استبدال کی شرط لگا دے تو شرط اور وقف دونوں درست ہوگا اور اس کو وقف کے استبدال کا حق حاصل ہوگا۔''

اگر وقف کرنے والے نے ایسی کوئی شرط نہیں لگائی تو اس صورت میں اصولی طور پر وقف کا تبادلہ ممکن نہیں، کہ ایک تو اس سلسلے میں واقف کا منشاء مؤید نہیں، دوسرے خود رسول اللہ § نے وقف کے بارے میں جو اصول متعین فرمایا ہے وہ یہی کہ اس کی خرید وفروخت نہیں ہوگی، نہ کسی اور کو مالک بنایا جائے گا بلکہ اصل شی کو باقی رکھتے ہوئے اس کی منفعت کو مقررہ مصارف پر خرچ کیا جائے، ''أن لا يباع أصلها ولا يوهب ولا يورث'' لیکن اگر مقاصد وقف کو جاری اور باقی رکھنا اس کے استبدل ہی پر موقوف ہو تو پھر یہ صورت استبدال کی ممانعت کے دائرہ میں نہیں آتی؛ کیوں کہ جب واقف نے اپنے وقف کا ایک منشاء متعین کر دیا ہے تو گویا یہ نگران وقف کے لئے اس بات کی ہدایت ہے کہ وہ اس وقف کو ان مقاصد کے لئے مفید اور کارآمد بنائے رکھے اور وقف کی افادیت استبدال پر موقوف ہے تو گویا خود صاحب وقف کی طرف سے معنیً اور دلالۃً استبدال کی اجازت ہے، نیز منشاء نبوی بھی یہی ہے کہ اصل وقف کو باقی رکھ کر اس کے نفع کو دیرپا بنایا جائے اور اس کی حفاظت یقینی ہو سکے، اب اگر وقف کی حفاظت اور اس کی نافعیت ہی استبدال پر موقوف ہو، تو ظاہر ہے کہ استبدال وقف ہی منشاء نبوی کی تکمیل ہو سکے گی؛ لہٰذا وقف کی مصالح کی بناء پر استبدال شارع ® اور واقف کے مقصد ومنشاء کے موافق ہی ہے نہ کہ اس کے خلاف۔

یہ تو اس سلسلے میں اصولی گفتگو تھی، فقہی جزئیات بھی اسی سمت میں ہماری رہنمائی کرتی ہیں، علامہ ابن ہمام Ã نے اس سلسلے میں فقہاء کے مباحث کا تجزیہ یوں کیا ہے کہ اگر واقف کی طرف سے استبدال کی شرط رہی ہو تب تو استبدال جائز ہے ہی اگر واقف نے ایسی شرط نہ لگائی ہو تو ایک صورت یہ ہے کہ استبدال کے بغیر وقف سے نفع اٹھانا ہی ممکن نہ ہو، اس صورت میں بالاتفاق استبدال جائز ہے، ''فينبغي أن لا يختلف فيه'' صورت یہ ہے کہ وقف تو اب بھی قابل انتفاع ہے؛ لیکن استبدال کے ذریعہ اس کی نافعیت میں مزید اضافہ کیا جا سکتا

B

ہے، ابن ہمام کا خیال ہے کہ یہ صورت جائز نہیں ہوگی۔

"أنــــه أمــكــن أن يــوخــذ بثــمــنــــه مــاهــو خيــر مــنـــه مــع كــونـــه مــنــتــفــعــا بـــه فيــنبــغــى ان لايجوز." 1

تاہم علامہ حصکفی Ã نے چار صورتوں میں ایسی زمین کے استبدال کی اجازت دی ہے جو آباد کاری کے لائق ہو اور ان میں سے ایک اس صورت کو بھی شمار کیا ہے کہ ارض وقف کی منفعت تو باقی ہو، لیکن استبدال وقف کے ذریعہ اس کو زیادہ نفع خیز بنایا جاسکتا ہو، حصکفی Ã کا بیان ہے:

"لایجوز استبدال العامر إلافی الأربع"

D: "آباد زمین کا استبدال چار ہی صورتوں میں جائز ہے۔"

شامی Ã نے ان چاروں صورتوں کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"الأولـى: لـو شـرطـه الـواقف. الثـانية. إذا غـصبـه غـاصـب وأجـرى عليـه المـاء حتى صـار بـحـراً فيـضـمـن الـقيـمة. ويشتـرى الـمتـولـى بهـا أرضـابدلاً، الـثالثة: أن يجحده الـغـــاصـــب ولابيـنة: أى وأراد دفـع الـقيـمة، فـلـلـمتـولـى أخـذهـــا ليشتـــرى بهـــا بـــدلا. الـرابعة: أن يـرغـب إنسـان فيـه. بـبـدل أكثـر غـلـة وأحسـن صقعا، فيجوز على قول أبى يوسف وعليه الفتوى كمافى فتاوى قارئ الهداية." 2

D: "پہلی صورت یہ ہے کہ واقف نے اس کی شرط لگادی ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ غاصب نے وقف کی زمین غصب کرلی اور اس پر پانی بہادیا یہاں تک کہ وہ تالاب ہوجائے تو اب غاصب قیمت کا ضامن ہوگا اور متولی اس قیمت سے دوسری زمین خرید کرلے گا۔ تیسری صورت یہ ہے کہ غاصب اس زمین سے انکار کرتا ہو اور گواہان موجود نہ ہوں اور غاصب قیمت دینے کو تیار ہوجائے تو متولی اس زمین کے بدلہ قیمت لے سکتا ہے، تاکہ اس کے ذریعہ دوسری زمین خرید کر متبادل وقف قائم کرسکے۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ اگر اس وقف کے بدلہ دوسری زمین حاصل کی جائے تو اس سے زیادہ پیداوار اور نفع حاصل ہو، امام ابو یوسف Ã کے قول پر اس صورت میں استبدال جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے جیسا کہ فتاویٰ قارئ الہدایہ میں ہے۔"

پس ابن ہمام Ã کے بیان کے مطابق ایسے اوقاف کا استبدال بالاتفاق جائز ہے، فقہاء کے یہاں اس طرح کی بہت سی جزئیات موجود ہیں علامہ ابن ہمام Ã رقمطراز ہیں:

q بناية شرح هدايه: ۱/۴۶۳؛ باب الانجاس w بناية: ۱/۳۶۴

”قال هشام: سمعت محمدا يقول: الوقف إذا صار بحيث لاي
المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره وليس ذالک إلاللقاضي.“ 1

D: ”ہشام Ã کہتے ہیں: میں نے امام محمد Ã کو کہتے ہوئے سنا کہ جب وقف مساکین کے لئے ناقابل انتفاع ہوجائے تو قاضی کے لئے گنجائش ہے کہ اسے فروخت کردے اور اس کی قیمت سے دوسری جائداد خرید کردے، البتہ یہ حق صرف قاضی ہی کو ہے۔“

ابن نجیم Ã ہی نے شمس الائمہ حلوانی Ã کا نقطۂ نظر یوں نقل کیا ہے:

”سئل عن شمس الأئمة الحلواني عن اوقاف المسجد إذا تعطلت وتعذر استغلا لها هل للمتولي أن يبيعها ويشتري مكانها أخرى قال: نعم.“ 2

D: ”شمس الائمہ حلوانی سے مسجد کے اوقاف کے بارے میں دریافت کیا گیا، جب یہ اوقاف معطل ہوجائیں اور ان کو آباد کرنا دشوار ہوجائے تو کیا متولی اسے فروخت کرسکتا ہے اور اس کی جگہ دوسری جائداد خرید سکتا ہے؟ انہوں نے جواب دیا: ہاں!“

علامہ ابن ہمام Ã فرماتے ہیں:

” ...... لكن لايبيعها إلا بإذن الحاكم وينبغي للحاكم اذا رفع إليه ولا منفعة في الوقف أن يأذن في بيعها اذا رآه أنظر لأهل الوقف.“ 3

D: ”لیکن قاضی کی اجازت ہی سے فروخت کرسکتا ہے اور قاضی کے لئے مناسب ہے کہ اگر اس کے پاس یہ معاملہ آئے اور وہ دیکھے کہ وقف غیر نافع ہو چکا ہے اور مستحقین وقف کا مفاد اس کو بیچنے میں ہے تو بیچنے کی اجازت دے دے۔“

تاہم علامہ شامی Ã وغیرہ نے استبدال کی اجازت کے لئے جو شرطیں عائد کی ہیں ان کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے، ان میں سے تین شرطیں فی زمانہ بڑی اہمیت کی حامل ہیں، ایک یہ کہ اراضی وقف معمولی قیمت پر فروخت نہ کی جائیں بلکہ ان کی مناسب اور مروجہ قیمت حاصل کی جائے، ”أن لا يكون البيع بغبن فاحش“، دوسرے بیع کی اجازت دیانت دار اور ذمہ دار ادارہ کو حاصل ہوگی، اگر عام متولیوں کو استبدال کا مجاز ٹھہرایا جائے تو تحفظ کی بجائے یہ اوقاف کا ضیاع ہوگا۔ فقہاء نے اس کے لئے ”قاضی جنۃ“ کی شرط لگائی ہے اور قاضی جنۃ سے ایسا قاضی مراد لیا ہے جو علم اور عمل صالح دونوں کا حامل ہو، ”أن يكون المستبدل قاضي الجنة“، تیسرے موقوفہ اراضی اور مکانات کے بدلے، مکانات اور اراضی ہی حاصل کی جائیں، روپیہ پیسے سے تبادلہ نہ ہو یا اگر ہو تو فوراً ہی

q فتح القدير: ۱۸۵/۱ w فتح القدير: ۱۸٦/۱ e فتح القدير: ۱۵۸/۱ r تبيين الحقائق: ۷٦/۱

اس سے غیر منقولہ جائداد خرید کرلی جائے، ''أن یستبدل بعقار لا بدراھم'' وکیونکہ تجربہ ہے کہ جہاں کہیں موقوفہ اراضی کے بدلے نقد رقم ملتی ہے نقد رقم ناجائز تصرف اور تغلب میں آجاتی ہے، ''و إلی اللّٰہ المشتکی.''

فقہاء حنفیہ کے علاوہ فقہاء حنابلہ کی رائے بھی یہی ہے کہ ناقابل انتفاع اوقاف کا استبدال جائز ہے، ابن قدامہ Ãرقمطراز ہیں:

''إذا خرب الوقف ولم یرد شیئاً واشتری بثمنہ مایرد علی أھل الوقف وجعل وقفا کالأول ...... أن الوقف إذابیع فأی شیء اشتری بثمنہ مما یرد علی أھل الوقف جاز سواء کان من جنسہ أومن غیر جنسہ.'' 2

D: ''جب وقف ویران ہوجائے اور کوئی نفع نہ دے تو بیچ کر اس کی قیمت سے ایسی جائداد خریدے جو اہل وقف کو فائدہ پہنچا سکے اور پہلی ہی جائداد کی طرح اس کو وقف رکھے...... جب وقف کو فروخت کیا جائے اور اس کی قیمت سے کوئی ایسی چیز خریدی جائے جس سے اہل وقف کو فائدہ ہوسکے تو جائز ہے۔ چاہے اسی جنس کی چیز سے تبادلہ کیا ہو یا غیر جنس سے۔''

ابن ہمام Ãنے جو اس صورت میں استبدال پر فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے تو اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ اس پر تمام ہی فقہاء متفق ہیں، غالباً ابن ہمام Ã کا منشاء فقہاء حنفیہ کا اتفاق کرنا ہے۔ چنانچہ ابن قدامہ Ãنے امام مالک اور امام شافعی Ç سے مطلقاً استبدال کا ناجائز ہونا نقل کیا ہے، ''قال مالک والشافعی لا یجوز بیع شیء من ذالک'' شافع کے مسلک کی خود فقہاء شوافع کی کتب میں صراحت نہیں مل پائی، البتہ مالکیہ کی صراحتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں امام مالک Ã کے دو اقوال ہیں ایک روایت ابوالفرج Ã کی ہے:

''عن مالک إن رای الإمام. بیع ذالک لمصلحۃ جاز ویجعل ثمنہ فی مثلہ وھو مذھب أبی حنیفۃ أیضاً فعندھم بیع عقار الوقف إذا خرب ویجعل ثمنہ فی مثلہ.'' 4

D: ''امام مالک Ã سے مروی ہے کہ اگر امام مصلحت کی وجہ سے اس کے بیچنے کو مصلحت سمجھتا ہو تو ایسا کرنا جائز ہے اور اس کی قیمت اسی قسم کی چیز میں لگائی جائے گی، یہی امام ابوحنیفہ Ã کا بھی مذہب ہے۔ ان کے نزدیک بھی جب وقف کی جائداد ویران ہوجائے تو بیچ دی

q ایضاً w عالمگیری مع الخانیہ: ۱/۴۲، باب احکام النجاسۃ e المغنی: ۱/۳۸

— B

جائے گی اور اس کی قیمت اسی کے مثل میں لگائی جائے گی۔"

دوسرا قول عدم جواز کا ہے جو فقہ مالکی کے بنیادی ماخذ "المدونۃ" میں منقول ہے اور اہل علم پر مخفی نہیں کہ فقہاء مالکیہ عام طور پر امام مالک Ã کی مدونۃ کی روایت کی طرف رجحان رکھتے ہیں؛ اس لئے اس مسئلہ میں مالکیہ کا رجحان بھی عدم جواز کی طرف محسوس ہوتا ہے۔[1]

زمین کے بدلہ زمین

(ب) وقف کا استبدال خواہ اس طرح ہو کہ فروخت کر کے اس سے دوسری چیز حاصل کر لی جائے یا دوسری زمین ہی اس زمین کے بدلے لے لی جائے دونوں ہی صورتیں درست ہیں، اور دونوں کا حکم ایک ہی ہے، بلکہ یہ دوسری صورت زیادہ بہتر ہے، کیوں کہ اس میں اوقاف کے ضائع ہونے کا خطرہ کم ہے اور یہ علامہ شامی Ã کے منشاء کے عین مطابق ہے کہ اوقاف کا تبادلہ اراضی یا مکانات سے ہونا چاہئے، نہ کہ درہم و دینار سے۔

مساجد اور دوسرے اوقاف میں فرق

(ج) فقہاء نے مساجد اور دوسرے اوقاف کے درمیان کچھ فرق کئے ہیں، ان میں بعض کا تعلق وقف کے ثبوت اور اس کی تکمیل سے ہے اور بعض کا تعلق مال وقف کے حکم اور اس پر مرتب ہونے والے اثرات سے، مجموعی طور پر چار فروق کا ذکر آتا ہے۔

1 امام محمد Ã کے یہاں مشاع کا وقف مطلقاً درست نہیں، امام ابو یوسف Ã مشترک و مشاع چیز کے وقف کرنے کی اجازت دیتے ہیں؛ لیکن مساجد کی بابت امام ابو یوسف Ã بھی متفق ہیں کہ وقف مشاع درست نہیں ہے۔

2 امام ابو یوسف Ã کے یہاں وقف کے درست ہونے کے لئے متولی کے حوالہ کرنا ضروری نہیں، امام محمد Ã کے یہاں ضروری ہے، لیکن مساجد کی حد تک امام محمد Ã بھی متولی کو سپردگی ضروری خیال نہیں کرتے۔

3 امام ابو حنیفہ Ã کے یہاں وقف کی دوسری شرائط کے پائے جانے کے بعد بھی جب تک حاکم اس کے بارے میں وقف کے درست اور نافذ ہونے کا فیصلہ نہ کر دے تو وقف پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچتا، فیصلہ کے بعد ہی وقف کی ہوئی شی سے واقف کی ملکیت ختم ہوتی ہے؛ لیکن مساجد کے بارے میں امام ابو حنیفہ Ã بھی اس کے قائل ہیں کہ حاکم کے فیصلہ کئے بغیر بھی مسجد ہونے کا تحقق ہو جاتا ہے اور مسجد کی موقوفہ زمین وقف کرنے والے کی

q بدائع الصنائع: ۱/۵۱.۲۵۰ شامی نے لکھا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول پر فتویٰ ہے والثانی اوسع وبہ یفتی،

B

ملکیت سے نکل جاتی ہے۔

یہ تینوں شرطیں وقف کے ثبوت اور تکمیل سے متعلق ہیں اور علامہ شامی Ã نے اس کا اس طرح تذکرہ کیا ہے:

"إعلم ان المسجد يخالف سائر الأوقاف في عدم اشتراط التسليم الى المتولي عند محمد وفي منع الشيوع عند أبي يوسف وفي خروجه عن ملك الواقف عند الامام وان لم يحكم به حاكم" 1

D: "جاننا چاہئے کہ امام محمد Ã کے نزدیک بھی وقف مسجد کے درست ہونے میں زمین متولی کے حوالہ کرنے کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ دوسرے اوقاف میں ہے اور امام ابو یوسف Ã کے نزدیک مسجد میں وقف مشاع بھی درست ہے بر خلاف دوسرے اوقاف کے، اور امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک وقف مسجد قاضی کے فیصلہ کے بغیر بھی واقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔"

مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد

چوتھا اہم اور اساسی فرق مساجد اور دوسری موقوفہ اراضی کے درمیان یہ ہے کہ مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد بن جاتی ہے، خواہ مسجد ویران اور نا قابل استعمال ہوگئی ہو یا اس پر ظلماً قبضہ کرلیا گیا ہو، بہرصورت وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی، چنانچہ علامہ ابن نجیم Ã رقمطراز ہیں:

"في الخلاصة وفي فتاوى النسفي بيع عقار المسجد لمصلحة المسجد لايجوز وان كان بأمر القاضي و إن كان خرابا." 2

D: "خلاصہ میں فتاویٰ نسفی Ã سے نقل کیا ہے کہ مصلحتِ مسجد کے لئے بھی مسجد کی زمین کو بیچنا جائز نہیں۔ گو قاضی کے حکم سے ہو اور چاہے ویران ہو۔"

یہی رائے فقہاء شوافع کی ہے، علامہ نووی Ã کا بیان ہے:

"أما المسجد فإنه إذا انهدم وتعذرت إعادته فإنه لايباع بحال لإمكان الانتفاع به حالا بالصلوة في أرضه." 1

D: "جب مسجد منہدم ہو جائے اور اس کو دوبارہ بنانا دشوار ہو جب بھی اسے فروخت نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ اس زمین میں نماز کی ادائیگی کے ذریعہ فی الحال بھی اس سے نفع اٹھانا ممکن ہے۔"

ردالمحتار: ۵۴۱،۴۲/۱ w بدائع الصنائع: ۲۴۹/۱

— B

اس سے بھی زیادہ واضح اور صریح نووی Ã کی یہ عبارت ہے:

"و إن وقف مسجد فخرب المكان و انقطعت الصلوة فيه لم يعد إلى المالک ولم يجز التصرف فيه." 2

D: "اگر مسجد وقف کی، وہ جگہ ویران ہوگئی اور اس میں نماز کا سلسلہ ختم ہوگیا تو وہ زمین مالک کی ملکیت میں نہیں لوٹے گی اور نہ اس میں اس کا تصرف جائز ہوگا۔"

فقہ حنبلی کے ترجمان عالی مقام ابن قدامہ Ã کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے:

"إن المساجد لاتباع و إنما تنقل آلاتها." 3

D: "مساجد فروخت نہیں کی جاسکتیں، البتہ آلات مسجد کو فروخت کیا جاسکتا ہے۔"

گو فقہاء حنفیہ میں امام محمد Ã کا قول ویران مساجد کی مسجدیت ختم ہوجانے اور واقف کی ملکیت میں لوٹ جانے کا ملتا ہے لیکن اس پر فتویٰ نہیں4 ...... اسی طرح ایک روایت امام احمد Ã کی بھی منقول ہے کہ چوروں کے خوف سے مسجد کی منتقلی درست ہے، "**ويحول المسجد خوفاً من اللصوص**5"...... لیکن حنابلہ کے یہاں یہ قول مرجوح ہے اور خود اس روایت سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ امام احمد Ã مساجد میں ابدیت اور دوام کے قائل نہیں ہیں، بلکہ محض اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ چور کے اندیشے سے اشیاء مسجد منتقل کی جاسکتی ہیں کیوں کہ منتقلی زمین کی نہیں ہوتی، زمین پر موجود اسباب وسامان کی ہوتی ہے؛ اس لئے ضرور ہے کہ یہاں تحویل مسجد سے اشیاء مسجد کی تحویل مراد ہو نہ کہ خود مسجد کی۔ و الله أعلم

ناقابل استعمال اوقاف سے تعلیمی اور رفاہی اداروں کا قیام

(د) اوقاف کا مقصد مسلمانوں کے صلاح وفلاح کی عمومی خدمت نہیں بلکہ واقف کی شرط کے دائرہ میں رہتے ہوئے اور اس کے منشاء کی تکمیل کرتے ہوئے فلاحی کام کرنے کی گنجائش ہے، لہٰذا ضروری ہوگا کہ استبدال وقف کے بعد متبادل وقف کو انہی مقاصد میں استعمال کیا جائے، جن مقاصد کے لئے اسے وقف کیا گیا تھا۔ علامہ شامی Ã نے اس سلسلے میں یہ اصول بیان کیا ہے:

"وحاصله: ان المنقول عندنا ان الموقوف عليه ان خرب يصرف وقفه الى مجانسه فتصرف اوقاف المسجد الى مسجد آخر و اوقاف الحوض الى حوض آخر." 1

q مراقی الفلاح: ص ۸٦

D: ''حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک یہ بات منقول ہے کہ اگر جائداد وقف ویران ہو جائے تو اس کو اس کی ہم جنس میں صرف کیا جائے مسجد کے اوقاف دوسری مسجد میں اور حوض کے اوقاف دوسرے حوض میں۔''

لہٰذا واقف کے مقصد و منشاء کو نظر انداز کرتے ہوئے وقف کا استعمال درست نہیں، بلکہ مساجد سے متعلق اوقاف کو مساجد پر اور قبرستان کے اوقاف کو قبرستان ہی پر استعمال کرنا ضروری ہوگا، ہاں ویران مدارس اور تعلیم گاہوں کے اوقاف تعلیمی اغراض کے لئے استعمال ہوں گے۔ لیکن ان میں بھی یہ ضروری ہوگا کہ دینی درس گاہوں کے اوقاف دینی ہی تعلیم کے لئے خرچ ہوں، کیوں کہ عام طور پر جو لوگ دینی تعلیمی ادارہ پر کوئی چیز وقف کرتے ہیں، وہ اسی مقصد میں اس کے استعمال کے خواہش مند ہوتے ہیں۔

دوسرے فقہاء کا یہی نقطۂ نظر ہے، فقہاء مالکیہ میں علامہ علیش Ã مالکی کا بیان ہے:

''(شرطه) أی الواقف وجوبا (ان جاز) الشرط فيجب العمل به ولا يجوز العدل عنه إلا أن يتعذر فيصرف فی مثله كما تقدم فی القنطرة ونحوها.'' 2

D: ''وقف کی شرط اگر جائز ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہے اور اس سے عدول جائز نہیں، سوائے اس کے کہ اس پر عمل دشوار ہو تو اسی کے مثل میں خرچ کیا جائے گا جیسا کہ پل وغیرہ کے سلسلہ میں مذکور ہوا۔''

مساجد کی اراضی اور آمدنی سے تعلیمی ادارہ کا قیام

(جواب: سوال ۲)

جیسا کہ مذکور ہوا، اصولی طور پر حتی المقدور واقف کے منشاء کی رعایت ضروری ہے، اسی پس منظر میں حصکفی Ã نے لکھا ہے:

''حشيش المسجد وحصيره مع الا ستغناء عنهما وكذا الرباط والبئر إذا لم ينتفع بهما فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر والحوض إلى أقرب مسجد أو رباط أو بئر أو حوض.''

D: ''مسجد کی گھاس اور چٹائی اگر مسجد کو ان کی ضرورت نہ رہے، ایسے ہی مسافر خانہ اور کنواں، جب ان سے نفع نہ اٹھایا جائے تو مسجد، مسافر خانہ، کنواں اور حوض کا وقف قریبی مسجد یا مسافر خانہ یا کنواں یا

q مراقی الفلاح: ص ۸۲ w طحطاوی علی مراقی الفلاح: ص ۸۲

q البحر الرائق: ۲۲۲/۵ w بخاری: ۱/ ۳۸۲، ابوداؤد: ۳۹۸/۲

حوض پر صرف کیا جائے گا۔"

علامہ شامی　Ã نے اس پر اس نوٹ کا اضافہ کیا ہے:

"وظاهره أنه لايجوز صرف وقف مسجد خرب إلى حوض وعكسه وفي شرح الملتقي يصرف وقفها لأقرب مجانس لها." 1

D: "ظاہر ہے کہ ویران مسجد کا وقف حوض پر اور ویران حوض کا وقف مسجد پر خرچ کرنا جائز نہیں۔ شرح ملتقی میں ہے کہ وقف کو اس کے ہم جنس قریبی مسجد میں صرف کیا جائے گا۔"

غالباً یہی نقطۂ نظر دوسرے فقہاء کا بھی ہے، فقہ مالکی　Ã کے ترجمان علامہ دسوقی　Ã کا بیان ہے:

"منقوض الحبس من الاحجار والآجر ...... لايجوز بيعه فإذالم يمكن عودها فيما حبست فيه جاز نقلها في مثله." 2

D: "وقف کی عمارت کے ٹوٹے ہوئے پتھر، چونے کو اگر اسی میں دوبارہ استعمال کرنا ممکن ہو تو اس کی بیع جائز نہیں، اگر ممکن نہ ہو تو اسی طرح کے دوسرے وقف میں اس کو منتقل کرنا جائز ہے۔"

فقہاء شوافع میں امام نووی　Ã نے جو کچھ لکھا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ شوافع بھی یہی رجحان رکھتے ہیں:

"اما غير المنهدم فما فضل من غلة الموقوف على مصالحه يشترى به عقار ويوقف عليه." 3

D: "غیر منہدم وقف کی آمدنی اس کے مصالح پر خرچ کرنے کے بعد بچ رہے تو اس سے دوسری جائداد خریدی جائے اور اسی مقصد پر وقف کردی جائے۔"

ابن قدامہ حنبلی　Ã نے ایسی فاضل آمدنی کو اسی کے مماثل مصرف میں خرچ کرنے کے علاوہ فقراء پر بھی خرچ کرنے کی اجازت دی ہے۔

"مافضل من حصر المسجد وزيته ولم يحتج إليه جاز أن يجعل في مسجد آخر ويتصدق من ذالك على فقراء جيرانه وغيرهم." 1

D: "مسجد کی چٹائیاں اور تیل بچ رہے اور مسجد کو اس کی حاجت نہ ہو تو اسے دوسری مسجد میں استعمال کیا جا سکتا ہے اور اس سے مسجد کے پڑوس کے فقراء اور دوسرے فقراء پر بھی صدقہ کیا جا سکتا ہے۔"

q ردالمختار: ۶/۵۸۹ مع تحقیق شیخ عادل وشیخ علی، بحواله فتح القدير　　w حواله سابق: ۶/۵۸۸

یہ اجازت غالباً اس اصول پر مبنی ہے کہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہی ہوا کرتے ہیں، علامہ ابن تیمیہ Ã نے حنابلہ کے مسلک کو مزید وضاحت سے اس طرح بیان کیا ہے:

"كما يقول مثل ذالك في زيت المسجد وحصيره إذا استغنى عنها المسجد تصرف إلى مسجد آخر ويجوز صرفها عنده في فقراء الجيران واحتج على ذالك بأن عمر ابن الخطاب رضي الله تعالى عنه كان يقسم كسوة الكعبة بين المسلمين فكذالك كسوة سائر المساجد." 2

D: "مسجد کے تیل اور چٹائیوں کے بارے میں امام احمد Ã فرماتے ہیں کہ جب مسجد اس سے مستغنی ہو جائے تو اس کو دوسری مسجد میں صرف کیا جائے اور امام احمد Ã کے نزدیک پڑوس کے فقراء پر بھی اس کا صرف کرنا جائز ہے ان کا استدلال اس بات سے ہے کہ حضرت عمر غلاف کعبہ مسلمانوں کے درمیان تقسیم فرمایا کرتے تھے، تو یہی حکم تمام مساجد کا ہوگا۔"

پھر اس بات کو بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ تعلیم کسی بھی سماج کی نہایت اہم ضرورت ہے اور قوموں اور ملتوں کے تحفظ کا سب سے بڑا ہتھیار ہے؛ اس لئے فقہاء نے جس زمانہ میں اپنی کتابیں لکھیں اور نئے پیش آمدہ واقعات پر شرعی احکام کا انطباق کیا، اس وقت طاقتور یا کمزور اور اچھی یا بری مسلم حکومت موجود تھی، جس نے تعلیمی نظام قائم کر رکھا تھا، اور عام مسلمان بڑی حد تک تعلیمی اداروں کے قیام سے مستغنی تھے، اب ہندوستان جیسے ممالک میں مسلمانوں کو خود ہی اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا پڑے گا اور عام طور پر مسلمانوں کی معاشی پسماندگی ایک ایسا کھلا راز ہے جس سے دوست و دشمن سب واقف ہیں۔

پس فقہاء کے مقرر کئے ہوئے اصول اور موجودہ زمانے کی مصالح کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بات درست معلوم ہوتی ہے کہ:

(الف) مسجد پر وقف اراضی اگر کافی وسیع ہو اور بظاہر طویل عرصہ تک مسجد کی توسیع کی ضرورت پڑنے کا امکان نہ ہو، تو فاضل اراضی میں دینی درس گاہ یا مسلمانوں کے لئے مخصوص عصری تعلیمی ادارہ قائم کیا جا سکتا ہے، البتہ ادارہ سے مسجد کو کچھ کرایہ بھی دلانا چاہئے تا کہ اس زمین کا نفع مسجد کی طرف بھی لوٹے اور واقف کا منشاء بھی پورا ہو۔

(ب) مسجد کی فاضل آمدنی دوسری مساجد اور جہاں مساجد نہیں ہیں وہاں مساجد کی تعمیر پر صرف کی جانی چاہئے؛ کیوں کہ ہندوستان میں ابھی ہزارہا ہزار دیہات و قریہ جات ایسے ہیں جو مسجد کو ترس رہے ہیں اور جہاں لوگوں کے کان اب بھی اذان کی آواز سے ناآشنا ہیں، وہاں مسجدوں کی تعمیر اور ان میں بنیادی دینی تعلیم کے لئے مکاتب کا

q البحر الرائق: ۲۱۹/۵ w حوالہ سابق e فتح القدير: ۲۲۸/۶

انتظام مدارس اور عصری درس گاہوں کے قیام سے زیادہ اہم ہے۔

اوقاف کی زائد آمدنی کا مصرف

(جواب: سوال۳)

سوال (۲) کے جواب میں اوقاف کی زائد آمدنی کے مصرف کی بابت اصولی بات آچکی ہے، وہی اصول اوقاف کی زائد آمدنی کے بارے میں جاری ہوں گے یعنی اس زائد آمدنی کو ضیاع اور تغلب سے بچانے کے لئے، اس کا استعمال اولاً اسی نوع کے اوقاف میں ہو، اور اگر اس نوع کے اوقاف میں اس کا استعمال ممکن نہ ہو، تو پھر چوں کہ ہر وقف کا آخری مصرف فقراء ہیں؛ اس لئے ایسے رفاہی اور تعلیمی کاموں میں ان کا استعمال ہونا چاہئے جو غریب مسلمانوں کے لئے مخصوص ہوں۔ و اللہ اعلم

کم آمدنی کے وقف کا استبدال

(جواب: سوال۴)

کم آمدنی کے حامل وقف کو فروخت کر کے زیادہ آمدنی دینے والے متبادل وقف کے حصول کے سلسلے میں (جیسا کہ سوال (۱) کے جواب میں مذکور ہوا) مشائخ احناف کا اختلاف ہے اور علامہ شامی Ã نے اس پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، ابن ہمام Ã کا خیال ہے کہ جو وقف قابل انتفاع ہو زیادہ نفع کے لئے اس کا استبدال درست نہیں، شارح اشباہ علامہ بیری Ã نے اسی کو حق وصواب قرار دیا ہے اور اسی پر صدر الشریعۃ کا فتویٰ ہے، امام ابو یوسف Ã کے نزدیک یہ صورت درست ہے اور بعض اہل علم نے اسی پر فتویٰ دیا ہے[1]

لیکن اگر فقہاء کی عبارت میں غواصی کی جائے اور عبارتوں کی تہہ میں اتر کر ان کے مقصد و منشاء کو سمجھا جائے تو محسوس ہوگا کہ ہر دو رائے کے حاملین نے مصالح وقف کو ملحوظ رکھا ہے، جن حضرات نے زیادہ آمدنی کے لئے استبدال کی اجازت دی ہے، ان کا نقطۂ نظر تو واضح ہی ہے کہ اس صورت میں وقف کا مفاد ہے اور جن حضرات نے منع کیا ہے، انہوں نے بچشم سر اس حقیقت کا مشاہدہ کیا ہے کہ خدا نا ترس قضاۃ اور حکام نے اس کو وقف کی جائدادوں میں خرد برد اور تغلب کے لئے ایک حیلہ بنالیا ہے؛ اسی لئے ان حضرات نے ممانعت فرمائی کہ کم نفع آور سہی وقف باقی تو رہے گا، ورنہ اندیشہ یہ ہے کہ سرے سے وقف ہی کا وجود باقی نہ رہے؛ اسی لئے شامی Ã نے صدر الشریعہ Ã کا قول نقل کیا ہے:

”نحن لا نفتی به وقد شاهدنا فی الاستبدال مالا یعد ولایحصٰی فإن ظلمة

q ردالمحتار: ۵۸۶/۲ w المغنی: ۲۹/۵. ۳۶۸ e المغنی: ۳۶۸/۵ r الشرح الکبیر مع الدسوقی: ۹۱/۴

القضاة. جعلوه حيلة لابطال أوقاف المسلمين.'' 2

D: ''ہم اس کا فتویٰ نہیں دے سکتے؛ اس لئے کہ ہم نے استبدال وقف کی وجہ سے بے شمار و بے حساب نقصانات دیکھے ہیں؛ کیوں کہ ظالم قضاۃ نے اس کو مسلمانوں کے اوقاف کو ضائع کرنے کا ایک ذریعہ بنالیا ہے۔''

لہٰذا یہ مصالح پر موقوف ہے، اگر کوئی دیانت دار ادارہ اس کا ذمہ دار ہو تو ضرور اس کی گنجائش ہے؛ لیکن اگر حکومت کے وقف بورڈ کو اس کی اجازت دے دی جائے تو غالباً وہی کچھ ہوگا جس کا صدر الشریعہ Ã نے رونا رویا ہے بلکہ اس سے بڑھ کر۔ دوسرے فقہاء کا رجحان عام طور پر اس کے جائز نہ ہونے کی طرف ہے، علامہ شمس الدین دسوقی مالکی Ã رقمطراز ہیں:

''(لاعقار) حبس من دور و حوانيت وحوائط وربع فلايباع ليستبدل به غيره. 3''

D: ''وقف کے مکانات، دکانیں، باغات اور گھر دوسری جائداد سے استبدال کے لئے نہیں فروخت کئے جائیں گے۔''

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ Ã کا بیان ہے:

''إن لم تتعطل مصلحة الوقف بالكلية لكن قلت وكان غيره أنفع منه وأكثر ردا على أهل الوقف لم يجز بيعه.'' 4

D: ''اگر وقف کی منفعت بالکل ختم تو نہ ہو لیکن کم ہو جائے اور اگر دوسری جائداد حاصل کی جائے تو زیادہ نفع بخش اور اہل وقف کو زیادہ فائدہ پہنچانے والی ہو تب بھی اس کی بیع جائز نہیں ہے۔''

جن اوقاف کے مصارف ختم ہو جائیں

(جواب: سوال ۵)

جیسا کہ اس سے پہلے ذکر آ چکا ہے کہ اگر عین مسجد کے سوا کوئی وقف نا قابل استعمال ہو جائے تو اس کو اسی کے مماثل مصرف میں استعمال کیا جائے گا، ایک مسجد کی آمدنی دوسری مسجد میں، ایک مدرسہ کی آمدنی دوسرے مدرسہ میں، ایک خاندان کے فقراء کا وقف عام فقراء مسلمین میں، اور جو مصرف بالکلیہ ختم ہو جائے اس کے مماثل کوئی وقف ہی موجود نہ ہو تو پھر آخری مصرف فقراء و مساکین ہیں، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے:

''فإذا خرب المسجد وخوى عن أهله فالغلة إلى الفقراء فيجوز.'' 1

D: ''اگر مسجد ویران اور اہل مسجد سے خالی ہو جائے تو وقف کی آمدنی فقراء پر خرچ کی جائے، یہ جائز

ہے۔"

فقراء پر خرچ کرنے کی صورت یہی ہے کہ یہ آمدنی ان پر تقسیم کردی جائے اور یہ بھی ہے کہ کسی ایسے رفاہی کام کے لئے اس آمدنی کو استعمال کیا جائے جس سے استفادہ فقراء ہی کے لئے مخصوص ہو۔

کچھ عمارت کے بدلہ نئی عمارت کی تعمیر

(جواب: سوال ۶، ۷)

وقف کی مخدوش عمارت کی تعمیر نو کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ عمارت کا کچھ حصہ تعمیر کنندہ لے لے، بقیہ مقصد وقف میں استعمال ہو، کیوں کہ اس سے وقف کا تحفظ اور مقصد وقف کی تکمیل ہی مقصود ہے، فقہاء کے یہاں اس طرح کی بہت سی صراحتیں موجود ہیں کہ وقف کو کارآمد بنانے کے لئے اس کے کچھ حصے کو کرایہ پر لگانا، اس کے ملبہ کو فروخت کرنا بلکہ خود اس زمین کو فروخت کرنا درست ہے، فتاویٰ بزازیہ میں اس بات کو بڑی صراحت و وضاحت کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

"بيع عقار المسجد لمصلحة لا يجوز و ان بأمر القاضي و إن با ع بعضه لإصلاح باقيه لخراب كله جاز." 2

D: "کسی مصلحت کے پیش نظر مسجد کی جائداد کو فروخت کرنا قاضی کے حکم سے بھی جائز نہیں، ہاں اگر کچھ حصے کو فروخت کرے تا کہ باقی کی مرمت کی جاسکے؛ کیوں کہ پوری جائداد ہی برباد ہوگئی ہو تو جائز ہے۔"

نیز فقہاء حنابلہ میں علامہ ابن قدامہ Ã کا بیان ہے:

"فلم تمكن عمارته ولا عمارة بعضه إلا ببيع بعضه جاز بيع بعضه لتعمر به بقيته." 1

D: "اگر اس وقف کو آباد کرنا یا اس کے کچھ حصہ کو آباد کرنا بعض حصہ کو فروخت کئے بغیر ممکن نہ ہو تو اس کے کچھ حصہ کو فروخت کرنا جائز ہے، تا کہ اس کے ذریعہ بقیہ جائداد کو آباد کیا جاسکے۔"

یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب عمارت کے بجائے خود زمین کا کچھ حصہ تعمیر نو کے لئے فروخت کرنا پڑے، البتہ اس بات کا لحاظ ضروری ہے کہ مسجد کی تعمیر نو میں خاص اس جگہ میں سے کوئی حصہ فروخت نہ کیا جائے، جسے نماز کی

q دیکھئے: حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير: ۹۱/۴

q ردالمحتار: ۳۶۹/۳ نیز دیکھئے: فتح القدير: ۳۳/۶، ۲۳۲ w البحر الرائق: ۲۲۳/۵

ادائیگی کے لئے مخصوص کیا گیا تھا اور جو مسجد کے حکم میں داخل ہو گیا تھا۔

(جواب: سوال ۸)

یہ سوال غالباً مکرر ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بظاہر مستقبل میں بھی مسجد یا قبرستان کو وہ زمین مطلوب نہ ہو تو مدرسہ کی تعمیر کی گنجائش ہے؛ لیکن، مدرسہ پر اس کا کچھ کرایہ بھی عائد کر دیا جائے تا کہ یہ کرایہ مسجد اور قبرستان ہی کی ضروریات پر صرف ہو اور اس طرح واقف کے منشاء کی بھی تکمیل ہو اور مسلمانوں کے مصالح کی رعایت بھی۔

قبرستان نا قابل استعمال ہو جائے

(جواب: سوال ۹)

اگر قبرستان کے اطراف میں مسلمان آبادی کے ختم ہو جانے یا تدفین پر پابندی کی وجہ سے قبرستان قابل استعمال نہ رہا، یا اس پر ناجائز قبضہ کا خطرہ ہو اور عام طور پر ایسا قدیم قبرستان ہی میں ہوتا ہے۔ تو بوسیدہ ہڈیاں حتی المقدور جمع کر کے ایک جگہ دفن کر دی جائیں اور اس حصہ کو احاطہ بندی کے ذریعہ محفوظ کر دیا جائے، بقیہ حصہ فروخت کر دیا جائے اور بہتر ہے کہ جہاں مسلمانوں کو قبرستان کی ضرورت ہو وہاں اس کی قیمت سے قبرستان فراہم کیا جائے تا کہ منشاء وقف کی ممکن حد تک رعایت ہو سکے، اور اگر یہ مصرف موجود نہ ہو یا کم سے کم قریب کی مسلم آبادیوں میں اس کی حاجت نہ ہو تو فقراء پر خرچ کر دی جائے، ہشام Ã کے واسطہ سے امام محمد Ã کا قول گزر چکا ہے:

"الوقف إذا صار بحيث لاينتفع به المساكين فللقاضي أن يبيعه ويشتري بثمنه غيره." [1]

D: "وقف جب مساکین کے لئے نا قابل انتفاع ہو جائے تو قاضی کے لئے اس کو فروخت کرنا اور اس کی قیمت سے دوسری جائداد خرید کرنا جائز ہے۔"

نیز ابن نجیم Ã کا بیان ہے:

"قيم خاف من السلطان أو من وارث يغلب على أرض وقف يبيعها ويتصدق بثمنها و كذا كل قيم اذا خاف شيئاً من ذالک له أن يبيع ويتصدق بثمنها." [2]

D: "اگر ناظر وقف کو سلطان سے یا کسی وارث سے اندیشہ ہو کہ وہ وقف کی زمین پر ناجائز قبضہ کر لے گا تو اسے چاہئے کہ اسے فروخت کر کے اس کی قیمت صدقہ کر دے، ہر ناظر وقف جس کو اس کا

q شرح مهذب: ۳۶۱/۱۵ w شرح مهذب: ۳۶۰/۱۵ e المغنی: ۳۶۷/۵

خوف ہو، اس کے لئے یہی حکم ہے۔''

دیگر مکاتب فقہ کا بھی یہی رجحان معلوم ہوتا ہے، ابن قدامہ Ã لکھتے ہیں:

''واذا خرب الوقف ولم یرد شیئاً بیع واشتری بثمنہ مایرد علی اھل الوقف وجعل وقفا کالاول.'' 3

D: ''جب وقف کی جائداد ویران ہوجائے اور اس سے کوئی نفع حاصل نہ ہوتو اسے فروخت کردیا جائے، اس کی قیمت سے ایسی جائداد خریدی جائے جس سے اہل وقف کو نفع پہنچے اور اسے پہلی ہی جائداد کی طرح وقف کردیا جائے۔''

آثار قدیمہ کی مساجد

(جواب: سوال ۱۰)

شرعاً مسجد ہمیشہ کے لئے مسجد ہے، یہی رائے امام ابوحنیفہ اور قاضی ابویوسف Ç اور جمہور فقہاء کی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، حصکفی Ã رقمطراز ہیں:

''ولو خرب ماحولہ واستغنی عنہ یبقی مسجدا عندالإمام والثانی أبداً إلی قیام الساعة وبہ یفتی.'' 1

D: ''اگر مسجد کا گردو پیش ویران اور مسجد سے مستغنی ہوجائے تب بھی وہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف Ç کے نزدیک قیامت تک مسجد ہی رہے گی۔''

امام نووی Ã فرماتے ہیں۔

''أما المسجد فإنہ إذا انھدم وتعذرت اعادتہٗ فإنہ لایباع بحال لامک الانتفاع بہ حالابالصلوة فی ارضہ.'' 2

D: ''جب مسجد منہدم ہوجائے اور اس کا اعادہ دشوار ہو جب بھی اسے فروخت کرنا جائز نہیں؛ کیوں کہ ابھی بھی اس زمین پر نماز پڑھ کر مسجد سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے۔''

اس لئے ان مساجد کا حکم بھی وہی ہے، جو دوسری مساجد کا ہے، حکومت کا اس میں نماز کی ادائیگی سے روکنا ظلم اور مسلمانوں کے مذہبی حقوق میں مداخلت ہے اور بدنیتی پر مبنی ہے؛ اس لئے کہ اگر مسجد آباد رہی اور نماز کا سلسلہ جاری رہا تو زیادہ بہتر طور پر مسجد کا تحفظ ہوسکتا ہے، آباد عمارتوں کی عمر ویران عمارتوں سے زیادہ ہوتی ہے؛ اس لئے

r الفتاوی الھندیہ: ۲/۴۵۸ t المغنی: ۵/۳۶۷

مسلمانوں کا فریضہ ہے کہ وہ قانون وآئین کے دائرہ میں رہتے ہوئے حکومت سے ان مساجد کو کھولنے اور ان میں نماز کی اجازت دینے کا مطالبہ کریں۔

قبرستان کے تحفظ کے لئے دکانوں کا حصار

(جواب: سوال ۱۱)

وقف کے احکام میں وقف کے مصالح کے تحفظ کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، اس لئے بعض مواقع پر فقہاء نے واقف کی شرائط کو بھی نظر انداز کرنے کی اجازت دی ہے اگر ان شرائط کی رعایت وقف کے مفاد میں نہ ہو، مثلاً واقف نے نا اہل شخص کو متولی مقرر کر دیا اور شرط لگا دی کہ اسے معزول نہ کیا جائے، پھر بھی قاضی ایسے شخص کو تولیت سے سبکدوش کر سکتا ہے، یا شرط لگا دی کہ وقف کی عمارت ایک سال سے زیادہ عرصہ کے لئے کرایہ پر نہ دی جائے؛ لیکن کرایہ دار اس قلیل مدت کے لئے لینے میں رغبت نہ رکھتے ہوں تو عدالت اس شرط کی خلاف ورزی کر سکتی ہے۔[3]

قبرستان کے پاس اگر خود اتنے وسائل نہ ہوں کہ احاطہ بندی کا کام ہو سکے، تو اس طرح یہ پیشگی رقم لے کر دکانوں کی تعمیر اور ان ہی دکانوں کے ذریعہ حصار بندی بھی ہے اور اس سے قبرستان کو آمدنی بھی حاصل ہو سکتی ہے جس سے قبرستان کی نگرانی روشنی اور راستہ کا انتظام یا لاوارث لاشوں کی تدفین وغیرہ کا کام لیا جا سکتا ہے، پس یہ قبرستان کے مفاد میں ہے اور ایسا کرنا جائز ہے۔ فقہاء کے یہاں اس بابت بعض صراحتیں بھی موجود ہیں، صاحب بزازیہ Ã لکھتے ہیں:

"أراد القيم أن يبني في الأرض الموقوفة حوانيت ليستغلها بالاجارة ليس له ذالک، لان استغلال الأرض بالزرع إليهم إلاإذا كانت الأرض متصلة بالمصر." 1

D: "ناظر۔ موقوفہ زمین میں کچھ دکانیں تعمیر کرنا چاہے تا کہ اس کو کرایہ پر لگا کر آمدنی کی صورت پیدا ہو تو یہ جائز نہیں؛ اس لئے کہ ان حضرات کو کھیتی ہی کے ذریعہ زمین وقف کو ذریعۂ آمدنی بنانے کی گنجائش ہے، سوائے اس کے کہ زمین شہر سے متصل ہو۔"

گویا مطلقاً دکان بنانے کی ممانعت نہیں ہے، بلکہ دیہات وقریہ جات میں دکان بنانے کی ممانعت ہے کیونکہ وہاں اول تو ان کا کرایہ پر لگنا دشوار ہوتا ہے، اور اگر کرایہ دار مل جائیں تب بھی کرایہ خاطر خواہ وصول نہیں ہو سکتا؛ اس لئے وہاں زراعت زیادہ فائدہ بخش ہوتی ہے، شہر میں چونکہ کرایہ دار آسانی سے اور بہتر کرایہ کے ساتھ دستیاب ہوتے

---

q ردالمحتار: ۳۶۵/۵ w شرح منح الجليل: ۶۴/۴

ہیں اس لئے صاحب بزازیہ نے یہاں اس کی اجازت دی ہے، پس جب قبرستان کے مفاد میں ایسی دکانوں کا بنانا ہے تو یہ بھی جائز ہوگا۔

قبرستان میں مساجد کی توسیع

(جواب: سوال ۱۲)

مسجد کی توسیع بھی ایک ضرورت ہے اور مسلمانوں کی قبروں کا احترام بھی ضروری ہے؛ اس لئے نئی اور پرانی قبروں میں فرق کرنا ہوگا، ویران اور متروک قبرستان میں تو قبریں ہوتی ہی ہیں پرانی، جو قبرستان ابھی استعمال میں ہیں ان میں جدید قدیم کی رعایت کرنی ہوگی اور ایسے حصہ میں قبرستان کی توسیع درست ہوگی جہاں قدیم قبریں ہیں، علامہ عینی Ā فرماتے ہیں:

"لو أن مقبرة من مقابر المسلمين عفت فبنى فيها مسجد الم أربذالک باساً وذالک لأن المقابر وقف من اوقاف المسلمين لدفن موتاهم لايجوز لاحد ان يملكها فإذا درست واستغنى من الدفن فيها جاز صرفها إلى المسجد لأن المسجد أيضا وقف من أوقاف المسلمين لا يجوز تمليكه لاحد فمعنا هما واحد." 1

D: "مسلمانوں کے قبرستانوں میں سے کوئی قبرستان ختم ہوجائے اور لوگ اس میں مسجد بنالیں تو میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں، کیوں کہ قبرستان مسلمانوں کے اوقاف میں سے ہے تا کہ مسلمان مردے اس میں دفن کئے جاسکیں؛ اس لئے کوئی شخص اس کا مالک نہیں ہوسکتا، اب جب کہ قبرستان ختم ہوگیا اور اس میں مردوں کے تدفین کی حاجت نہیں رہی تو اس کو مسجد میں صرف کرنا درست ہے؛ اس لئے کہ مسجد بھی مسلمانوں کے اوقاف میں سے ایک وقف ہے جس کا کسی کو مالک نہیں بنایا جاسکتا، تو گویا قبرستان اور مسجد کا وقف ایک ہی نوعیت کا حامل ہے۔"

تاہم یہ شرط مسجد کی پہلی منزل کے لئے ہوگی، اگر مسجد دومنزلہ ہو اور مسجد کی موجودہ حد کے باہر قبروں سے بچتے ہوئے ستون تعمیر کئے جاسکتے ہوں اور آگے تک چھت ڈالی جاسکتی ہو تو اس طرح آگے تک چھت ڈالنا بھی درست ہوگا کیوں کہ ممانعت کی وجہ قبر پر نماز سے بچنا اور قبر کو بے حرمتی سے بچانا ہے اور یہ دونوں باتیں اس صورت میں نہیں

---

q ردالمحتار: ۵۴۹/۲ w حاشیہ الدسوقی: ۹۱/۴، نیز دیکھئے: شرح منح الجلیل: ۲۱.۲۲/۴ e شرح مھذب: ۳.۱۵
q المغنی: ۳۷۰/۵ w مجموعۃ الفتاوی: ۲۱۳/۳۱

پائی جاتیں۔

یہ حکم تو عام قبرستانوں کے لئے ہے، جو قبرستان کسی شخص یا خاندان کا خصوصی اور مملوکہ قبرستان ہو، اس میں مالکان کی اجازت بھی ضروری ہوگی!

مساجد پر ہندو اوقاف کی تولیت

(جواب: سوال ۱۳)

بنیادی طور پر فقہاء نے تولیت کے لئے اسلام کی شرط نہیں رکھی ہے، شامی Ã رقمطراز ہیں:

"ويشترط للصحة بلوغه وعقله لا حريته و إسلامه." 2

D: "تولیت کے صحیح ہونے کے لئے عاقل و بالغ ہونا شرط ہے، آزاد و مسلمان ہونا شرط نہیں۔"

لیکن یہ فقہاء کے یہاں متفق علیہ نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ اشخاص پر نہ سہی؛ لیکن اسباب واموال پر ایک طرح کی ولایت ہے اور غیر مسلم کو مسلمان پر ولایت حاصل نہیں ہوسکتی؛ اسی لئے رافعی Ã کو شامی Ã کے اس اطلاق سے اتفاق نہیں، وہ ابن نجیم Ã کے حوالہ سے لکھتے ہیں:

"ينبغي أن يخص بوقف الذمي فان تولية الذمي على المسلمين حرام لا ينبغي اتباع شرط الواقف فيها." 1

D: "مناسب ہے کہ یہ حکم ذمیوں کے اوقاف کے ساتھ مخصوص ہو؛ کیوں کہ مسلمانوں پر غیر مسلم کی تولیت حرام ہے، اور اس سلسلہ میں واقف کی شرط کی پیروی بھی مناسب نہیں۔"

ارشاد ربانی "إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر" سے بھی ایک حد تک رافعی Ã کے نقطۂ نظر کی تائید ہوتی ہے، گو "عمارۃ" سے معنوی عمارت بھی مراد ہوسکتی ہے جو نماز اور ذکر و عبادت سے عبارت ہے اور زیادہ احتمال اسی معنی کا ہے [2] کیوں کہ اگر تعمیر کے معنی مادی تعمیر کے ہوں تو پھر مساجد میں غیر مسلم مزدوروں سے کام لینا بھی نادرست قرار پائے گا۔

زیادہ درست اور قرین صواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ تولیت غیر مسلموں کی جائز تو ہے؛ لیکن مکروہ تحریمی، جائز اس لئے کہ تولیت کا اصل مقصود حفاظت و نگہداشت اور انتظام وانصرام ہے، متولی کو جو بعض تصرفات کے حق حاصل ہیں، وہ ضمنی حیثیت رکھتے ہیں اور ظاہر ہے کہ نظم و حفاظت کا کام غیر مسلموں سے بھی لیا جاسکتا ہے، پھر اس کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ فتح مکہ کے موقع سے آپ § نے عثمان بن طلحہ ؓ کے ہاتھ سے کعبہ کی کلید حاصل

q دیکھئے: ردالمحتار: ۵۸۸.۸۹/۶ w ردالمحتار: ۵۸۸.۸۹/۶ e حاشية الدسوقي: ۹۱/۴

کی اور پھر انہیں کو واپس فرما دی حالاں کہ اس وقت تک عثمان دامن اسلام میں نہیں آئے تھے، تو جب ایک غیر مسلم کلید بردار کعبہ ہوسکتا ہے تو عام مساجد کا متولی کیوں نہیں ہوسکتا ؟ ۔ البتہ یہ کراہت سے خالی نہیں ؛ کیوں کہ کسی غیر مسلم سے اس بات کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ مساجد کے حقوق کی پوری پوری رعایت کر سکے گا۔

بالخصوص ہندوستان میں مساجد کا غیر مسلم انتظامیہ کے تحت رہنا خطرات و خدشات سے خالی نہیں ؛ اس لئے مسلمانوں پر ایک اجتماعی فریضہ ہے کہ وہ ایسی مساجد کو مسلمان انتظامیہ کے تحت لانے کی سعی کریں۔

واللّٰہ تعالیٰ أعلم

%

---

۲ المغنی: ۵/۳٦۹

B —

کتابیات

تفسیر و علوم قرآن:

احکام القرآن	ابن عربی
الاساس فی التفسیر	شیخ سعید حوّی
تدبر قرآن	مولانا امین احسن اصلاحی
ترجمان القرآن	مولانا ابوالکلام آزاد
تفسیر ابن کثیر	شیخ اسماعیل بن کثیر دمشقی
تفسیر المنار	علامہ رشید رضا مصری
الجامع لاحکام القرآن	ابوعبداللہ قرطبی
جلالین	حافظ جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر سیوطی
الدرالمنثور	حافظ جلال الدین عبدلرحمٰن بن ابی بکر سیوطی
روح المعانی	شہاب الدین سیّد محمود آلوسی
صاوی علی الجلالین	شیخ احمد بن محمد صاوی
الکشاف	جاراللہ زمخشری
مفاتیح الغیب	ابوبکر احمد بن علی رازی

حدیث و شروح حدیث:

ارشاد الساری	شہاب الدین احمد بن محمد قسطلانی
اعلاء السنن	مولانا ظفر احمد عثمانی Ã
بخاری شریف	محمد بن اسماعیل بخاری Ã
الدرایۃ	احمد بن علی بن حجر عسقلانی
سبل السلام	محمد بن اسمٰعیل صنعانی
سنن ابی داؤد	سلیمان بن اشعث سجستانی

q فتاوی بزازیه علی هامش الهندیه: ۶/۲۶۴ w فتاوی بزازیه: ۶/۲۸۱

q المغنی: ۵/۳۶۸

سنن ابن ماجہ	ابوعبداللہ ابن ماجہ قزوینی
سنن ترمذی	امام ابوعیسیٰ ترمذی
سنن نسائی	حافظ احمد بن شعیب نسائی
شرح معانی الآثار	امام ابوجعفر طحاوی
طبرانی	طبرانی
عمدۃ القاری	بدرالدین ابومحمود بن احمد عینی Ã
فتح الباری	احمد بن علی بن حجر عسقلانی Ã
فیض الباری	مولانا انورشاہ کشمیری Ã
کنزالعمال	علی متقی ہندی
مرقاۃ المفاتیح	ملاعلی قاری
مسلم شریف	امام مسلم بن حجاج نیشاپوری
مسند امام شافعی	محمد بن ادریس شافعی
مصنف	ابن ابی شیبہ
نصب الرایۃ	فخرالدین عثمان زیلعی
نہایہ	ابن اثیر

اصول حدیث وفقہ:

ارشادالفحول	حافظ محمد بن علی شوکانی
اصول السرخسی	ابوبکر سرخسی
التقریروالتحبیر	محقق بن امیرالحاج
رسم المفتی	علامہ ابن عابدین شامی
معرفۃ علوم الحدیث	ابوحاکم نیساپوری
المستصفی	ابوحامد محمد بن محمد غزالی

ائمہ اربعہ کی فقہ:

بدایۃ المجتہد	ابن رشد مالکی
رحمۃ الامہ	ابوعبداللہ محمد بن عبدالرحمٰن
الفقہ الاسلامی وأدلتہ	ڈاکٹر وھبہ زحیلی

B –

کتاب الفقہ علی المذاہب	عبدالرحمٰن جزیری
کتاب الاجماع	ابن منذر
الروضۃ الندیۃ	مولانا محمد صدیق حسن

فقہ حنفی:

البحر الرائق	ابن نجیم مصری
بدائع الصنائع	ملک العلماء علاؤالدین کاسانی
بنایہ علی الہدایہ	بدرالدین محمد بن احمد عینی
تاتارخانیہ	علامہ عالم بن علاء انصاری
تبیین الحقائق	جلال الدین بن یوسف زیلعی
تقریر الرافعی	محمد رشید رافعی
جواہر الفقہ	مولانا مفتی محمد شفیع
خلاصۃ الفتاوی	امام طاہر بخاری
درمختار	علاؤالدین حصکفی
طحطاوی	علامہ ابن عابدین شامی
طحطاوی	سید احمد طحطاوی
عمدۃ الرعایہ	مولانا عبدالحئی لکھنوی
عنایہ	اکمل الدین بابرتی
فتاویٰ بزازیہ	محمد بن محمد کردری
فتاویٰ خانیہ	فخرالدین حسن قاضی خاں اوزجندی
فتح القدیر	علامہ ابن ہمام
قدوری	امام ابوالحسن قدوری
کتاب الاصل	امام ابوالحسن شیبانی
مبسوط	ابوبکر سرخسی
مجمع الانہر	شیخ محمد بن سلیمان
مجموعۃ الفتاویٰ	مولانا عبدالحئی لکھنوی
مختصر الطحاوی	مام ابوجعفر طحاوی

مراقی الفلاح	علامہ حسن شرنبلالی
منحۃ الخالق	علامہ ابن عابدین شامی
ہدایہ	برہان الدین ابوالحسن مرغینانی

فقہ مالکی:

حاشیہ الدسوقی	شیخ محمد عرفہ دسوقی
الشرح الصغیر	احمد بن محمد دردیر مالکی
الشرح الکبیر	احمد بن محمد دردیر مالکی
شرح منح الجلیل	شیخ محمد علیش
المدونۃ الکبریٰ	سحون بن سعید تنوخی
منح الجلیل	شیخ محمد علیش

فقہ شافعی:

تحفۃ المحتاج	حافظ ابن حجر مکی
شرح مہذب	شیخ ابوزکریا نووی
فتح العلام	سید محمد عبداللہ جردانی
فتح المعین	شیخ زین الدین
کتاب الافصاح	عبدالفتاح حسین مکی
کتاب الام	امام محمد بن ادریس شافعی
کتاب الایضاح	شیخ عامر بن علی شماخی
المنہاج القویم	علامہ ہیثمی

فقہ حنبلی:

الاقناع	شرف الدین موسیٰ مقدسی
الروض المربع	شیخ منصور بن یوسف بہوتی
فتاویٰ شیخ الاسلام	شیخ الاسلام ابن تیمیہ
المغنی	ابن قدامہ حنبلی

خاص موضوعات پر فقہی کتب:

اسلامی عدالت	قاضی مجاہد الاسلام (حفظہ اللہ)
تنبیہ الغافل والوسنان	
علی احکام ہلال رمضان	ابن عابدین شامی
الزکاۃ وتطبیقاتہا المعاصرۃ	ڈاکٹر عبداللہ بن محمد طیار
عشر وزکوٰۃ اور سود کے چند مسائل	سید عروج قادری
فقہ الزکاۃ	ڈاکٹر یوسف قرضاوی
کتاب الفسخ والتفریق	مولانا عبدالصمد رحمانی
کتاب الخراج	امام ابو یوسف
کتاب العشر والخراج	مولانا عبدالصمد رحمانی

لغت:

تاج العروس	محمد مرتضیٰ زبیدی
القاموس الفقہی	سعدی ابو حبیب
لسان العرب	ابن منظور افریقی
مفردات القرآن	علامہ راغب اصفہانی

متفرقات:

الاتحاف	شیخ مرتضیٰ زبیدی
حجۃ اللہ البالغہ	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی
سیرۃ النبی	سید سلیمان ندوی Ã

%

– B

9

عرضِ ناشر

الحمدللّٰہ و کفٰی و سلام علی عبادہ الذین اصطفٰی

دین اسلام ایک مکمل دین ہے، اور شریعت اسلامیہ ایک کامل شریعت ہے۔ خلاّقِ فطرت نے ہر دور میں انسانی ضروریات بھی پیدا کی ہیں اور ان کا حل بھی پیدا فرمایا۔ انسانوں کی سب سے بڑی ضرورت آخرت کی کامیابی ہے اور اس کے لئے اللہ تعالیٰ نے شریعت اتاری ہے اور ایسی کامل و اکمل شریعت اتاری ہے کہ ہر دور کے تقاضوں کو پورا کرتی ہے۔ ہر دور کے ہر مسئلہ کا حل اس میں موجود ہے۔ جسے علماء نے بوقت ضرورت امت کے سامنے پیش کیا ہے۔ زیر نظر کتاب ''جدید فقہی مسائل'' بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے جسے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی زید مجدہٗ (حیدر آباد دکن انڈیا) نے بڑی عرق ریزی اور محنت شاقہ سے مرتب فرمایا ہے۔

یہ کتاب درحقیقت بہت سے جدید مسائل کا حل ہے اس میں حضرت مصنف نے مختلف جدید مسائل پر تحقیقی مقالات مرتب کئے ہیں اور یہ نہایت قابل قدر کام ہے اور حضرات مفتیانِ کرام کے لئے مسائل کے حل میں بہت سے لوازمات مہیّا ہوگئے ہیں۔ چونکہ حضرت مصنف نے یہ خالص علمی مضامین جمع کئے ہیں اس لئے عامۃ الناس ان کو حضرات علماء کرام و مفتیان عظام سے سمجھیں اور ان سے رہنمائی حاصل کرکے اپنے پیش آمدہ جدید مسائل میں عمل پیرا ہوں۔

حضرت مصنف صاحب کی اجازت سے پاکستان میں پہلی بار جدید کمپوزنگ کے ساتھ زمزم پبلشرز اس کو پانچ جلدوں میں پیش کرتے ہیں۔

''محمد رفیق عبدالمجید''

[illegible] ۱۴۲۶ھ

Š

B –

ابتدائیہ

جدید فقہی مسائل کا دوسرا حصہ جب پہلی بار سن ۱۴۰۵ھ میں طبع ہوا تھا تو اس کا بنیادی موضوع معاشرتی مسائل ہی تھا، بعد میں اس حصہ میں کچھ دوسرے مسائل کا بھی اضافہ کر دیا گیا؛ پھر کچھ اہل علم کی رائے ہوئی کہ جدید فقہی مسائل کا تو ایک ہی حصہ رہے جس میں اختصار کے ساتھ ضروری نئے مسائل کا ذکر ہو اور دلائل کی طرف اشارہ ہو، ایسے مسائل درج نہ کیے جائیں جس میں علماء کو غور و فکر کی دعوت دی گئی ہے اور تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے، اور جن مسائل پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے، ان تحریروں کو الگ الگ عنوان کے تحت مرتب کیا جائے، تاکہ لوگ اپنے ذوق کے مطابق ان سے استفادہ کر سکیں۔

چنانچہ اب کتاب کے دوسرے حصہ کو چار الگ الگ حصوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے؛ جو عبادات، معاشرت، معاشی مسائل اور میڈیکل مسائل سے متعلق ہیں، ان میں سے ہر عنوان سے متعلق متعدد نئے مقالات بھی ان مجموعوں میں شریک اشاعت ہیں اسلام اور جدید معاشرتی مسائل میں مشروط مہر، تفویض طلاق اور نکاح کے ساتھ شرطیں، نیز ہندوستان میں نظام قضاء کے موضوع پر جو تحریریں ہیں، وہ پہلی بار اس مجموعہ میں شریک اشاعت کی جا رہی ہیں۔

جدید فقہی مسائل حصہ دوم کے طبع اول کے لیے راقم الحروف نے جو افتتاحیہ لکھا تھا، اس میں زیادہ تر معاشرتی مسائل سے متعلق مباحث ہی کو ملحوظ رکھ کر کچھ اصولی گفتگو کی گئی تھی؛ اس لیے وہ افتتاحیہ بھی اسی مجموعہ کے ساتھ شامل اشاعت ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو نافع فرمائے اور یہ عند اللہ بھی مقبول ہو اور عند الناس بھی۔

واللہ الموفق وهو المستعان

خالد سیف اللہ رحمانی

%

B

سخنہائے گفتنی

جدید فقہی مسائل میرے نزدیک تین طرح کے ہیں: ایک وہ جو اس زمانہ کی کسی خاص ایجاد اور اختراع کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں، یا موجودہ معاشی، سماجی اور سیاسی نظام اور رواج کی دین ہیں۔ ان کے حل کا طریقہ یہ ہے کہ کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کے قدیم ذخیرہ کو سامنے رکھ کر ان کے نظائر تلاش کیے جائیں اور ان کو ان جدید مسائل پر منطبق کیا جائے۔ اس کو علماء اصول نے ''تحقیق مناط'' سے تعبیر کیا ہے، اور اس کو اجتہاد کی ایسی قسم قرار دیا ہے جو ہمیشہ باقی رہے گی۔ راقم الحروف نے ''جدید فقہی مسائل'' کے پہلے حصہ میں اپنے ناقص مطالعہ اور قاصر علم وفہم کے مطابق یہی خدمت انجام دینے کی سعی کی ہے۔

دوسرے قسم کے مسائل وہ ہیں جو اپنے وقوع کے اعتبار سے نئے نہیں ہیں، لیکن عرف وعادت، سماجی واخلاقی حالات اور اسلامی تعلیمات، شریعت کے مزاج اور جدید تقاضوں کو سامنے رکھ کر ان میں مناسب، محتاط اور ضروری تغیر گوارا کیا جائے۔ اس دوسرے حصہ میں، میں نے انہی بحثوں کو چھیڑا ہے اور پوری پوری کوشش کی ہے کہ اعتدال وتوازن کا دامن ہاتھ سے چھوٹنے نہ پائے۔

اس سلسلہ کا تیسرا کام یہ ہے کہ جدید معاشی نظام نے بعض ایسے اداروں کو جنم دیا ہے جو موجودہ صنعتی اور سائنٹیفک دنیا کے لیے ایک ''ضرورت'' بن گئے ہیں؛ جن میں بینک اور انشورنس کو سرفہرست رکھا جا سکتا ہے؛ مگر بدقسمتی سے اس وقت اسکیم سازی اور معاشی نظم ونسق کی لگام ایسے لوگوں کے ہاتھ میں ہے جو مذہب اور مذہبی افکار و تصورات، نیز مذاہب کے تسلیم شدہ اخلاقی معیارات سے نہ صرف یہ کہ دور ہیں بلکہ ان سے بیزار بھی ہیں، اس لئے طبعی طور پر ان کے یہاں سے جو بھی اسکیم آتی ہے، اس میں ایسے عناصر بھی رہتے جن کو اسلام پسند نہیں کرتا، جیسے بینک میں سود اور انشورنس میں سود اور قمار۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ ایسی اسکیموں کا اسلامی متبادل پیش کیا جائے اور اس موضوع پر جن حضرات نے کچھ بھی غور کیا ہے، ان کے لیے اس کا اندازہ کرنا چنداں مشکل نہیں ہے کہ اسلام کا نظامِ معیشت جدید تقاضوں کا ساتھ دینے کا پوری طرح اہل ہے اور آسانی کے ساتھ ان محرمات سے بچا کر اسلامی حدود میں رہتے ہوئے ایسے ادارے چلائے جا سکتے ہیں؛ تاہم اس پر قلم اٹھانے کا حق ان لوگوں کو ہے جو ایک طرف کتاب وسنت اور فقہاءِ اسلام کے اجتہادات پر بھی نظر رکھتے ہیں اور دوسری طرف جدید معاشی نظام پر بھی ان کی عمیق اور گہری نظر ہو اور وہ ان

دونوں کی روح اور اصل کو پوری طرح جذب کر چکے ہوں۔ راقم الحروف اس لحاظ سے اس کا اہل بھی نہیں، اور دوسرے مختلف اردو اور عربی اہل قلم اور معاشیات کے متخصصین نے اس موضوع پر وقیع کام کر دیا ہے اور اب اس کے کامیاب، ثمر آور اور مفید عملی تجربات بھی ہو رہے ہیں، ان حالات میں اس کی کچھ زیادہ ضرورت بھی نہیں ہے۔

جدید تقاضوں کے تحت فقہ کی بعض جزئیات میں تغیر ایسی بات ہے جو اکثر اہلِ علم کو بجا طور پر توحش میں مبتلا کر دیتی ہے، اس لیے کہ اس وقت پورے عالم اسلام میں تجدد پسندوں کی ایسی جماعت گھات لگائے بیٹھی ہے جس نے اپنے فکر وعقیدہ کا کعبہ وقبلہ مغرب کو بنا رکھا ہے اور ان کا اسلام۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ۔ محض خاندانی یا پھر جغرافیائی ہے۔ ان کے نزدیک عصری تقاضوں کی رعایت کا صاف مطلب یہ ہے کہ مسلمان عیسائیوں کی طرح صرف عبادات اور کچھ مذہبی رسوم کی حد تک اسلام کو تھامے رہیں اور رہ گئی معاشرت، معیشت اور سیاست، تو اس میں کامل انشراحِ قلب اور طمانینتِ خاطر کے ساتھ مغرب کے ہاتھ پر بیعت کر لیں اور اس کے لیے اولاً فقہ کے قدیم ذخیرہ کو دریا برد کر دیں، پھر حدیث اور سنت کو خیر باد کہہ دیں، اس کے بعد قرآن، جہاں اس مقصد میں رکاوٹ ڈالتا محسوس ہو کوئی تاویل کر ڈالیں، خواہ وہ عقل ونقل سے دور کا بھی واسطہ نہ رکھتی ہو اور جہاں کوئی تاویل نہ بن پڑے وہاں عصری تقاضوں کے نام پر تغیر کو گوارا کریں اور اس تراش وخراش کے بعد غریب اسلام کی جو گت بنے اس کو ترقی پسندی، روشن خیالی، تجدد اور اصلاح وغیرہ کا دیدہ زیب اور دلفریب عنوان دے دیں۔

راقم الحروف کے نزدیک یہ ''فکر ومزاج'' صریح طور پر دین میں تحریف اور تصحیف ہے اور ایسے لوگوں کو مسلمان کہنا بھی مشکل ہے۔ دراصل شریعت کے احکام تین طرح کے ہیں: قطعی، اجتہادی اور مصلحی۔ قطعی سے مراد وہ احکام ہیں جو کتاب وسنت سے ثابت ہوں اور قرآن وحدیث اس معاملہ میں بالکل یک زبان ہو یا جس پر امت کا اجماع واتفاق ہو؛ ان میں تغیر کا کوئی سوال ہی نہیں ہے بلکہ ان میں ''تغیر'' اکثر اوقات انسان کو کفر تک پہنچا دیتا ہے۔

دوسرے احکام ''اجتہادی'' ہیں، جن میں نصوص میں بظاہر اختلاف اور تعارض محسوس ہوتا ہو، یا شریعت کی دو الگ الگ نظیریں، دو بالکل متضاد احکام کی متقاضی ہوں، جیسے مفقود الخبر کی بیوی کا مسئلہ ہے، حضرت علیؓ کی رائے ہے کہ چار سال انتظار کے بعد نکاح فسخ کر دیا جائے، حضرت عمرؓ کی رائے ہے کہ پوری زندگی انتظار کرے، پھر اسی اختلاف کی وجہ سے فقہاء کی رائیں بھی مختلف ہیں۔ ان احکام میں اگر کسی زمانے میں کسی خاص مکتب فقہ کی کسی رائے پر عمل کرنا دشوار ہو جائے اور دوسری رائے کی طرف عدول کرنا ایک ضرورت اور مجبوری بن جائے تو یہ عدول جائز ہوگا، جیسا کہ سلف صالحین کا عمل رہا ہے۔

تیسرے مصلحی احکام ہیں، جو اپنے زمانے کی مصلحت اور تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے فقہاء نے متعین کیے ہوں وران کی آراء کا مدار اپنے زمانہ کے عرف، اخلاقی وسیاسی حالات اور لوگوں کے اطوار وعادات پر ہو۔ ان مسائل

میں عرف وحالات کی تبدیلی کی صورت رائے میں بھی تبدیلی پیدا ہوجائے گی۔ علامہ شامی Ã نے اس موضوع پر ایک مستقل کتاب ''نشر العرف'' لکھی ہے اور فقہاء نے مختلف مسائل میں اس اصول پر عمل کرتے ہوئے لکھا ہے: ''لو كان أبو حنيفة لقال كذا'' کہ یہ رائے گو کہ امام ابوحنیفہ Ã کے خلاف ہے، لیکن اگر وہ زندہ ہوتے تو آج وہ بھی یہی کہتے۔

یہی دوسرے اور تیسرے قسم کے احکام ہیں جن کی بعض جزئیات پر اس کتاب میں بحث کی گئی ہے۔ یہاں اس بات کی وضاحت کر دینی نامناسب نہ ہوگی کہ حالات اور ضروریات کی بناء پر۔ نہ کہ حرص وہوس کی بنا پر۔ بعض احکام میں کسی دوسری فقہ کی طرف عدول کر جانا تقلید اور اصولِ تقلید کے منافی نہیں ہے، بلکہ سلف صالحین سے تو بعض جگہ دلائل کی قوت کی وجہ سے بھی عدول ثابت ہے۔

خود اسی کتاب میں مفقود الخبر کی بحث میں فقہاء کی یہ عبارت آئے گی کہ ضرورتاً امامِ مالک Ã کی رائے پر فتویٰ دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ''فلو أفتى به في موضع الضرورة ينبغي أن لا بأس به.''

مشہور فقیہ علامہ ابن عابدین شامی Ã لکھتے ہیں:

''فكثير من الأحكام يختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو حدوث ضرورة أو فساد أهله بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه اولاًلزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف القواعد الشرعية المبنية على التخفيف والتيسر ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن أحكام. [1]''

D: ''بہت سے احکام ہیں جو زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ بدل جاتے ہیں، اس لیے کہ اہل زمانہ کا عرف بدل جاتا ہے، نئی ضرورتیں پیدا ہوجاتی ہیں، اہل زمانہ میں فساد (اخلاق) پیدا ہوجاتا ہے۔ اب اگر حکم شرعی پہلے ہی کی طرح باقی رکھا جائے تو یہ مشقت اور لوگوں کے لیے ضرر کا باعث ہوجائے گا اور ان شرعی اصول وقواعد کے خلاف ہوجائے گا جو سہولت وآسانی اور نظامِ کائنات کو بہتر اور عمدہ طریقہ پر رکھنے کے لیے ضرر وفساد کے ازالہ پر مبنی ہیں۔''

اسی طرح متاخرین علماء میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی Ã کے یہاں مصالح اور دلائل کی بنا پر مختلف احکام میں مختلف فقہ سے استفادہ کی صورتیں کثرت سے نظر آتی ہیں؛ یہی بات حنابلہ میں حافظ ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم Ç اور شوافع میں امام غزالی Ã کے یہاں بھی ملتی ہے۔ بعض اہل علم کے یہاں اس کی صراحت ملتی ہے کہ اگر جزوی طور پر کسی ضرورت یا دلائل شرعیہ کی بناء پر۔ نہ کہ ہوس کی بناء پر۔ کسی دوسرے دبستانِ

q رسائل ابن عابدين: ١/١٢٦

فقہ کی رائے قبول کر لی جائے تو مضائقہ نہیں۔ علامہ شرنبلالی Ã لکھتے ہیں:

"فتحصل ممّا ذكرناه أنه ليس على الانسان التزام مذهب معين وأنّه يجوز له العمل بمايخالف ماعمله على مذهبه مقلدا فيه غيره مستجمعا شروطه .... الخ."

D: "جو کچھ میں نے ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آدمی پر ایک ہی متعین مذہب کی پیروی کا التزام کرنا ضروری نہیں ہے اور یہ کہ اس کے لیے مخالف مذہب پر اس خاص مسئلہ میں اس کی تقلید کرتے ہوئے (بشرطیکہ اس خاص مسئلہ میں اس مذہب کی تمام شرطوں کی رعایت کی گئی ہو) عمل کرنا جائز ہے۔"

اور صاحب "مسلم الثبوت" لکھتے ہیں:

"ثم الأشبه ان عمل بتحرى قلبه فلايرجع عنه مادام ذلک وهل يقلد غيره فی غيره؟ المختار، نعم لما علم من استفتائهم مرة واحدة وأخرى غيره"

D: "پھر زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اگر اپنے قلب کی تحری کے مطابق عمل کرے تو جب تک قلب کا رجحان اس طرف رہے اس سے رجوع نہ کرے، لیکن کیا کسی دوسرے مسئلہ میں دوسرے فقیہ کی تقلید کر سکتا ہے؟ زیادہ پسندیدہ قول ہے کہ ایسا کر سکتا ہے، اس لیے کہ (صحابہ کے عہد میں) لوگ کبھی ایک شخص سے استفتاء کرتے تھے اور کبھی دوسرے سے۔"

عصام بن یوسف Ã (متوفی ۲۱۰ھ) جن کا شمار رجالِ احناف میں ہوتا ہے، وہ رفع یدین کے مسئلہ میں شوافع کے ہم خیال تھے۔ خاتم الفقہاء حضرت مولانا عبدالحئی لکھنوی Ã (متوفی ۱۳۰۴ھ) ان کا مسلک نقل کر کے لکھتے ہیں:

"ويعلم أيضا أن الحنفی لو ترک فی مسألة مذهب امامه لقوة دليل خلاف لا يخرج عن ربقة التقليد بل هوعين التقليد فی صور ...... يخرجونه عن مقلديه. ولا عجب منهم فانهم من العوام، أما العجب ممن يتشبه بالعلماء ويمشى مشيتهم كالانعام." 1

D: "اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ کوئی حنفی اگر کسی مسئلہ میں دوسروں کی دلیل کی قوت کی وجہ سے اپنے امام کا مسلک چھوڑ دے، تو اس کی وجہ سے وہ دائرۂ تقلید سے نہیں نکلے گا، بلکہ یہ "ترک تقلید" کی صورت میں "عین تقلید" ہے۔ یہی عصام بن یوسف Ã کو دیکھو کہ رفع یدین نہ کرنے کے باب میں انہوں نے امام ابوحنیفہ Ã کا مسلک چھوڑ دیا ہے، اس کے باوجود ان کا

شمار احناف ہی میں ہوتا ہے۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے، جو ہمارے اصحاب نے نقل کیا ہے کہ امام ابو یوسف Ã نے دو قلہ پانی کے پاک ہونے کے سلسلہ میں ایک دن امام شافعی Ã کی تقلید کر لی اور ہمارے زمانے کے جاہلوں کا گلہ خدا ہی سے ہے کہ اگر کوئی شخص ایک مسئلہ میں بھی دلیل کی قوت کی بناء پر اپنے امام کی تقلید نہ کرے تو وہ اس پر طعن کرتے ہیں اور ان کو مقلدین کی فہرست ہی سے نکال دیتے ہیں اور ان پر کوئی تعجب نہیں، کہ وہ تو عوام ہیں، تعجب تو ان لوگوں پر ہے جو علماء کی سی صورت اختیار کیے ہوئے ہیں اور چوپایوں کی طرح ان کی چال کی نقل کرتے ہیں۔''

علامہ لکھنوی Ã نے ''النافع الکبیر'' میں خود اپنی بھی یہی معتدل اور متوازن روش قرار دی ہے۔ Ã۔ جن لوگوں نے حضرت مولانا سیّد انور شاہ کشمیری Ã (متوفی ۱۳۵۲ھ) کو پڑھا ہے، وہ اس کا اعتراف کریں گے کہ علماءِ دیو بند میں حضرت کشمیری Ã کا بھی یہی طریقۂ فکر ہے، انہوں نے خمر کی حقیقت، رفع یدین، آمین بالجہر، اذان میں ترجیع وغیرہ کے مسائل میں عام فقہاءِ احناف کے مقابلہ میں لچک دار اور اقرب من الحدیث رائے اختیار کی ہے۔

تاہم اس کتاب میں اصل بحث دلائل کی قوت وضعف اور اس کی معقولیت اور ترجیح سے نہیں کی گئی ہے، بلکہ صرف وہ مسائل پیش کیے گئے ہیں جو سماجی، سیاسی، معاشی یا دینی حالات ومصالح اور تغیر پذیر قدروں کے لحاظ سے توجہ کے محتاج ہیں۔ اب اس مجموعہ مضامین میں صرف سماجی مسائل شریک اشاعت ہیں، دوسرے موضوعات سے متعلق تحریریں الگ الگ مجموعوں میں شامل کردیئے گئے ہیں۔ یوں میں نے اس بات کی بھی کوشش کی ہے کہ ان مسائل پر مختلف فقہاء اور اہل رائے کے دلائل بھی پیش کردیئے جائیں اور ان کی استدلالی حیثیت بھی واضح ہوجائے، لیکن اس کا مقصد کوئی ''محاکمہ'' نہیں ہے، کہ یہ ہم لوگوں کے مقام سے بہت اونچی چیز ہے، بلکہ یہ ثابت کرنا ہے کہ زیر بحث مسئلہ علمی اور فقہی حیثیت سے قطعی نہیں ہے، ''مجتہد فیہ'' یا ''مصلحی'' ہے اور وقتی حالات وضرورت کے تحت جو رائے اختیار کرنے کی تجویز پیش کی گئی ہے اس پر وقیع دلائل بھی موجود ہیں اور استدلالی اعتبار سے بھی ان کو معقولیت حاصل ہے اور وہ کتاب وسنت اور شریعت کی روح اور مزاج سے مغایرت نہیں رکھتے۔

اس کتاب کا اہم ترین حصہ وہ وجوہ واسباب ہیں جو زوجین میں تفریق کا باعث بنتے ہیں۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی Ã (۱۳۶۲ھ) ''الحیلة الناجزہ'' میں اور حضرت مولانا عبدالصمد رحمانی Ã (۱۳۹۳ھ) ''کتاب الفسخ والتفریق'' میں سے اکثر مسائل کو پیش کرچکے ہیں، لیکن ان کتابوں میں ایک تو دلائل تفصیل سے ذکر نہیں کیے گئے تھے، دوسرے اکثر مقامات پر معاصر مالکی علماء کے فتاویٰ کو مدار بنایا گیا تھا؛

q الفوائد البھیة فی التراجم الحنفیة ۴۸۔۴۹ ط مکتبہ مصطفائی

اس لیے میں نے اس کتاب میں دلائل اور فقہ مالکی کی مستند کتب کے حوالے بھی جمع کر دیئے ہیں، اور فقہ مالکی کی جزوی تفصیلات کو مزید منقح کرنے کی کوشش کی ہے، نیز قضاء و فصل خصومات کے اپنے تجربات کی روشنی میں دلائل کو سامنے رکھ کر ان میں بعض مزید تغیر کی تجویز بھی پیش کی ہے۔ اس طرح چند ہی ایسے مسائل رہ گئے ہیں جن کو ایک حد تک ''نیا'' کہہ سکتے ہیں اور اس کا اظہار بے محل نہ ہوگا کہ اس پر قلم اٹھانے کا محرک کوئی فکری آوارگی نہیں ہے، بلکہ قضاء کے کام سے وابستہ رہنے کی وجہ سے عملی تجربات اس کے اصل محرک ہیں۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ ان مسائل پر جذباتی ہوئے بغیر۔ سنجیدگی کیساتھ مثبت انداز میں غور کیا جائے، افراط و تفریط سے بچتے ہوئے اعتدال کی راہ اختیار کی جائے اور ایسے مسائل پر غور کرتے ہوئے ان لوگوں میں جو محض اپنی تجدد پسندی میں پورے دین کا بخیہ ادھیڑنے میں مصروف ہیں اور اُن لوگوں میں جو دین کے معاملہ میں مخلص ہیں اور دین کے حدود اربعہ میں رہتے ہوئے کوئی بات کہتے ہیں، فرق ملحوظ رکھا جائے۔

اس کتاب کا تخیل ایک عرصہ سے میرے ذہن میں تھا، ایک بار اس پر خاصا مواد جمع کر کے سپردِ قلم بھی کیا گیا، مگر وہ کسی طرح ضائع ہو گیا، دوبارہ کچھ تو تدریس و قضاء کی ذمہ داریوں کی وجہ سے عدیم الفرصتی اور کچھ موضوع کی نزاکت اور اس معاملہ میں اہل علم کے احساس کی ذکاوت کی وجہ سے اس کی نوبت نہ آسکی، حالانکہ اس درمیان کتاب کے پہلے دو ایڈیشن نکل کر ختم ہو گئے، آخر گزشتہ شعبان میں طے کیا کہ اس رمضان المبارک میں یہ کام بھی کر گزرنا ہے۔ یکم رمضان المبارک ۱۴۰۵ھ کو میں نے اس کا آغاز کیا اور ۱۰۔ تک اللہ کی مدد و توفیق سے اس کی تکمیل ہو گئی اور قریب قریب پوری تحریر نمازِ تراویح اور سحر کے درمیان لکھی گئی۔ اس درمیان میں دعا بھی کرتا رہا کہ اللہ تعالیٰ قلم کو خطاء وزلت سے بچائے اور حق پر قائم رکھے۔

''ربنا لاتزغ قلوبنابعد اذ هديتنا.''

بحمد اللّٰہ راقم الحروف کے قلم سے ایک درجن سے زیادہ کتابیں نکل چکی ہیں، جن میں بعض مطبوعہ اور بعض غیر مطبوعہ ہیں، اور ان میں سے اکثر کا فقہ جیسا خشک موضوع ہے، لیکن زیر نظر کتاب میں، میں نے جس قدر احتیاط پیش نظر رکھی ہے اور افتادِ طبع کے خلاف بار بار پڑھا اور ترمیم کیا، شاید کسی اور تحریر میں کیا ہو۔ خدا کرے میری یہ سعی رائیگاں نہ جائے اور اہل علم، اربابِ افتاء، قضاۃ اور قانون داں حضرات کو اس سے کچھ فائدہ پہنچے۔

تاہم میرا خیال ہے کہ جو لوگ میری اس کتاب کا مطالعہ کریں، وہ میری ایک اور تحریر ''جدید مسائل کے حل کے لیے اصول اور طریق کار'' ضرور پڑھیں۔ اب اس رسالہ کا خلاصہ ''جدید فقہی مسائل'' کے تازہ ایڈیشن (مطبوعہ: مکتبہ نعیمیہ دیوبند) کے شروع میں شریک اشاعت ہے؛ جس میں میں نے اسلامی قانون کے تغیر پذیر اور غیر تغیر پذیر حصے، شریعت میں مطلوب مصالح اور ان کے درجات اور عصری تقاضوں کی رعایت کے باب میں اسلام کے اصول

قانون اور کلیات نیز سلف صالحین کے طریق کار اور موجودہ زمانے میں شورائی اجتہاد اور قرونِ اولیٰ میں اس کے نظائر پیش کیے ہیں اور جو دراصل جدید فقہی مسائل ہی کے ''مقدمہ'' کے بطور لکھا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم ٔ جیسے کریم بن کریم بن کریم بن کریم سے کہلایا ہے: ﴿وَمَآ اُبَرِّئُ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ﴾ مجھ جیسے کم علم، قاصر الفہم اور غریق عصیان کا کیا شمار ہے؟ اس لیے اس تحریر میں جو کچھ غلطیاں ہوئی ہوں، ان کے لیے خداوندِ قدوس کی بارگاہ میں عفو و درگذر کا ملتجی ہوں اور اہل علم سے مخلصانہ و دردمندانہ نصح و مشورہ کا، اور دعا گو ہوں کہ اس میں جو باتیں حق ہوں وہ قارئین کے دل و دماغ میں اُتر جائیں اور جو باتیں غلط ہوں ان پر خدا کی توفیق سے خود راقم سطور کو تنبہ کی توفیق میسر آئے۔

وله الحمد أوّلاو آخرا، وبه التوفيق، وهو المستعان، وعليه التكلان رَبَّنَا لا تُؤاخِذْنَا اِنْ نَسِيْنَا اَوْ اَخْطَأْنَا، رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهٗ عَلى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا، رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَالاَ طَاقَةَ لَنَا بِهٖ. آمين يارّبّ العالمين.

خالد سیف اللہ رحمانی

۱۶/رمضان المبارک ۱۴۰۵ھ
بروزِ جمعرات (قبیل نمازِ فجر)
بارکس، حیدرآباد

اشتراط فی النکاح

''ہندوستان کے سماجی حالات میں ازدواجی الجھنوں کے حل کے لئے اسلامک فقہ اکیڈمی نے نکاح میں لگائی جانے والی شرائط اور مشروط مہر کے مسائل کو اٹھایا تھا اور آٹھویں فقہی سمینار منعقدہ ۲۔تا ۲۴۔ اکتوبر ۱۹۹۵ء مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کا یہ نہایت اہم موضوع تھا۔ جس پر طویل اور فکر انگیز مناقشہ بھی ہوا۔ اسی سمینار کے لئے یہ مقالہ لکھا گیا۔''

سوالنامہ

نکاح مرد اور عورت کے درمیان انجام پانے والا قابل احترام عقد ہے، جس سے عائلی زندگی کا آغاز ہوتا ہے۔ نکاح کے ذریعہ دو اجنبی مرد و عورت ایک ساتھ مودّت و محبت اور اعتماد کی فضا میں زندگی گذارنے کا فیصلہ کرتے ہیں۔ اسلام رشتۂ نکاح کو پائیدار اور مستحکم دیکھنا چاہتا ہے؛ اسی لیے اس نے نکاح کے ساتھ ایسی شرطیں عائد کی ہیں جن کے نتیجہ میں رشتۂ نکاح دائمی رفاقت کی شکل اختیار کرلے اور میاں بیوی کے عائلی حقوق کا پورا پورا تحفظ ہو سکے۔

نکاح کے نتیجہ میں میاں بیوی دونوں پر کچھ ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں اور دونوں کو کچھ حقوق حاصل ہوتے ہیں۔ ان حقوق و فرائض کو شریعت نے کلیۃً فریقین کی رضامندی پر نہیں چھوڑا ہے کہ وہ دونوں عقد نکاح کرتے وقت اپنے حقوق و فرائض جس طرح چاہیں طے کرلیں، بلکہ مقاصد نکاح کو ملحوظ رکھتے ہوئے اور دونوں کی فطرت و صلاحیت کو مد نظر رکھ کر دونوں کے کچھ حقوق و فرائض اللہ تعالیٰ نے خود متعین فرمادیئے، جن میں فریقین باہمی رضامندی سے بھی ردوبدل نہیں کر سکتے۔ اسلامی شریعت کی طرف سے میاں بیوی کے بعض بنیادی حقوق و فرائض کی تعیین اس لیے کردی گئی ہے، تاکہ مضبوط فریق کمزور فریق کا استحصال نہ کر سکے اور فریق ثانی کی کمزوری اور مجبوری دیکھ کر نکاح کے وقت اپنی من پسند شرطیں عائد کر کے اپنے فرائض سے گریز کی راہ نہ اپنائے۔ اس پس منظر میں ہمارے فقہاء نے کتاب و سنت کی روشنی میں شرائط نکاح پر بحث کی ہے۔

عقد نکاح کے ساتھ عائد کردہ شرطوں کو ہم تین قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں:

1 ایسی شرائط جن کے ذریعہ کسی فریق پر کوئی نئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، بلکہ خود عقد نکاح سے جو ذمہ داری کسی فریق پر عائد ہوتی ہو، اسی کو شرط کی صورت میں عقد نکاح کے وقت ذکر کر دیا گیا ہو مثلاً بیوی کا یہ شرط لگانا کہ اس کا نفقہ

شوہر کے ذمہ ہوگا۔

2 نکاح کے وقت کسی فریق کا ایسی کوئی شرط لگانا جس کا مقصد نکاح سے پیدا ہونے والی کسی ذمہ داری سے گریز ہو مثلاً شوہر کا نکاح کے وقت یہ شرط لگانا کہ بیوی کا نان ونفقہ اس کے ذمہ نہیں ہوگا۔

3 نکاح کے وقت کسی فریق کا کوئی ایسی شرط عائد کرنا جو (۱) اور (۲) میں سے کسی کے دائرہ میں نہیں آتی ہے، اس کے نتیجے میں کسی فریق کو ایسا حق حاصل ہوتا ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں حاصل نہیں ہوتا اور دوسرے فریق پر ایسی پابندی یا ذمہ داری عائد ہوتی ہے جو غیر مشروط نکاح کی صورت میں عائد نہ ہوتی۔ مثلاً عورت کا یہ شرط لگانا کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کرے گا یا بیوی کو اس کے آبائی وطن ہی میں رکھے گا، وہاں سے نکال کر کسی اور جگہ نہیں لے جائے گا۔

اوپر ذکر کردہ تینوں قسم کی شرائط کے بارے میں شریعت کا حکم مع دلائل مطلوب ہے۔

(الف): دوسری قسم کی شرط لگانا شرعاً کیا حکم رکھتا ہے؟ ایسی شرط لگانے سے عقد نکاح پر کیا اثر مرتب ہوتا ہے؟ نکاح ہوتا ہے یا نہیں؟ اگر منعقد ہوتا ہے تو کیا اس شرط کی پابندی متعلقہ فریق کے لیے ضروری ہے؟

(ب): تیسری قسم کی شرائط کا کیا حکم ہے؟ یہ شرطیں لازم الایفاء ہیں یا نہیں؟ ان سے عقد نکاح کی صحت پر کوئی اثر پڑتا ہے یا نہیں؟

(ج): نکاح کے وقت اگر عورت یہ شرط لگائے کہ اسے اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا یا فلاں فلاں شکلوں میں طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا، اگر اس شرط کو تسلیم کرتا ہے، تو اس شرط کی شرعاً کیا حیثیت ہے؟ کیا اس کی وجہ سے عورت کو طلاق دینے کا اختیار شوہر کو باقی رہتا ہے یا نہیں؟

نکاح میں شرط کی تین صورتیں ہیں

1 عقد نکاح سے پہلے شرائط طے ہوجائیں اور اس کی تحریر پر طرفین کا دستخط ہوجائے۔

2 عقد نکاح میں ہی ان شرائط کا ذکر کیا جائے، ایجاب مشروط ہو یا ایجاب مطلق ہو اور قبول مشروط ہو۔

3 عقد نکاح کے بعد مابین طرفین کوئی شرائط نامہ تحریر کیا جائے۔

ہر سہ صورتوں کے کیا احکام ہوں گے اور شرعاً ان پر کیا پابندیاں ہوں گی؟ اس تفویض واختیار کے ساتھ مزید احتیاط کے لیے کیا قیدیں بڑھائی جاسکتی ہیں جو کہ جانبین کے لیے مفید ہوں اور بے جا استعمال کا سدِ باب کریں۔

مسئلہ کا ایک پہلو اور اہم ہے کہ شریعت نے طلاق کا اختیار شوہر کے ہاتھ میں رکھا ہے، تفویض کے نتیجہ میں یہ اختیار عورت کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، کیا اس سے مصالح شرع کے ضائع ہونے کا اندیشہ تو نہیں؟ تو کیا مصالح کی

حفاظت کے لیے اس تفویض کے ساتھ مزید احتیاط کے لیے کچھ قیدیں بڑھائی جاسکتی ہیں؟ جو کہ مفید مقصد ہوں اور بے جا تصور کا سد باب کریں۔

طلاق ایک ناپسندیدہ چیز ہے اور ساتھ ہی بعض ناگریز حالات میں ایک ضرورت بھی، لیکن اس کے غلط اور بے جا استعمال سے بڑی خرابیاں پیدا ہو رہی ہیں، جن سے مرد و عورت اور خاندان سب متاثر ہوتے ہیں؛ لہٰذا طلاق کے غلط استعمال کو روکنے کے لیے اگر عقد نکاح کے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو عورت کا مہر بیس ہزار اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو عورت کا مہر دس ہزار ہے، تو کیا اس طرح مہر طے کرنا جائز اور معتبر ہوگا اور دونوں شکلوں میں مہر مسمّٰی لازم ہوگا؟ اس طرح مہر طے کرنے کا مقصد یہ ہے کہ شوہر مہر کی خطیر رقم سے بچنے کے لیے ایک مجلس میں تین طلاق دینے کا غیر مشروع اقدام نہ کرے۔ اس سوال کو حل کرنے میں فقہ کے اس مشہور مسئلہ سے مدد لی جاسکتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر نکاح کے وقت اس طرح مہر طے ہو کہ شوہر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر نہیں لے گیا تو مہر ایک ہزار ہوگا اور اگر بیوی کو اس کے آبائی وطن سے باہر لے گیا تو اس کا مہر دو ہزار ہوگا۔ اس مسئلہ میں صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں درست قرار پاتی ہیں اور ہر دو صورت میں متعین کردہ مہر (مہر مسمّٰی) لازم ہوتا ہے اور امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک جس مہر کا پہلے ذکر کیا گیا ہے اس کا تسمیہ صحیح قرار پاتا ہے اور پہلی شرط پائی جانے کی صورت میں متعین کردہ مہر (مہر مسمّٰی) لازم ہوتا ہے اور دوسری صورت میں ذکر کردہ مہر کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ دوسری شرط پائے جانے کی صورت میں مہر مثل لازم ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ مہر مسمّٰی سے متجاوز نہ ہو۔ تعیین مہر کے اس طرح کے چند دوسرے مسائل بھی فقہ میں پائے جاتے ہیں، ان میں چند کا حوالہ سوالنامہ کے ساتھ ہم رشتہ ہے۔ کیا فقہ میں مذکورہ ان مسائل کے پیش نظر تسمیہ مہر کی وہ صورت درست نہیں قرار دی جاسکتی اور کیا طلاق کے واقعات کو روکنے کے لیے اس مسئلہ میں صاحبین کے قول کو فتویٰ کے لیے اختیار کیا جاسکتا ہے؟

E Q 2: اگر نکاح کرتے وقت اس طرح مہر طے کیا جائے کہ اگر شوہر نے اس منکوحہ کے عقد نکاح میں ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کیا تو اس کا مہر پندرہ ہزار ہوگا ورنہ تیس ہزار۔ تو ایسی صورت میں شریعت کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر اور لازم العمل ہوں گی یا نہیں؟

E Q 3: آج کل عورتوں میں بھی ہر طرح کی اعلیٰ تعلیم کا رواج ہوتا جا رہا ہے اور تعلیم کے بعد بہت سی عورتیں مختلف ملازمتوں سے وابستہ ہو جاتی ہیں، یا وابستہ ہونے کی جدوجہد میں لگی ہوتی ہیں، ایسی عورتیں اگر نکاح کے وقت اپنے ہونے والے شوہر سے یہ شرط لگاتی ہیں کہ شوہر انہیں ملازمت کرنے سے نہیں روکے گا اور اس شرط کو ہونے والا شوہر عقد نکاح کے وقت قبول کرتا ہے، تو اس شرط کی شرعاً کیا حیثیت ہوگی؟ شوہر کے لیے اس شرط کی پابندی ضروری ہوگی یا نہیں اور اگر شوہر اس شرط کو قبول کرنے کے باوجود عورت کو سلسلۂ ملازمت ختم کرنے کا حکم دیتا

ہے یا نئی ملازمت کرنے سے روکتا ہے، تو عورت کے لیے شوہر کے اس حکم کی تعمیل ضروری ہوگی یا نہیں؟

جواب

یہ مذہبی خوش اعتقادی نہیں بلکہ ایک روشن حقیقت اور زندہ و پائندہ واقعہ ہے کہ اسلام کا قانون ازدواج جس درجہ معتدل، متوازن، فطرتِ انسانی سے ہم آہنگ اور سماجی مصالح کی کسوٹی پر کامل و مکمل ہے، وہ بجائے خود اسلام کا معجزہ اور اس کی حقانیت کی روشن دلیل ہے اور اس بات کا ثبوت ہے کہ اس کا سرچشمہ مخلوق کا ناقص و ناتمام علم نہیں، بلکہ یہ خالق کائنات اور رب العالمین کا عطا فرمودہ ہے، جو انسانیت کی ضروریات اور مصالح سے خود ان سے زیادہ واقف و آگاہ اور علیم وخبیر ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مشرق و مغرب کا نہ کوئی مذہب اور مذہبی گروہ ہے اور نہ انسانوں کا بطور خاص وضع کیا ہوا قانون، جس نے اسلام کے نظامِ معاشرت سے استفادہ نہ کیا ہو اور اس خرمن کی خوشہ چینی سے بے نیاز ہو۔ ایک سماجی ضرورت کے طور پر بہ درجہ مجبوری طلاق کی گنجائش، نظام میراث، عورت کے لیے جائداد میں مالکانہ حقوق کا تصور، مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے لیے دوسرے نکاح کی اجازت اور اس طرح کے بہت سے احکام ہیں جن کو آج تمام ہی وضعی قوانین نے تسلیم کیا ہے۔ یہ اسلام ہی کے دیئے ہوئے معاشرتی نظام کی دین ہے۔

مگر افسوس ہے کہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں احکامِ شریعت سے ناواقفیت و ناآگہی، دوسری اقوام کی بعض ایسی روایات ورواجات سے تاثر جو سراسر اسلامی تعلیمات اور انصاف کے عمومی تقاضوں کے خلاف ہے اور شریعت کی جانب سے دیئے گئے بعض حقوق کا غلط استعمال اور خدا ناترسی کے نتیجہ میں ان لوگوں کو شریعت اسلامی کے خلاف منہ کھولنے کا موقع مل رہا ہے جن کو مسلمانوں کا مذہبی اور تہذیبی تشخص کسی طور پر گوارہ نہیں، اور علماء کے لیے بھی یہ بات لمحہ فکر یہ ہوگئی ہے کہ وہ حدودِ شریعت میں رہتے ہوئے ایسی تدبیریں اختیار کریں کہ قانون کے غلط استعمال کا سد باب ہو سکے؛ نکاح کے ساتھ بعض شرطوں کو ہم رشتہ کرنے کے مسئلہ پر بھی اس پس منظر میں غور کرنا چاہیے۔

جواب سوال نمبر(۱):

نکاح میں لگائی جانے والی شرطیں بنیادی طور پر تین طرح کی ہیں:

پہلی قسم:

ایسی شرطیں جو انہی حقوق وفرائض کو مؤکد کرتی ہوں جن کو شریعت نے نکاح کی وجہ سے لازمی طور پر واجب قرار دیا ہے۔ جیسے شوہر کا بیوی کو نفقہ ادا کرنا، اس کے ساتھ احکام شریعت کے مطابق بھلے طور پر زندگی بسر کرنا، بیوی کا

معروف میں شوہر کی نافرمانی نہ کرنا، شوہر کی اجازت کے بغیر گھر سے نہ جانا وغیرہ۔

ایسی شرطیں بالاتفاق معتبر ہیں اور فریقین پر ان کا ایفاء واجب ہے، کیوں کہ یہ بجائے خود نکاح کے مقاصد میں سے ہیں اور شریعت نے ان کو واجب قرار دیا ہے۔ نکاح کے وقت شرط کے طور پر ان کا تذکرہ محض احکامِ شریعت پر عمل اور اپنے فرائض و واجبات کی ادائیگی کے عہد کی تجدید و توثیق ہے۔[1]

دوسری قسم:

ایسی شرطیں جو نکاح سے متعلق شریعت کے وجوبی احکام سے متصادم ہوں، حافظ ابن رشد Ã کے الفاظ میں جو نکاح صحیح ہونے کی شرطوں میں سے کسی شرط کو ساقط کر دیتی ہوں یا نکاح کے واجب احکام میں سے کسی حکم میں تغیر و تبدیلی کو مستلزم ہوں۔[2]

جیسے یہ شرط کہ بیوی کا مہر نہیں ہوگا یا یہ کہ شوہر کے ذمہ اس کا نفقہ نہیں ہوگا، یا عورت کی طرف سے شرط کہ شوہر اس سے مقاربت نہ کرے گا یا یہ کہ اس کو سوکن کے حصہ میں سے بھی زائد حصہ دے گا۔ من جملہ انہیں شرائط کے یہ ہے کہ شوہر، عورت اور اس کے اہل خاندان سے کوئی مالی مطالبہ کرے۔[3] ایسی شرطیں بالاتفاق نامعتبر ہیں۔ امام بخاری Ã نے ایسی شرطوں کی ممانعت پر مستقل عنوان قائم فرمایا ہے:

''باب الشروط التی لا تحل فی النکاح''

D: ''ان شرطوں کا بیان جو نکاح میں حلال نہیں ہیں۔'' [4]

پھر اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ کا قول پیش کیا ہے کہ: ''کوئی خاتون اپنی دینی بہن یعنی سوکن کو طلاق دینے کی شرط نہ لگائے۔'' اس کے بعد حضرت ابو ہریرہ ؓ کی روایت ذکر کی ہے کہ آپ § نے فرمایا کہ کسی عورت کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنی سوکن کی طلاق کا مطالبہ کرے، تاکہ اس کے حصہ کی بھی حقدار ہو جائے، کیوں کہ جو اور جتنا اس کے لیے مقدر ہے وہ تو اسے مل کر ہی رہے گا۔[5]

اگر اس طرح کی شرطیں لگا ہی دی جائیں تو نکاح پر بالاتفاق ان کا کوئی اثر نہیں ہوگا، نکاح منعقد ہو جائے گا اور شرطیں لغو و بے اثر ہوں گی۔[1]

تیسری قسم:

ایسی شرطیں ہیں جن سے عورت کو نفع پہنچتا ہو اور شریعت نے نہ ان کو واجب قرار دیا ہو اور نہ ان سے منع کیا ہو؛

q فتح الباری w بدایة المجتھد: ۵۹/۲ e المغنی: ۷۲/۷ r بخاری مع الفتح: ۲۱/۹ t حوالہ سابق

گویا ان شرطوں کو مان کر مرد اپنے بعض ایسے حقوق سے دستبردار ہوجاتا ہے جن سے دستبردار ہونے کا اس کو اختیار ہے۔

مثلاً: عورت کا یہ شرط لگانا کہ وہ اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، یا یہ کہ اس کے میکہ میں رکھے گا، یا یہ کہ اس کو اس کے شہر سے باہر نہیں لے جائے گا وغیرہ۔[2]

ایسی شرطوں کے ساتھ نکاح کیا جائے تو نکاح منعقد ہوجائے گا، اس پر اتفاق ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ شرطیں معتبر ہوں گی اور ان کی تکمیل واجب ہوگی یا نہیں؟ اور سلف صالحین اور ائمہ مجتہدین میں مثبتین اور منکرین کی قابل لحاظ تعداد ہے۔

منکرین اور ان کے دلائل

جو لوگ ایسی شرطوں کو بھی نامعتبر خیال کرتے ہیں، ان میں صحابہ میں حضرت علی ؓ کا نام نامی ہے۔[3] نیز یہی رائے سعید بن المسیب، حسن بصری، طاؤس[4] ابراہیم نخعی، ابن شہاب زہری، عطاء، ایاس بن معاویہ اور ہشام بن ہبیر[5] ابن سیرین اور سفیان ثوری[6] È کی ہے ائمہ اربعہ میں امام ابوحنیفہ، امام مالک[7] اور امام شافعی[8] È کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے، فقہاء مالکیہ ایسی شرطوں کو مکروہ قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مرد کے لیے ان کا ایفاء کرنا واجب تو نہیں ہے لیکن مستحب ہے[9] ان حضرات کے دلائل حسب ذیل ہیں:

1 آپ § نے فرمایا:

"کلّ شرط لیس فی کتاب اللّٰہ فھو باطل."

D: "جو شرط کتاب اللہ میں نہیں ہے وہ باطل ہے۔" o

اور ظاہر ہے کہ نکاح کے ساتھ اس قسم کی شرطیں کتاب اللہ میں مذکور نہیں ہیں۔

2 ارشادِ نبوی ہے:

"المسلمون علی شروطھم الاّ شرطا أحل حراماأ وحرّم حلالا"

D: "یعنی مسلمانوں کے حقوق وواجبات طے شدہ شرطوں کے مطابق ہوں گے۔ سوائے ایسی شرط

---

q فانّھا لا تفسد النکاح بالاتفاق. بدایۃ المجتھد: ۵۹/۲. فتح الباری: ۸۱۲/۹ w المغنی: ۷/۱۷

e ان سبھوں سے ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے مصنف ابن ابی شیبہ: ۲۰۰/۴

r مصنف: ۲۰۰/۴ من قال لیس لھا شرط الخ t مصنف عبدالرزاق: ۲۳۰/۲

y شرح السنۃ للبغوی: ۵۵/۹ u بدایۃ المجتھد: ۵۹/۲ i شرح مھذب: ۲۵۰/۱۶

o حاشیۃ الصاوی علی الشرح الصغیر: ۳۸۵/۲ p بخاری: ۳۷۷/۱ کتاب الشروط

کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام کرتی ہو۔''

شوہر کے لیے جب شریعت نے دوسرے نکاح کی اور جہاں رہے وہاں بیوی کو رکھنے کی اجازت دی ہے تو اب کسی شرط کے ذریعہ مرد کا اس حق سے محروم ہو جانا حلال کو حرام کر لینے کے مترادف ہے۔

3 ایسی شرطیں تقاضاءِ عقد کے خلاف ہیں۔[1]

4 ایک خاتون جن سے شوہر نے مکان دینے کا وعدہ کیا تھا، جب ان کی بابت حضرت علی ؓ سے دریافت کیا گیا تو فرمایا: اللہ کی شرط بیوی کی شرط سے مقدم ہے۔''شرط الله قبل شرطها. '' [2]

مثبتین اور ان کے دلائل

جن حضرات کے نزدیک ایسی شرطیں معتبر ہیں اور شوہر پر ان کو پورا کرنا واجب ہے، ان کی فہرست بھی خاصی طویل ہے۔ صحابہ میں حضرت عمر[3] اور عمرو بن عاص[4] [1] کا یہ نقطۂ نظر تھا، بعد کے اہل علم میں قاضی شریح، ابو الشعثاء[5] حضرت عمر بن عبد العزیز[6] اسحاق[7] اوزاعی، ابن شبرمہ[8] È کا یہی قول ہے۔ علامہ بغوی Ã نے حضرت عبد اللہ بن مسعود ؓ کی طرف بھی اس کی نسبت کی ہے۔[9] اکثر محدثین کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ امام بخاری Ã نے اپنے ''ترجمۃ الباب'' میں حضرت عمر ؓ کے اس قول کا ایک ٹکڑا نقل کیا ہے جو اس قسم کی شرطوں کے معتبر ہونے کی بابت ہے[0] اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ اسی گروہ کے ساتھ ہیں۔ یہی حال امام ابو داؤد Ã کا ہے[!] ائمہ مجتہدین میں یہی رائے امام احمد بن حنبل کی ہے[@]

ان حضرات کے دلائل اس طرح ہیں:

1 اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ﴾

D: ''اے ایمان والو! وعدوں کو پورا کرو۔''

ابوبکر جصاص رازی Ã نے اس آیت کے ذیل میں حضرت عبد اللہ بن عباس «، مجاہد، ابن

q شرح مهذب: ۱۶/ ۲۵ فقه السنة: ۲/ ۵۲ للسيد سابق w مصنف ابن ابی شیبه: ۴/ ۲۰۰

e مصنف عبدالرزاق: ۶/ ۲۲۷ r مصنف عبدالرزاق: ۶/ ۲۲۸

t مصنف عبدالرزاق: ۶/ ۲۲۴ اور اس کے بعد باب الشروط فی النکاح

y مصنف ابن ابی شیبه: ۴/ ۲۰۰ u ترمذی: ۱/ ۲۱۴ باب الشرط عندالنکاح i بداية المجتهد: ۲/ ۵۹

o شرح السنة: ۹/ ۵۴ p بخاری باب الشروط فی النکاح

Q ابو داؤد مع عون المعبود باب فی الرجل یشترط لها دارا: ۶/ ۱۷۶ W المغنی: ۷/ ۷۱

جریج، ابوعبیدہ È اور متعدد لوگوں سے نقل کیا ہے کہ: ''عقود'' سے مراد ''عہود'' یعنی معاہدات اور وعدے ہیں۔[1]
ظاہر ہے کہ نکاح کے وقت طے پانے والی جائز شرطیں بھی ''عہد'' کے قبیل سے ہیں۔ خود جصاص Ã نے آگے چل کر لکھا ہے:

''وکذلک کلّ شرط شرطه انسان علی نفسهٖ فی شیٔ یعمله فی المستقبل فهو عقد'' 2

D: ''مستقبل میں کیے جانے والے افعال کی بابت اپنے آپ پر انسان جو بھی شرط عائد کرلے وہ ''عقد'' ہے۔''

پھر آگے اس بات پر روشنی ڈالتے ہوئے کہ اس آیت کا تقاضا کیا ہے؟ فرماتے ہیں:

''وهو عموم فی ایجاب الوفاء بجمیع ما یشترط الانسان علی نفسهٖ مالم تقم دلا لة تخصصه'' 3

D: انسان اپنے آپ پر جو شرطیں منظور کرلے، یہ آیت ان تمام کی بابت ایفاء اور تکمیل کو واجب قرار دیتی ہے، سوائے اس کے کہ کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو اس میں تخصیص کا تقاضا کرتی ہو۔''

اسی طرح کا مضمون قرآن مجید نے دوسری جگہ اس طرح ارشاد فرمایا ہے:

﴿وَاَوْفُوْا بِعَهْدِ اللّٰهِ﴾ 4

D: ''اور اللہ کے عہد کو پورا کرو۔''

مفسر قرطبی Ã اس کے ذیل میں لکھتے ہیں:

''لفظ عام لجمیع مایعقد باللسان ویلتز مه الانسان من بیع أو صلة أو مواثقة فی أمر موافق للدیانة.'' 5

D: ''عقد ان تمام باتوں کو عام ہے جو زبان سے طے کی جائے اور جسے انسان اپنے اوپر لازم کرلے، خرید و فروخت ہو یا صلہ رحمی یا کسی بھی ایسے معاملہ میں معاہدہ جو دین کے موافق ہو۔''

2 حضرت عقبہ بن عامر د سے مروی ہے کہ آپ § نے فرمایا:

''أحق ماأ وفیتم من الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج''

D: ''سب سے زیادہ قابل ایفاء شرطیں وہ ہیں جن کے ذریعہ تم عصمتوں کو حلال کرتے ہو۔''[1]

---

q احکام القرآن: ۲۸۴/۳، ۲۸۳ w احکام القرآن: ۲۸۵/۳ e احکام القرآن: ۲۸۶/۳
r النحل ۹۱ t الجامع لا حکام القرآن: ۱۶۹/۱۰

عام طور پر محدثین نے اس سے اسی قسم کی شرطیں سمجھی ہیں۔ بخاری وابوداؤد کا نقطۂ نظر گزر چکا ہے۔ ابن ابی شیبہ نے پہلے وہ روایات وآثار نقل کئے ہیں جن سے شرطوں کا معتبر ہونا معلوم ہوتا ہے اور سب سے پہلے حضرت عمر ؓ کا یہ اثر ذکر کیا ہے، پھر ان کا ذکر کیا ہے جو ایسی شرطوں کو نامعتبر تصور کرتے ہیں اور ابتداء حضرت علی ؓ کے قول سے کی ہے اور حضرت عقبہ بن عامر ؓ کی اس روایت کو پہلے گروہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔[2]

3 عبدالرحمٰن بن غنم Ã کہتے ہیں کہ میں حضرت عمر ؓ کی خدمت میں حاضر تھا، حضرت عمر ؓ کے پاس ایک مقدمہ آیا، جس میں شوہر بیوی کے درمیان یہ شرط طے شدہ تھی کہ شوہر اس کو اس کے میکہ ہی میں رکھے گا (أن لا یخرجها من دارها) حضرت عمر ؓ نے فرمایا کہ شرط پوری کی جائے۔ اس کے شوہر نے کہا کہ اگر اس طرح کا فیصلہ ہو تو عورت جب بھی شوہر سے علیحدہ ہونا چاہے گی علیحدہ ہو جائے گی۔ حضرت عمر ؓ نے فرمایا:

"المسلمون عند مشار طهم عند مقاطع حدود هم" [3]

ابن ابی شیبہ نے اس کو مختصراً[4] بخاری نے تعلیقاً نقل کیا ہے۔[5]

4 یہی رائے متعدد صحابہ یعنی حضرت عمر ؓ کے علاوہ سعد بن ابی وقاص، معاویہ اور عمرو بن عاص [1] کی بھی ہے۔[6] نیز حضرت عمر ؓ کا فیصلہ اس وقت ہوا ہے جب صحابہ کی بڑی تعداد مدینہ میں فروکش تھی اور کسی کا اس فیصلہ میں اختلاف کرنا منقول نہیں ہے۔

5 یہ ایسی شرطیں ہیں جو مقاصد نکاح میں تو مانع نہیں ہیں اور اس سے ایک جائز مقصد ومنفعت متعلق ہے۔ جیسے مہر کی زیادتی یا اپنے ملک کے بجائے کسی اور ملک میں مہر کی تعیین، تو انہیں امور کی طرح ان شرطوں کو بھی لازم ہونا چاہیے۔[7]

فریقین کے دلائل پر ایک نظر

ہر چند کہ فریقین نے اپنے موقف پر ان مختلف دلائل سے استدلال کیا ہے، لیکن اصل استدلال دونوں ہی فریقوں کا حدیث نبوی § ہے۔ ائمہ ثلاثہ نے اس حدیث کے عموم کو ملحوظ رکھا ہے کہ:

"کل شرط لیس فی کتاب اللّٰہ فهو باطل ولو کان مائة شرط."

---

q بخاری مع الفتح: ۴۵۵/۹، مسلم: ۴۵۵/۱، ابوداؤد: ۲۹۱/۱، نسائی: ۷۸/۲، ابن ماجہ نے بالفاظ ابن ماجہ یہ الفاظ کے ہیں۔

w مصنف: ۱۹۹/۴ . ۲۲۰ e مصنف عبدالرزاق: ۲۲۷/۲ r مصنف: ۲۰۰/۴ t بخاری مع الفتح: ۲۱۷/۹

y المغنی: ۷/۱۷ u المغنی: ۷/۱۷

D: ''جو شرط کتاب اللہ میں نہ ہو وہ باطل ہے، گو وہ سو شرطیں ہوں۔'' 1

اور حنابلہ نے نکاح سے متعلق اس خصوصی ارشاد کو پیش نظر رکھا ہے کہ:

''احق الشروط أن یوفی به مااستحللتم به الفروج'' 2

D: ''سب سے بڑھ کر وہ شرط قابل ایفاء ہے جس کے ذریعہ تم عصمت حلال کرتے ہو۔''

حافظ ابن رشد A بلند پایہ مالکی فقہاء میں ہیں اور منصف مزاج بھی ہیں، مگر ان کا رجحان حنابلہ کی طرف ہے۔ فرماتے ہیں:

''والحدیثان صحیحان أخرجهما البخاری ومسلم الا أن المشهور عند الأ صولیین القضاء بالخصوص علی العموم وهو لزوم الشروط وهو ظاهر ماوقع فی ''العتبیة'' وان کان المشهور خلاف ذلک.'' 3

D: ''دونوں حدیثیں صحیح ہیں، جن کی بخاری و مسلم نے تخریج کی ہے، لیکن علماء اصول کے نزدیک یہ بات معروف ہے کہ خاص کے ذریعہ عام کی تخصیص کی جائے گی اور زیر بحث مسئلہ میں خصوص یہی ہے کہ شرط کی تکمیل لازمی ہو'عتبیہ'' (فقہ مالکی کی ایک اہم کتاب) میں جو کہا گیا ہے، اس سے بھی یہی ظاہر ہے، گو قول مشہور اس کے خلاف ہے۔''

موجودہ دور کے اہل تحقیق علماء میں متعدد لوگ ہیں جو اس مسئلہ میں حنابلہ کے نقطۂ نظر کے مؤید ہیں۔ ان میں شیخ مصطفیٰ احمد الزرقا[4] شیخ سیّد سابق[5] اور ڈاکٹر وہبہ زحیلی[6] خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ شام کے موجودہ عائلی قوانین میں بھی اسی پر عمل ہے اور یاد آتا ہے کہ ۱۹۷۵ء میں مصر کی پارلیمنٹ نے بھی علماء ازہر کی تائید سے اس قسم کا قانون بنایا تھا، جو اس وقت ہندوستان میں موضوع بحث بن گیا تھا۔

واقعہ ہے کہ شرائط و معاہدات کے معاملہ میں اسلام کے عمومی مزاج و مذاق، خصوصیت سے نکاح کے بارے میں طے شدہ شرائط کی ایفاء و پابندی کی ہدایت پھر حضرت عمر ؓ کا بحیثیت خلیفہ فیصلہ اور بظاہر اس پر صحابہ کا سکوت نیز اسی قسم کا قاضی شریح کا فیصلہ اور متعدد صحابہ کا اس رائے سے اتفاق وہ امور ہیں جن سے حنابلہ کا مسلک نسبتہً زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے۔ حدیث میں نکاح کے وقت متعینہ شرطوں کو وفا کرنے کا جو حکم دیا گیا ہے، جمہور کا خیال ہے کہ اس سے کوئی اضافی شرط مراد نہیں ہے، بلکہ نکاح کی بناء پر عائد ہونے والے فرائض و واجبات کی تاکید مقصود ہے؛ لیکن حدیث کے الفاظ میں بظاہر اس پر کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ کتب حدیث میں اس کا کوئی ایسا پس منظر ہی

q بخاری: ۴۵/۱ باب التقاضی والملازمة فی المسجد w بخاری: ۷۶/۱ وغیرہ e بداية المجتهد: ۵۹/۲
r المدخل الفقهی العام: ۴۸۲/۱ t فقه السنة y الفقه الاسلامی وأدلته: ۶۰/۷

منقول ہے جس کی وجہ سے اس کی یہ مراد متعین کی جا سکے؛ چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے مقلدین میں سے بھی جن لوگوں نے معروضی انداز پر اس حدیث میں غور کیا ہے، انہوں نے حنابلہ کے نقطۂ نظر کو حدیث سے زیادہ قریب محسوس کیا ہے۔ ابن رشد Ã کی صراحت اوپر مذکور ہو چکی ہے۔ شوافع میں ابن دقیق العید Ã کا جو پایہ علمی ہے، اس سے حدیث وفقہ کے کوچہ کا کون رہ گزر ناواقف ہوگا؟ انہوں نے جمہور کی طرف سے حدیث کی اس تشریح پر بے اطمینانی کا اظہار کیا ہے۔ حافظ ابن حجر Ã کہتے ہیں:

"قد استشكل ابن دقيق العيد حمل الحديث على الشروط التي هي من مقتضيات النكاح قال تلك الأمور لاتؤثر الشروط في ايجابها فلا تشتد الحاجة الى تعليق الحكم باشتراطها وسياق الحديث يقتضي خلاف ذلك لان لفظ "أحق الشروط" يقتضي أن يكون بعض الشروط يقتضي الوفاء بها وبعضها أشد اقتضاء والشروط هي من مقتضى العقد مستوية في وجوب الوفاء بها." 1

D: "جو شرطیں خود ہی مقتضیات عقد میں سے ہیں، انہیں کو اس حدیث کا مصداق قرار دینے پر ابن دقیق العید کو اشکال ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب ان امور کے واجب قرار دیئے جانے میں ان شرطوں کو لگانا مؤثر نہیں ہے تو پھر ان شرطوں کے لگانے پر حکم کو متعلق کرنے کی کوئی حاجت نہیں، حدیث کا سیاق بھی اس سے مختلف بات کا متقاضی ہے، کیوں کہ "احق الشروط" کی تعبیر ظاہر کرتی ہے کہ بعض شرطیں قابل ایفاء ہیں اور بعض زیادہ قابل ایفاء ہیں اور جو شرطیں واجبات عقد میں سے ہیں وہ لازم الایفاء ہونے میں برابر ہیں۔"

"كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل" (کتاب اللہ میں جو شرط نہ ہو وہ باطل ہے) سے کس قسم کی شرطیں مراد ہیں؟ ان کا کچھ اندازہ اس واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے، جس کے پس منظر میں آپ § کا یہ ارشاد منقول ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت بریرہ ؓ نامی ایک باندی حضرت عائشہ ° کی خدمت میں حاضر ہوئیں، ان کے مالکان نے ان کو مکاتب بنا دیا تھا۔ (مکاتب سے مراد ایسا غلام یا باندی ہے جس سے مالک نے کہہ دیا ہو کہ تم اتنی رقم ادا کر دو تو تم آزاد ہو جاؤ گے۔ آزاد شدہ غلام اور باندی پر آزاد کرنے والوں کو حق ولاء حاصل ہوتا ہے)۔ انہوں نے ام المؤمنین سے درخواست کی کہ بدل کتابت کی ادائیگی میں ان کی مدد کی جائے۔ ام المؤمنین ° نے فرمایا کہ اس کے بجائے میں چاہوں گی کہ تم کو تمہارے مالکان سے خرید لوں اور خود آزاد کر لوں، اس طرح تمہارا ولاء مجھے حاصل ہو۔ مالکان نے کہا کہ ہم فروخت تو کر دیں اور ام المؤمنین آزاد کر لیں، مگر حق ولاء

---

q فتح الباری: ۹/۲۱۸

ہمارے لیے محفوظ رہے گا۔ظاہر ہے ان کی یہ بات شریعت کی روح کے خلاف تھی۔شریعت میں ''نسب'' کی طرح ''ولاء'' کو بھی ایک فطری علاقہ اور ناقابل تبدیل حق قرار دیا گیا ہے۔جیسے زید کا بیٹا معاہدہ کے ذریعہ سے عمر کا بیٹا نہیں بن سکتا، اسی طرح جس کو زید نے آزاد کیا وہ کسی معاہدہ اور شرط کی بناء پر عمر کا مولی نہیں ہوسکتا۔ان کے اس نامعقول مطالبہ اور شرط پر آپ § نے برہمی ظاہر فرمائی اور ارشاد ہوا:

''مابال أقوام یشتر طون شروطا لیس فی کتاب الله من اشترط شرطاً لیس فی کتاب اللّٰه فلیس له وان اشترط مأة مرة.'' 1

D: ''کچھ لوگوں کا کیا حال ہے کہ وہ ایسی شرطیں لگاتے ہیں جو کتاب اللہ میں نہیں ہیں۔جو شخص ایسی شرط لگائے کہ وہ کتاب اللہ میں موجود نہ ہو اس کا اعتبار نہیں، گو ایک سو شرطیں لگادے۔''

اس واقعاتی پس منظر سے صاف ظاہر ہے ''لیس فی کتاب اللہ'' سے ایسی شرط مراد ہے جو شرعاً اس معاملہ کی روح و مقصد اور بنیادی مزاج ہی کے مغائر ہو۔جیسے نکاح میں زن وشو میں سے کسی ایک سے جنسی تعلقات میں تعاون سے انکار کی شرط، شوہر کی جانب سے نفقہ نہ دینے کی شرط، مہر کے انکار کی شرط، کہ یہ سب نکاح کے اساسی واجبات میں سے ہیں، ایک نکاح کے بعد دوسرا نکاح یا عورت کی جائے سکونت کا مسئلہ نکاح کے لوازم میں سے نہیں ہے۔

اس قسم کی شرطوں کو ''تحریم حلال'' سے بھی تعبیر کرنا دشوار ہے۔حلال سے بھی ایسے مباحات مراد ہیں جو عقد کے لوازم میں ہوں۔جیسے: وطی کا حق شوہر یا بیوی کو مباح ہی ہے، فریق دوم کے مطالبہ کے بغیر واجب نہیں۔یہی حال عورت کے حق نفقہ کا ہے۔رہ گئے وہ حقوق جو معاملہ کے لوازم میں نہ ہوں اور مباحات کے قبیل سے ہوں، ان میں کسی فریق کا بذریعہ معاہدہ اپنے حق سے دستبردار ہوجانا تحریم حلال نہیں۔غور کیجئے کہ طلاق اصولی طور پر مرد کا حق ہے اور وہ تنہا اس کے استعمال کرنے کا حق رکھتا ہے، بیوی اپنے طور پر علاحدگی کا فیصلہ نہیں کرسکتی؛ لیکن فقہاء نے ''تفویض طلاق'' کی صورت میں اس کی گنجائش رکھی ہے کہ وہ اپنے اختیار میں بیوی کو بھی شریک کرلے۔

''تحریم حلال'' کے اس مفہوم کو اس پس منظر میں بھی دیکھا جاسکتا ہے کہ حضرت عمر ؓ نے نکاح میں اس طرح کی شرطوں کو معتبر اور واجب الایفاء قرار دیا ہے اور یہی حضرت عمر ؓ ہیں جنہوں نے اسلام کے قانونِ عدل کی بابت حضرت ابوموسیٰ اشعری ؓ کے نام اپنے مکتوب میں تحریر فرمایا ہے:

''الصلح جائز بین المسلمین الا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا.'' 1

D: ''مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے، سوائے ایسی صلح کے جو کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام

q بخاری: ۱/ ۶۵ باب ذکر البیع والشراء علی المنبر فی المسجد.

کرنے کا باعث بنے۔"

اس سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت عمر ؓ اس بات سے بے خبر تھے اور نہ غافل، کہ تحلیل حرام اور تحریم حلال پر مبنی صلح و معاہدہ جائز نہیں، لیکن وہ اس طرح کی شرائط کو تحریم حلال کا مصداق ہی نہ جانتے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی شرطوں کا مقصد معاملہ کے کمزور فریق کا اپنے لیے تحفظ حاصل کر لینا ہوتا ہے۔ خرید وفروخت کے معاملہ میں رہن اور کفالت کی گنجائش رکھی گئی ہے۔ بقول ابن قدامہ Ã کے یہ بھی اسی قسم کی شرطوں میں ہے۔2 معاملات دراصل معاہدات پر مبنی ہیں اور جو معاہدہ ہو اس پر فریقین کا عمل کرنا واجب ہے؛ سوائے اس کے کہ اس سے شریعت کے کسی صریح حکم کی خلاف ورزی ہوتی ہو۔ شریعت کے مزاج و مذاق کے رمز شناس خاص شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ Ã فرماتے ہیں:

"الأصل في العقود رضى المتعاقدين ونتيجتها هو ما أوجباه على انفسهما بالتعاقد." 3

D: "معاملات میں اصل فریقین کی رضامندی ہے اور اس کا ثمرہ و نتیجہ اس چیز کا واجب ہونا ہے جو معاملہ کے ذریعہ دونوں نے اپنے اوپر واجب کیا ہے۔"

یہ تو اس مسئلہ سے متعلق ایک فقہی اور استدلالی بحث تھی اور اس پر بہت بحث و نظر کی گنجائش ہو سکتی ہے، لیکن اصل قابل فکر بات یہ ہے کہ ہندوستان میں جہالت و ناخواندگی، احکام شریعت سے ناآگہی، ہمارے سماج کی اسلامی مزاج و مذاق سے محرومی اور دوسری ہم وطن اقوام کے ساتھ رہنے کی وجہ سے ان کی بعض اقدار سے تاثر ایسی حقیقتیں ہیں، جن کا اعتراف نہ کرنا ریت میں منہ چھپانے کے مترادف ہوگا؛ حالانکہ مسلمانوں میں تعدد ازدواج کا رواج ہندوستان میں خود ہندوؤں سے بھی کم ہے، اسی طرح طلاق کا استعمال بھی باوجود بہت سے سماجی مفاسد کے غالباً اب بھی مسلم سماج میں بہت نہیں، لیکن اس طرح کے جتنے واقعات سامنے آتے ہیں، اگر ان کا سروے کیا جائے، تو شاید اس کا نتیجہ یہی نکلے کہ ۸۰ فیصد طلاق کے واقعات بے جا ہوتے ہیں اور اسی تناسب سے دوسرا نکاح کسی سنجیدہ و متین فیصلہ کے تحت نہیں، بلکہ وقتی ردعمل کے تحت کیا جاتا ہے اور دوسرے نکاح کے لیے سہارا تو شریعت کا لیا جاتا ہے، لیکن اس کے بعد اسلام کے اصولِ عدل کا کوئی لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ اس سے ہمارے سماجی ڈھانچہ کو جو نقصان پہنچتا ہے، وہ تو اپنی جگہ، دوسری اقوام کے درمیان جو جگ ہنسائی ہوتی ہے اور شریعت مطہرہ پر جو چوٹیں کسی جاتی ہیں ان کا باعث بھی بالواسطہ ہم بنتے ہیں۔

---

q ابو داؤد عن أبی هريرة والترمذی وابن ماجة عن عمرو بن عوف. نصب الراية: ۱۱۲/۴ کتاب الصلح

w المغنی: ۷/۱۷ e فتاویٰ ابن تیمیه: ۲۳۹/۳

ان اوقات میں دل چاہتا ہے کہ ایسے خدانا ترسوں اور عاقبت نااندیشوں کے لیے ہم درّۂ فاروقی کا نظم نہیں کر سکتے تو کم سے کم ممکن حد تک کوئی ایسی قید و بند شریعت کے دائرہ میں رہتے ہوئے لگائیں کہ اس قسم کی مظلوم عورتوں کے لیے کوئی راہِ نجات نکل آئے اور ایک حد تک ہم اس مسئلہ میں امام احمد بن حنبل Ā کے نقطۂ نظر سے فائدہ اٹھا کر اس ضرورت کو پورا کر سکتے ہیں۔ فقہ حنبلی میں یہ گنجائش رکھی گئی ہے کہ اگر عورت نکاح کے وقت یہ شرط لگا دے کہ مرد اس کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہیں کرے گا، پھر بھی دوسرا عقد کر لے تو وہ اپنا نکاح فسخ کرا سکتی ہے[1] ازراہِ احتیاط اس میں شرط کو مزید مقید کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ جب تک دار القضاء طبی اور معاشی اعتبار سے اس شخص کو دوسرے نکاح کے حقوق ادا کرنے کے لائق اور دوسرے نکاح کا واقعی ضرورت مند تصور نہ کرے، اس وقت تک وہ دوسرا نکاح نہیں کر سکے وغیرہ؛ حالانکہ راقم الحروف کا خیال ہے کہ تقلید ایک ضرورت ہے اور فی زمانہ ہوس اور نفسیات کو لگام دینے کے لیے تقلید شخصی ''سفینۂ نجات'' کا درجہ رکھتی ہے، لیکن ایسے حساس مسائل میں فقہ کی مکتبی پابندیوں سے کسی قدر پرے اٹھ کر احکام شریعت کے وسیع تر تناظر میں غور و فکر کی ضرورت ہے، تا کہ ہم اس ملک میں قانونِ شریعت کا تحفظ کر سکیں۔

''هذا ماعندی وما أريد الا الا صلاح. والله من وراء القصد''

تفویض طلاق کا مسئلہ

جواب سوال نمبر (۲)

عورت کو حق طلاق سپرد کرنا فقہ کی اصطلاح میں ''تفویض طلاق'' کہلاتا ہے۔ شرعاً اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ شوہر کسی اور شخص سے کہے کہ وہ اس کی بیوی کو طلاق دیدے؛ لیکن فرق یہ ہے کہ پہلی صورت ''تملیک طلاق'' کی ہے اور دوسری صورت ''توکیل طلاق'' کی، پہلی صورت میں شوہر رجوع نہیں کر سکتا اور دوسری صورت میں رجوع کر سکتا ہے۔ شوہر دیا ہوا حق واپس نہیں لے سکتا، اس بارے میں علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

''انّه لازم من جانب الزوج حتى لا يملك الرجوع عنه ولانهى المرأة عما جعل اليها ولا فسخ ذلک لأ نه ملكها الطلاق ومن ملک غيرهٔ شيئا زالت ولا يته من الملک ولا يملک ابطاله بالرجوع والنهى والفسخ.'' 1

دوسری صورت

q المغنی: ۷/ ۷۱

B

دوسری صورت کہ ایجاب وقبول ہی میں تفویض طلاق کر دیا جائے درست ہے، البتہ ضروری ہے کہ ایجاب عورت کی طرف تفویض طلاق سے مشروط ہو اور مرد اس کو قبول کر لے۔ اگر مرد کی طرف سے ایجاب ہو اور وہ ایجاب کے ساتھ تفویض طلاق کرے اور عورت قبول کرے، تو اس کا اعتبار نہیں۔ خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے:

''وعلى هذا لو تزوّج امرأة على أنها طالق أو على أن أمرها بيدها ماتطلق نفسها كلما تريد لايقع الطلاق ولا يصير الامر بيدها ولو بدأت المرأة فقالت زوجت نفسي منك على أني طالق أو على أن أمري بيدي أطلق نفسي كلما أريد فقال الزوج قبلت، وقع الطلاق وصار الامر بيدها.'' 2

D: ''اسی پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر عورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ اس پر طلاق واقع ہو جائے یا اس شرط پر کہ اسے طلاق کا اختیار حاصل ہو جب بھی چاہے اپنے اوپر طلاق واقع کر لے، تو طلاق واقع نہیں ہوگی اور اختیار عورت کو حاصل نہ ہوگا؛ ہاں اگر ابتداء عورت کی طرف سے ہوئی اور اس نے کہا کہ میں نے اس شرط پر نکاح کیا کہ مجھ پر طلاق واقع ہو جائے یا یہ کہ مجھے اختیار حاصل ہوگا کہ جب چاہوں اپنے آپ پر طلاق واقع کر لوں اور شوہر نے کہا میں نے قبول کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اختیار بیوی کو حاصل ہو جائے گا۔''

خلاصہ ہی کے حوالہ سے اس کو ابن نجیم Ã نے[3] اور ابن نجیم کے حوالہ سے علامہ شامی Ã نے بھی اس کو نقل کیا ہے[4] فتاویٰ بزازیہ میں بھی تفویض طلاق کی اس صورت کو کسی قدر قیود وحدود کی پابندی کے ساتھ اس طرح ذکر کیا گیا ہے:

''اذا خافت المرأة أنه اذاتزوجها لا يجعل الأمر بيدها بعد التزوج تقول زوجت نفسي منك بكذا على أن أمري بيدي، اطلق نفسي منك بائنا متى شئت كلما ضربتني بغير جناية أو تزوجت على أخرى أو اشتريت أو غبت عني سنة.'' 1

D: ''عورت کو اندیشہ ہو کہ نکاح کے بعد شوہر اس کو طلاق نہیں سونپے گا تو اسے یوں کہنا چاہیے: میں نے تم سے اتنے مہر کے عوض اس شرط پر نکاح کیا کہ اختیار طلاق مجھے حاصل ہوگا، جب بھی تم مجھ کو بے قصور مارو یا میری موجودگی میں دوسرا نکاح کر لو یا باندی لاؤ یا مجھ سے ایک سال تک غائب رہو، ایسی صورت میں جب چاہوں گی اپنے اوپر طلاقِ بائن واقع کر لوں گی۔''

یہ شوہر کی جانب سے لازم ہے؛ چنانچہ وہ اس سے رجوع کرنے اور عورت کو دیئے گئے حق سے باز رکھنے یا اس کو

q بدائع الصنائع: ۳/۱۱۳ w خلاصۃ الفتاوی: ۲/۲۹ e البحر الرائق: ۳/۳۱۸ r ردالمحتار: ۴۸۵

ختم کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے، کیوں کہ اس نے عورت کو طلاق کا مالک بنا دیا ہے اور جو کسی چیز کا دوسرے کو مالک بنا دے اب اس مملوکہ شئی سے اس کا حق تصرف ختم ہو چکا ہے، لہٰذا وہ رجوع کر کے، منع کر کے اور فسخ کر کے اس کے اس حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔

بیوی کو تفویض طلاق

تفویض طلاق کی پہلی صورت کہ نکاح سے پہلے ہی تفویض پر معاہدہ طے ہو جائے اور کابین نامہ پر فریقین کے دستخط ہو جائیں، بھی درست ہے۔ ایسی صورت میں ضروری ہے کہ تفویض میں نکاح کرنے کی شرط ذکر کر دی جائے؛ مثلاً یوں کہے ''اگر میں نے تم سے نکاح کیا اور فلاں فلاں بات میری طرف سے پائی گئی تو تم کو اپنے آپ پر طلاق بائن واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔'' چنانچہ ہدایہ میں ہے:

''طلاق کی نسبت عورت کی طرف درست نہیں، سوائے اس کے کہ مشروط طلاق دینے والا اس پر ملکیت نکاح رکھتا ہو یا ملکیت نکاح ہی کی طرف نسبت کرے، اس لیے کہ جزا کا ظاہر ہونا ضروری ہے، تا کہ یہ چیزیں عورت کے لیے باعث خوف ہو سکیں اور یمین کا معنی متحقق ہو سکے جو قوت وظہور ہے اور یہ انہیں دو میں سے ایک طریقہ سے ہو سکتا ہے، کیوں کہ سبب ملکیت کی طرف نسبت پائے جانے کے وقت خود اس کا پایا جانا ظاہر ہے۔''

پس جیسے مشروط طلاق کے لیے نکاح کی طرف نسبت ضروری ہے، ورنہ کلام غیر مؤثر ہوگا، اسی طرح تفویض طلاق کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ نکاح کے ساتھ مشروط ہو۔ قبل نکاح، نکاح پر مشروط تفویضِ طلاق کا بعد از نکاح مؤثر ہونا علامہ عبدالرشید طاہر بخاری کی اس عبارت سے بھی اخذ کیا جا سکتا ہے:

''ولو قال الزوج تزوجتک علی أنک طالق بعد التزوج أو علی أن أمرک بیدک بعد التزوج فقبلت المرأة صار الأ مربیدها.'' 1

D: ''اگر شوہر نے کہا: میں نے تجھ سے اس شرط پر نکاح کیا کہ شادی کے بعد تم پر طلاق واقع ہو جائے یا یہ کہ نکاح کے بعد اختیار تمہارے ہاتھ میں ہوگا اور عورت قبول کر لے، تو عورت کو اختیار حاصل ہو جائے گا۔''

تیسری صورت

تیسری صورت کہ نکاح کہ بعد طرفین تفویض طلاق کے معاہدہ نامہ پر دستخط کر دیں جائز ہے، چاہے اس معاہدہ

q فتاوی بزازیہ: ۳۳۴/۴

میں شوہر کی طرف سے پہل ہو یا بیوی کی طرف سے؛ دونوں ہی صورتیں درست ہیں۔ یوں تو نکاح کے وقت ہی تفویض طلاق کے موضوع پر گفتگو سماج کے موجودہ مزاج کے تحت گراں محسوس ہوگی، لیکن اگر اس طرح نکاح نامے طبع کرا لیے جائیں اور مطبوعہ فارم پر کر کے ہی عقد کا رواج ہو جائے، جیسا کہ دکن کے علاقہ میں مروج ہے اور اس فارم میں پہلے سے اس طرح تحریر موجود ہو تو لوگ بتدریج اس کے عادی ہو جائیں گے اور اس طرح نکاح کا ریکارڈ بھی محفوظ رہے گا، جس کی وجہ سے ثبوت نکاح، ثبوت نسب اور مقدار مہر وغیرہ کی بابت کم سے کم نزاع پیدا ہوگا۔

تفویض طلاق کی ان دونوں صورتوں میں شرائط نامہ کی تحریر میں ایسے الفاظ کا استعمال کرنا ہوگا جو تفویض میں عموم کو بتاتا ہو۔ مثلاً یہ کہ ”میں اپنی زوجہ فلاں بنت فلاں کو اختیار دیتا ہوں کہ متذکرہ بالا شرائط میں سے کسی کی عدم تکمیل جب بھی دار القضاء میں ثابت ہو جائے تو وہ اپنے آپ پر طلاق بائن واقع کر لے۔“ یہ ”جب بھی“ کا لفظ عربی زبان کے ”متی“ کا ہم معنی ہے اور ایسے الفاظ شرط کے ساتھ تفویض طلاق میں عورت حین نکاح اپنے حق کو استعمال کرنے کی مجاز ہوتی ہے۔ کاسانی Ā کے الفاظ میں:

”فإن أطلق الوقت بأن قال أمرک بیدک اذا شئت أو متی شئت أو حیث شئت فلها الخیار فی المجلس وغیر المجلس ولا یتقید بالمجلس حتی لو رد الأمر لم یکن ردا۔“ 2

D: ”اگر وقت کو مطلق رکھا اور یوں کہا: تم جب چاہو یا جہاں چاہو تمہارا معاملہ تمہارے اختیار میں ہوگا، تو اس مجلس میں بھی اختیار حاصل رہے گا اور اس کے بعد بھی، مجلس کے ساتھ اس کا اختیار مقید نہیں رہے گا۔ یہاں تک کہ اگر وہ خود اختیار کو رد بھی کر دے تو رد نہیں ہوگا۔“

تفویض طلاق میں طلاق بائن کی صراحت بھی ضروری ہے، تین طلاق کا ذکر ہرگز مناسب نہیں، کہ خلاف سنت اور معصیت ہے، مطلق طلاق کافی نہیں کہ اس سے طلاقِ رجعی واقع ہوگی اور مرد کو یک طرفہ رجوع کا حق باقی رہے گا، تو یہ ایک ہاتھ سے عورت کو پروانۂ خلاصی دینے اور دوسرے ہاتھ سے واپس لے لینے کے مترادف ہوگا۔

چوں کہ طلاق ایک نازک مسئلہ ہے اور عورتوں کے لیے اس کا بے قید اختیار دے دینا کسی طرح مناسب معلوم نہیں ہوتا، مردوں ہی کی طرف سے طلاق کے بے جا استعمال نے جب یہ کچھ ستم ڈھایا ہوا ہے، تو عورتوں کو اس کی بے قید اجازت کیا کچھ مفاسد پیدا نہیں کرے گی؟ اس لیے ضروری محسوس ہوتا ہے کہ تفویض طلاق مرد کی طرف سے ظلم و زیادتی اور دار القضاء یا کچھ صالحین کی طرف سے حق مفوضہ کے استعمال کی اجازت سے مشروط کر دیا جائے۔

اگر متعدد اشخاص کی اجازت اور رضامندی سے طلاق کو مشروط کر دیا جائے، تو ان کی رضامندی اور عورت کے

q خلاصة الفتاوی: ۲۹/۲ w بدائع الصنائع: ۱۱۵/۳

پیش کئے ہوئے عذر کی معقولیت سے اتفاق کر لینے کے بعد ہی وہ اپنے آپ پر طلاق واقع کر سکتی ہے۔ چنانچہ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

"رجل جعل أمر امرأته بيد رجلين لا ينفرد أحدهما بالطلاق" [1]

D: "کوئی شخص اپنی بیوی کے معاملہ کو دو اشخاص کے اختیار میں کر دے تو دونوں میں سے ایک کو تنہا طلاق واقع کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔"

دارالقضاء کو تفویض

خیال ہوتا ہے کہ تفویض طلاق کی ایسی صورت اختیار کرنی بہتر ہے جس میں حق طلاق دارالقضاء یا محکمہ شرعیہ کو دیا گیا ہو۔ بیوی کے علاوہ دوسروں کو طلاق کا اختیار دینا بنیادی طور پر تو "توکیل" ہے اور وکالت کبھی بھی واپس لی جاسکتی ہے، لیکن اگر کسی تیسرے شخص کی چاہت ومشیئت پر طلاق کے استعمال کو موقوف کر دیا جائے تو "توکیل" کے بجائے "تفویض" ہے۔[2] اب شوہر اس اختیار کو واپس نہیں لے سکتا۔ فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

"لو قال لا جنبي طلاقها بيدك أو طلقها ان شئت كقوله أمرك بيدك يقتصر و لا يملك الرجعة." [3]

D: "اگر اجنبی شخص سے کہا کہ عورت کا حق طلاق تمہارے ہاتھ میں ہے، یا یہ کہ 'اگر تم چاہو تو طلاق دے دو' تو یہ "تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں۔" کہنے کی طرح ہے، کہ اس میں اختیار مجلس میں محدود رہے گا اور شوہر کو اس سے رجوع کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔"

اور سراجیہ میں ہے:

"لو قال لأ جنبي طلقها ان شئت ثم عزله لا يصح." [1]

D: "اجنبی شخص سے اپنی بیوی کی بابت کہے کہ اگر چاہو تو اسے طلاق دیدو، پھر اس کو اختیار سے معزول کر دے تو درست نہیں۔"

فتاویٰ بزازیہ میں اختیارِ طلاق کو اسی مجلس تک محدود مانا گیا ہے کہ شرط کے لیے جو لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ عموم کو نہیں بتاتا ہے۔ اگر "ان شئت" (اگر تو چاہے) کی بجائے "متى شئت" (جب بھی چاہے) کہا جائے تو پھر بعد از مجلس بھی اختیار باقی رہے گا۔

پس اگر کچھ شرطوں کے ساتھ دارالقضاء کو حق طلاق تفویض کیا جائے اور یہ وسعت برتی جائے کہ عورت قاضی

q الخانية: ۵۲۳/۱ w الخانية: ۵۲۴/۱ e بدائع الصنائع: ۲۳۴/۳

شریعت کے پاس ثبوتِ شرعی کے ذریعہ ان شرائط میں کوتاہی ثابت کردے، یا دوسرے قرائن کی بناء پر قاضی کو عورت کے بیان کی صداقت پر اطمینان ہوجائے تو وہ عورت کو طلاقِ بائن دے سکتا ہے تو شاید یہ زیادہ بہتر صورت ہو۔

دو حالتوں کے ساتھ مشروط مہر کی مقدار

جوابات سوال نمبر (۳) و (۴)

طلاق اور نکاح ثانی کی صورت میں مہر کی مقدار میں اضافہ کا مسئلہ ایک ہی نوعیت کا ہے کہ دو حالتوں کے ساتھ مشروط مہر کی دو مقدار متعین کی جائے اور اس شرط میں عورت کا فائدہ ہو تو کیا حکم ہوگا؟ شرطیں معتبر ہوں گی یا نہیں؟ فقہاء کی رائیں اس سلسلہ میں مختلف ہیں۔ مالکیہ اور شوافع کے نزدیک ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوگا۔

''و إن تزوجها علی ألف إن لم یخرجها من بلدها وعلی الفین إن أخرجها فالمهر فاسد ویجب لها مهر مثلها.'' 2

D: ''اگر ایک ہزار مہر پر نکاح کیا بشرطیکہ شہر سے باہر نہ لے جائے اور دو ہزار مہر پر بشرطیکہ شہر سے باہر لے جائے تو مہر فاسد ہے اور مہر مثل واجب ہوگا۔''

امام احمد Ã سے منقول ہے کہ دونوں تعیین معتبر ہوگی۔ ابن قدامہ Ã کا بیان ہے:

''وان قال تزوجتک علی ألف ان لم أخرجک من دارک وعلی الفین ان اخرجتک منها أو علی الف ان لم یکن لی امرأة وعلی ألفین ان کانت لی امرأة فنص أحمد علی صحة التسمیة فی هاتین المسئلتین.'' 1

D: ''اگر کہے: ایک ہزار پر تجھ سے نکاح کیا بشرطیکہ تجھ کو تمہارے میکہ سے باہر نہ لے جاؤں یا اس شرط پر کہ میری دوسری بیوی موجود نہ ہو اور دو ہزار مہر پر اگر تم کو میکہ سے باہر لے جاؤں یا یہ کہ میری کوئی اور بیوی ہو، ان دونوں صورتوں کی بابت امام احمد Ã کی صراحت موجود ہے کہ تعیین مہر اس طرح درست ہے۔''

آ گے ابن قدامہ Ã نے اس سلسلہ میں حنابلہ سے ایک اور روایت بھی نقل کی ہے، مگر ترجیح اسی کو دیا ہے۔

امام ابوحنیفہ Ãاور صاحبین È کا نقطۂ نظر

q السراجیة: ۲۴ w شرح مهذب: ۲۳۷/۱۶

جہاں تک احناف کی رائے ہے تو اس سلسلہ میں امام صاحب اور صاحبین کا وہی اختلاف ہے جو سوالنامہ میں مذکور ہے۔فقہاء نے اس ذیل میں کئی مسائل نقل کیے ہیں جو باہم مماثل اور متقارب ہیں،لیکن ان کے احکام میں فرق کیا گیا ہے۔یہاں ان کا تذکرہ مناسب ہوگا:

ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر منکوحہ خوبصورت ہوتو مہر دو ہزار اور بدصورت ہوتو ایک ہزار،تو فتویٰ اس پر ہے کہ دونوں شرطیں معتبر ہوں گی۔

ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر منکوحہ خاندانی طور پر آزاد رہی ہوتو مہر دو ہزار اور خاندانی طور پر غلام تھی گو اب آزاد ہے تو مہر ایک ہزار،تو اس صورت میں بھی فتویٰ اسی پر ہے کہ دونوں شرطیں معتبر ہیں۔

ان دونوں صورتوں کی بابت ابن سماعہ Ã نے امام محمد Ã سے وہی اختلاف نقل کیا ہے جو ذیل کی صورت میں ہے؛لیکن محققین نے ابن سماعہ Ã کی نقل کو قبول نہیں کیا ہے اور ان کو امام ابوحنیفہ Ã اور صاحبین È کے درمیان متفق علیہ مانا ہے۔

یہی حکم اس وقت بھی ہے جب نکاح کے وقت اس طرح مہر مقرر کیا جائے کہ اگر ناکح کی کوئی اور بیوی بھی موجود ہوتو دو ہزار،کوئی اور بیوی نہ ہوتو ایک ہزار،اب بھی دونوں شرطیں معتبر ہیں۔

ایک شخص نے نکاح کے وقت کہا کہ اگر میں تمہاری موجودگی میں دوسرا نکاح کروں،یا کہا کہ تمہیں تمہارے شہر سے باہر لے جاؤں تو مہر دو ہزار ورنہ ایک ہزار ہوگا،اس صورت میں امام ابوحنیفہ Ã کے یہاں مہر مقررہ ایک ہزار ہوگا،اگر اس نے دوسرا نکاح نہ کیا تو ایک ہزار مہر ہوگا،دوسرا نکاح کرلیا تو دو ہزار اور مہر مثل میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا،صاحبین È کے نزدیک دونوں شرطیں معتبر ہوں گی۔

اوپر جو متفق علیہ صورتیں مذکور ہوئی ہیں،ان کی بابت نقول مختلف ہیں،تاہم راجح ومختار قول وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا[1]

ان دونوں صورتوں میں فرق کی جو وجہ بتائی گئی ہے،اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خوبصورت اور بدصورت ہونا ایک قابل مشاہدہ بات ہے،نکاح کے وقت کسی اور بیوی کی موجودگی وعدم موجودگی کی یا اس کا خاندانی طور پر آزاد ہونا یا غلام ہونا ان امور میں سے ہے جو پہلے سے واقع شدہ ہے اور آئندہ مرد کا دوسرا نکاح کرنا یا نہیں کرنا اور اس کو شہر سے باہر لے جانا یا نہیں لے جانا،مستقبل سے متعلق ہے،پس پہلی صورتوں میں ''خطر'' یا تو موجود نہیں یا خفیف ہے اور دوسری صورت میں ''خطر'' قوی ہے،دوسرے پہلی صورتوں میں نزاع کا اندیشہ نہیں ہے یا کم ہے،جب کہ اس دوسری صورت میں آئندہ نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ قوی ہے[2]

q المغنی: ۷/۲۰۳

B

دراصل امام صاحب Ã کا خیال ہے کہ ایک ہزار مہر متعین ہے اور چوں کہ مشروط واقعہ کا پیش آنا یقینی نہیں ہے، اس لیے دو ہزار مہر مجہول ہے۔ صاحبین È کا خیال ہے کہ شرط اور اس شرط سے ہم رشتہ مقدارِ مہر دونوں معروف و متعین اور واضح و غیر مبہم ہے، اس لیے نہ جہالت ہے اور نہ مستقبل میں نزاع کا اندیشہ ہے۔ واقعہ ہے کہ عملاً اس طرح کے معاملات میں نزاع پیدا نہیں ہوتی۔ اصولِ افتاء میں دونوں طرح کی رائیں موجود ہیں، یہ بھی کہ امام صاحب کے قول کو بہر حال صاحبین کے قول پر ترجیح دی جائے گی اور یہ بھی کہ مفتی کو دونوں میں سے کسی بھی قول کے اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔ فتاویٰ سراجیہ میں ہے:

"ثم الفتوی علی الا طلاق علی قول أبی حنیفة ثم بقول صاحبیه ثم بقول ابی یوسف ثم بقول محمد بن الحسن ثم بقول زفر بن الهذیل ثم حسن بن زیاد، وقیل: اذا کان أبو حنیفة بجانب وصاحباه فی جانب فالمفتی بالخیار والأول اصح." [3]

D: "فتویٰ مطلقاً امام ابوحنیفہ Ã، پھر صاحبین È، اس کے بعد امام ابو یوسف، پھر امام محمد، پھر بالترتیب امام زفر اور حسن بن زیاد È کے قول پر ہوگا۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اگر ایک طرف امامِ ابوحنیفہ Ã اور دوسری طرف صاحبین È ہوں تو مفتی کو اختیار ہوگا۔ پہلا قول زیادہ درست ہے۔"

گو علامہ سراج الدین اودی Ã نے امام صاحب کے قول کے مقابلہ صاحبین کے قول پر فتویٰ کے غیر درست ہونے کو ترجیح دی ہے، لیکن عملاً ایسے سیکڑوں مسائل ہیں، جن میں صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا گیا ہے؛ اس لیے حاوی قدسی وغیرہ کی بات زیادہ بہتر معلوم ہوتی کہ قوتِ دلیل کی بناء پر صاحبین کے قول کو بھی ترجیح دی جا سکتی ہے۔ جب کہ قضاء وشہادت کے ابواب میں امام ابو یوسف Ã، ذوی الارحام کے مسائل میں امام محمد Ã اور ۱۷ مسائل میں تنہا امام زفر Ã کا قول افتاء کی لیے راجح شمار کیا گیا ہے۔[1] تو صاحبین کے قول پر افتاء کا ممنوع ہونا نا قابلِ فہم ہے؛ حالانکہ یہ بھی معلوم ہے کہ اہلِ تحقیق کا خیال ہے کہ عام طور پر صاحبین کی رائے بھی امام صاحب ہی کے کسی قول پر مبنی ہوتی ہے۔

دوسرے مشائخ نے ان دونوں اقوال کو نقل کر کے یہ وضاحت نہیں کی ہے کہ کون سا قول صحیح و راجح اور مفتی بہ ہے؟ اور ایسے احکام میں ترجیح کا اصول کیا ہے؟ اس بابت علامہ حصکفی Ã لکھتے ہیں:

---

q البحر الرائق: ۱٦/۳، الدر المختار وردّ المحتار: ۲/۲۴٦، خلاصة الفتاوی: ۳۷/۲

w البحر الرائق: ۱٦۳/۳، ردالمحتار: ۴٦/۲ e السراجية: ۱۵۷

"فان قلت قد يحكون أقوالا بلا ترجيح وقد يختلفون في الصحيح، قلت يعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغير العرف وأحوال الناس وما هو الاوفق وما ظهر عليه التعامل وما قوى وجهه." [2]

D: "اگر تم کہو کہ مشائخ بلا ترجیح مختلف اقوال نقل کرتے ہیں اور قولِ صحیح کی بابت بھی اختلافِ رائے رکھتے ہیں میں کہوں گا کہ مشائخ کے طریقہ کے مطابق عمل کیا جائے یعنی عرف، لوگوں کے حالات، ان کے لیے آسان، لوگوں کے تعامل کے مطابق اور دلیل کے اعتبار سے قوی قول پر عمل کیا جائے۔"

تیسرے: مواقع ضرورت میں قولِ ضعیف پر بھی فتویٰ کی گنجائش ہے۔ علامہ شامی Ā اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہ "قول ضعیف پر فتویٰ کی گنجائش نہیں" لکھتے ہیں:

"قلت لكن هذا في غير موضع الضرورة فقد ذكر في حيض البحر في بحث ألوان الدماء أقوالا ضعيفة ثم قال وفي المعراج عن فخر الأئمة: لو أفتى مفتٍ بشئ من هذه الأقول في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا، وكذا قول أبي يوسف في المني اذا خرج بعد فتور الشهوة لا يجب به الغسل ضعيف، وأجازوا العمل به للمسافر أو الضيف الذي خاف الريبة كما سيأتي في محله وذلك من مواضع الضرورة." [1]

D: "میں کہتا ہوں کہ یہ ایسے مواقع پر ہے جہاں ضرورت درپیش نہ ہو؛ چنانچہ "بحر" کے باب الحیض میں خون حیض کے رنگوں کی بابت چند اقوال صاحب بحر نے نقل کئے ہیں۔ پھر کہا ہے کہ "معراج" میں فخر الائمہ سے منقول ہے کہ اگر مفتی مواقع ضرورت میں ان اقوال میں سے کسی پر از راہِ سہولت فتویٰ دے تو بہتر ہوگا، اسی طرح کسر شہوت کے بعد منی نکلنے سے امام ابو یوسف Ā کے نزدیک غسل کا واجب نہ ہونا ضعیف قول ہے، لیکن مشائخ نے مسافر اور تہمت سے خائف مہمان کے لیے اس پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے، جیسا کہ اپنی جگہ آئے گا اور یہ مواقع ضرورت میں ہے۔"

ہر چند کہ افتاء کے بابت اس اصول کا اتنی صراحت و وضاحت کے ساتھ غالباً کسی اور نے ذکر نہیں کیا ہے، لیکن عملاً فقہ کی اکثر متداول کتب میں اس کے شواہد موجود ہیں۔ اب مجھے یہ عرض کرنے کی اجازت دیجئے کہ ضرورت جیسے شخصی و انفرادی ہوتی ہے، اسی طرح اجتماعی اور سماجی بھی ہوتی ہے، اس وقت طلاق اور سنجیدہ و متین فیصلہ کے بجائے محض موجودہ بیوی سے انتقام کے جذبہ کے تحت دوسرے نکاح پر مناسب حد تک روک لگانا ایک سماجی اور

q ردّالمحتار: ۴۹/۱ w الدر المختار على هامش الرد: ۵۳/۱

معاشرتی ضرورت ہے، اس لیے یہ بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ ان مسائل میں حضراتِ صاحبین کے قول پر فتویٰ دیا جائے کہ اس سے سماجی اصلاحی اور معاشرتی ناانصافی کے سد باب کی توقع کی جاسکتی ہے۔

عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط

جواب سوال نمبر (۲)

خاندانی زندگی کے بارے میں اسلام کا بنیادی تصور یہ ہے کہ کسب معاش، خاندان کی کفالت اور گھر سے باہر کی ذمہ داریوں کی تکمیل مرد کے ذمہ ہے اور بچوں کی پرورش و تربیت اور امورِ خانہ داری کی انجام دہی عورتوں کے ذمہ۔ یہ عورتوں پر اسلام کا بڑا احسان اور اس کی فطرت وطبیعت کی رعایت ہے۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے: ﴿وَقَـــرۡنَ فِــــیۡ بُیُـــوۡتِــکُــنَّ﴾[2] اس لئے جو ملازمتیں شرعی حدود کی رعایت کے ساتھ کی جاسکتی ہیں، خواتین کے لیے ضرورت و مجبوری کے بغیر ایسی ملازمتیں بھی مناسب نہیں، پھر بیویوں کا نفقہ شوہر پر واجب اسی لیے رکھا گیا ہے کہ وہ اس کے اور اس کے بال بچوں کی پرورش و تربیت کے لیے محبوس اور گھری ہوئی ہے۔[1] اور اس نے سارا وقت اسی فریضۂ مادری کی ادائیگی کے لیے وقف کر رکھا ہے۔

عورت کا اپنے آپ کو گھر سے باہر کی ایسی مصروفیت سے فارغ رکھنا جو مرد کے ''حق حبس'' کو متاثر کرتی ہو، واجب ہے یہاں تک کہ فقہاء نے لکھا ہے:

''واذا أرادت المـرأة أن تـخـرج الى مـجـلـس الـعـلـم بـغيـر اذن الزوج لم يكن لها ذلک.'' [2]

D: ''عورت شوہر کی اجازت کے بغیر علمی مجالس میں جانا چاہے تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں۔''

اور علامہ حصکفی Ã کا بیان ہے:

''لـه منـعهـا من الغزل و كل عمل تبرعالأ جنبی و لو قابلة أو مغسلة لتقدم حقه علی فرض الكفاية و من مجلس العلم الا لنازلة امتنع زوجها من سوالها.'' [3]

D: ''شوہر کو حق ہے کہ بیوی کو دھاگے کاتنے اور ایسے ہر کام سے روکے، گو وہ اجنبی شخص کے لیے تبرعا انجام دے، خواہ وہ ''دایہ'' ہو یا غسالہ ہو، کیوں کہ شوہر کا حق فرض کفایہ پر مقدم ہے، سوائے اس کے کہ وہ کسی ایسے پیش آمدہ مسئلہ کی بابت ہو جس کو شوہر دریافت نہیں کر رہا ہو۔''

اس لیے عورت کے لیے ملازمت کی شرط مقصد نکاح کے مغائر محسوس ہوتی ہے اور ایسی شرط کو غیر معتبر ہونا

---

q ۵۱/۱ w احزاب: ۳۳

چاہیے۔ اگر مرد نے قبول بھی کر لیا تو بعد میں وہ عورت کو ترکِ ملازمت کا حکم دے سکتا ہے؛ البتہ اگر کوئی شخص بے روز گار ہو یا عورت کا نفقہ ادا نہ کرتا ہو تعنت کی راہ اختیار کر رکھی ہو، مجبور ہو کر عورت نے کوئی ایسی ملازمت کر لی ہو جو شرعاً جائز ہے تو قاضی تجربات وحالات کی روشنی میں فیصلہ کرنے کا مجاز ہوگا کہ بہ یک دفعہ عورت کو ملازمت سے روک دیا جائے یا پہلے اندازہ قائم کیا جائے کہ مرد اپنے مطالبہ میں واقعی سنجیدہ ہے یا بیوی کو مزید مشقت میں ڈالنے کی غرض سے ایک حکم شرعی کا سہارا لے کر محض اپنی مقصد برآری کرنا چاہتا ہے۔

هذا ماعندی واللّٰه الموفّق للصواب

خلاصۂ جوابات

1 (الف): ایسی شرطیں جو انہیں حقوق وفرائض کو مؤکد کرتی ہوں جو نکاح کی وجہ سے عائد ہوتی ہیں، معتبر وجائز ہیں۔

(ب): ایسی شرطیں جو صحت نکاح کی شرطوں میں سے کسی شرط کے ساقط ہونے یا نکاح کے لازم احکام میں سے کسی حکم میں تغیر وتبدل کو مستلزم ہوں معتبر نہیں؛ البتہ ایسی شرطوں کے باوجود بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

(ج): ایسی شرطیں جن سے عورت کو نفع پہنچتا ہو اور شریعت نے نہ ان کو واجب قرار دیا اور نہ ان سے منع کیا ہو، ان کے معتبر ہونے میں اختلاف ہے: احناف کے یہاں ایسی شرطیں معتبر نہیں ہیں، البتہ حنابلہ کے یہاں معتبر ہیں اور حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن مسعود، سعد بن ابی وقاص، عمرو بن عاص اور معاویہ بن ابی سفیان ([1]) کی بھی یہی رائے ہے اور موجودہ حالات میں اسی قول پر فتویٰ دیا جانا مناسب ہے۔

2 تفویض طلاق کی تینوں ہی صورتیں جائز ہیں، البتہ:

(الف): نکاح سے پہلے تفویض میں ضروری ہے کہ تفویض طلاق کی نسبت نکاح کی طرف ہو۔

(ب): نکاح کے وقت تفویض میں ضروری ہے کہ عورت کی طرف سے پہل ہو۔

(ج): نکاح کے بعد تفویض میں دونوں شرطیں نہیں ہیں، البتہ ان کا قبول کرنا یا نہیں کرنا مرد کے اختیار میں ہے۔

تفویض کی بہتر صورت یہ ہے کہ عورت کی بجائے دار القضاء کو حق طلاق تفویض کر دیا جائے۔

3، 4 دو حالتوں کے ساتھ مہر کی دو مقدار کو مشروط کرنا صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور موجودہ حالات میں اسی کے مطابق فتویٰ دیا جانا مناسب ہے۔

---

q ھدایہ: ۲/ ۴۱۷ باب النفقة w الخانیة علی ھامش الھندیة: ۱/ ۴۴۳

e الدر المختار علی ھامش الرد: ۲/ ۲۶۵

5 حق حبس مرد کا ویسا ہی حق ہے جیسے نفقہ عورت کا حق ہے، اس لیے عورت کی طرف سے ملازمت کی شرط معتبر نہیں؛ ہاں اگر نکاح کے بعد مرد کے نفقہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے عورت نے کوئی جائز ملازمت کی، شوہر اس کو ترک کرنے کا مطالبہ کر رہا ہے اور بیوی کو مستقبل میں شوہر کی جانب سے پھر عدم ادائیگی کا اندیشہ ہے تو اب قاضی کی صوابدید پر ہے کہ حالات کا جائزہ لے کر مناسب فیصلہ کر لے۔

%

— B

مسئلہ کفاءت پر ایک نظر

''کفاءت'' کے معنی برابری کے ہیں، ''کـافـأه اذا سـاواه'' دربار رسالت § کے مشہور شاعر حضرت حسان بن ثابت ؓ کا ایک مصرعہ ہے:

وروح القدس ليس له كفاء

قرآن مجید میں بھی ''کفو'' اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، ارشاد ہے ﴿ولـم يـكـن لـه كـفـواً احـد.﴾

فقہاء کے یہاں ''کفاءت'' ایک خاص اصطلاح ہے جس کا مفہوم ہے:

''مساوات الرجل للمرأة او كون المرأة ادنىٰ.'' [2]

D: ''مرد عورت کے برابر کا ہو یا اس سے فائق ہو۔''

اور مقصود یہ ہے کہ جس سے رشتہ کیا جا رہا ہو وہ ایسا نہ ہو کہ خود لڑکی یا اس کے اقربا اور اولیاء کے لئے اس سے رشتہ باعث ننگ ہو کہ یہ بات امکانی طور پر مستقبل میں تعلقات کی ناپائیداری اور ناسازی کا موجب بن سکتی ہے۔[3]

قرآن مجید میں اگرچہ صراحتاً کہیں اس مسئلہ کا ذکر نہیں ہوا ہے، لیکن ﴿يـا ايهـا الـنـاس انـا خلقـنٰـكـم﴾ کے شان نزول کے سلسلے میں مختلف روایات نقل کی گئی ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ آیت مسئلہ کفاءت ہی کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے۔

احادیث میں گو ''کفاءت'' کا ذکر ہے مگر اس سلسلہ میں جو روایات منقول ہیں وہ بھی بالعموم ضعف سے خالی نہیں ہیں۔

1 حضرت علی ؓ سے مروی ہے کہ غیر شادی شدہ لڑکی کے لئے ''کفو'' رشتہ مل جائے تو تاخیر نہ کرو۔ ''والايم اذا وجدت لها كفوا''. امام ترمذی Ã نے اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ اس کی سند متصل نہیں ہے۔

---

q ردالمحتار: ۳۱۷/۲　　w حواله سابق

e ويشتمل على اغراض ومقاصد كا لازدواج والصحبة والالفة وتاسيس القرابات والا ينتظم ذلك عادة الابين الاكفاء ارشاد السارى على البخارى: ۱۹/۸

r ترمذی: ۲۰٦/۱ مع العرف الشذی، باب ماجاء فی تعجیل الجنازة

"ماأری اسناده متصلا" 1

2 حضرت عائشہ ° سے مروی ہے کہ اپنے نطفہ کے لئے بہتر رشتہ کا انتخاب کرو، اور کفو سے ان کا نکاح کرو۔"تخیروا النطفکم وانکحوا الاکفاء 2" مگر یہ روایت بھی ضعیف ہے۔

3 حضرت جابر ؓ سے مروی ہے آپ نے فرمایا: عورتیں کفو ہی سے بیاہی جائیں "لاتنکحوا النساء الاالاکفاء" یہ روایت دارقطنی کی ہے! اور ضعیف ہے 3 مصنف عبدالرزاق میں حضرت عمر ؓ کے بعض آثار "کفاءت" کے سلسلے میں نقل کئے گئے ہیں۔ مگر وہ بھی پایۂ صحت کو نہیں پہنچتے۔4 غالباً اسی لئے امام شافعی Ã نے ان احادیث کے بجائے کفاءت کے ثبوت کے لئے حضرت بریرہ ° کے "خیار عتق" کے واقعہ سے استدلال کیا ہے 5 اور آزاد ہونے کے بعد ان کو فسخ نکاح کا اختیار دینے کی وجہ اسی نابرابری کو قرار دیا ہے کیونکہ ان کی تحقیق کے مطابق حضرت بریرہ ° کی آزادی کے وقت ان کے شوہر حضرت مغیث غلام تھے، اور غلام آزاد عورت کا کفو نہیں ہوسکتا۔6

تاہم اگر بہت سے ائمہ مجتہدین کے تسلیم کرلینے کی وجہ سے کفاءت کی روایت کو تسلیم کرلیا جائے تو اصل مسئلہ یہ ہے کہ کن امور میں کفاءت کا اعتبار ہوگا؟۔ مجموعی حیثیت سے فقہاء نے ۹/ امور میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے۔

1 نسب وخاندان 2 آزادی 3 اسلام یعنی خاندان مسلمان ہونا 4 دیانت وتقویٰ 5 مال اور معاشی سطح 6 حسب وخاندانی وجاہت 7 صنعت وحرفت اور پیشہ 8 عیوب سے محفوظ ہونا 9 عقل۔

---

q جمع الفوائد للنقد ضعیفی: ۱/ ۱۸ بخاری اس حدیث کے بارے میں کہتے ہیں: مداره علی اناس ضعفاء المقاصد الحسنة: ص: ۵۴. ۲۶۳ زیلعی کہتے ہیں: من طرق عديدة كلها ضعيفة، نصب الرايه: ۱۸/۲

w ابن ماجه: ۱/ ۳۶۲ باب الاكفاء.

e حافظ ابن حجر کا اس حدیث کے بارے میں بیان ہے: اسناده واه لان فيه بشر بن عبيد وهو كذاب، الدراية على هامش الهدايه: علامہ ابن عبدالبر نے اس حدیث کو بے اصل اور نا قابل استدلال قرار دیا ہے۔ هذا ضعيف لا اصل له ولا يحتج بمثله المغنى لابن قدامه رحمه الله تعالىٰ

r ملاحظہ ہو: مصنف عبدالرزاق: ۱۵۲/۶ باب الاكفاء: سنن كبرى للبيهقى: ۱۲/۷ باب اعتبار الكفائة.

t خیار عتق سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی عورت باندی ہونے کی حالت میں بیاہی گئی۔ بعد میں آزاد کی گئی، تو اس کو غلامی کی حالت کا نکاح ختم کردینے کا حق حاصل ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی تحقیق یہ ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے آزاد کئے جانے کے وقت ان کے شوہر حضرت مغیث آزاد تھے، اس لئے امام ابوحنیفہ کے نزدیک خیار عتق ایک مستقل حکم شرعی ہے، اس کا کفاءت سے کوئی تعلق نہیں آزاد شدہ عورت کو بہرحال خیار حاصل ہوگا۔

y دیکھئے: شرح مهذب: ۱۸۲/۱۶ فتح البارى: ۴۰۷/۹

B

1 کفاءت فی الدین

اخلاق و دیانت میں کفاءت سے مراد ہے کہ فاسق و فاجر مرد صالح و نیک عورت کا کفو نہیں ہوسکتا۔

"حتی لو أن إمرأة من بنات الصالحین إذا زوجت نفسها من فاسق کان للاولیاء حق الا عتراض .... لان التفاخر بالدین أحق من التفاخر بالنسب "[1]

D: "یہاں تک کہ اگر صالحین کے خاندان کی کوئی عورت اپنا نکاح کسی فاسق شخص سے کرلے تو اولیاء کواعتراض کا حق ہوگا.........اس لئے کہ دینداری نسب وخاندان سے زیادہ باعث تفاخر ہے۔"

اگر لڑکی خود صالحہ ہو لیکن اس کے خاندان کے لوگ صالح نہ ہوں، یا خاندان کے لوگ صالح ہوں لیکن لڑکی صالحہ نہ ہو تو، ایسی صورت میں کس کی کیفیت اور حالت کا اعتبار ہوگا؟ اس میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں۔ بعض حضرات نے خاندان کے لوگوں کی دینی حالت کو معتبر مانا ہے۔ پس اگر خاندان کے لوگ فاسق ہوں اور خود لڑکی صالحہ ہو تو فاسق کو اس کا کفو کہا جائے گا۔ بعض لوگوں کی رائے اس کے برعکس ہے کہ خود لڑکی کی دینی کیفیت کا اعتبار ہوگا۔ مگر صحیح یہ ہے کہ لڑکی خود صالحہ ہو یا وہ صالحہ نہ ہو لیکن اس کے خاندان کے لوگ صالح ہوں، ہر دو صورت میں فاسق اس کا کفو نہیں ہوگا۔

ابن نجیم مصری Ã لکھتے ہیں:

"والظاهر ان الصلاح لو منها او من آبائها کاف لعدم کون الفاسق کفأ لهم "[2]

D: "ظاہر یہ ہے کہ عورت یا اس کے آباء واجداد دونوں میں سے کسی کا بھی دیندار ہونا اس بات کے لئے کافی ہے کہ فاسق ان کا کفو نہ ہو سکے۔"

دینداری اور دیانت واخلاق کا معتبر ہونا قریب قریب فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے، بلکہ امام مالک Ã اور ایک قول کے مطابق امام شافعی Ã کے نزدیک صرف دینداری ہی میں کفاءت کا اعتبار ہے کسی اور چیز میں نہیں، "وقال مالک: الكفاءة في الدين لاغير." [3]

اور کیوں نہ ہو کہ حدیثیں کثرت سے اس پر شاہد ہیں، آپ نے فرمایا:

"تنکح المرأة لاربع لما لها ولحسبها ولجما لها ولدینها فاظفر بذات الدین تربت یداک" [4]

D: "عورت سے چار وجوہ سے نکاح کیا جاتا ہے۔ مال، حسب۔ جمال اور دین کی بنیاد پر، تو دیندار

---

q بدائع الصنائع: ۳۲۰/۲ w البحر الرائق: ۱۳۲/۳ e المغنی: ۱۶/۷

r بخاری شریف: ۷۶۲/۲ باب الاکفاء فی الدین. "تربت یداک" یہ بددعا و بددعا دونوں کے لئے مستعمل ہے۔ یہاں بطور دعا ہے۔

کا انتخاب کر کے تو کامران ہو، تیرے ہاتھ خاک آلود ہوں۔"

ایک اور روایت میں ہے:

"اذا خطب الیکم من ترضون دینہ وخلقہ فزوجوہ الا تفعلوہ تکن فتنة فی الارض وفساد عریض" 1

D: "تمہارے ہاں جب ایسا شخص پیغامِ نکاح دے جس کی دینی اور اخلاقی حالت تمہارے نزدیک پسندیدہ ہے تو قبول کرلو اور نکاح کر دو اگر ایسا نہ کرو گے تو زمین میں یہ بڑے فتنہ وفساد کا باعث بن جائے گا۔"

اس بارے میں صرف امام محمد Ã کا اختلاف نقل کیا گیا ہے۔ امام محمد Ã کے نزدیک دین امور آخرت میں سے ہے اور نکاح وغیرہ معاملات دنیا ہیں۔ لہٰذا دین مین کفاءت کا اعتبار نہ ہوگا، لیکن اس دلیل کا سقم محتاج اظہار نہیں، اسلام کی نگاہ میں نکاح بھی منجملہ اعمال آخرت کے ہے، یہی وجہ ہے کہ مشرک سے نکاح کو منع کیا گیا ہے اور فقہاء نے بعض حالات میں اہل کتاب عورتوں سے نکاح کرنے کو بھی مکروہ قرار دیا ہے۔

تاہم امام محمد Ã کے نزدیک بھی اگر مرد کا فسق اس درجہ بڑھا ہوا ہو کہ لوگ اس سے تمسخر واستہزاء کرتے ہوں۔ "الا اذا کان یصفح ویسخر منه اویخرج الی الاسواق سکران یلعب به الصبیان لانه مستخف به [2]" اسی طرح جو شخص اعلانیہ شراب پیتا ہو وہ بھی صالحہ عورت کا کفو نہیں ہوسکتا۔ "وان کان یعلن ذٰلک فلا قیل وعلیه [3]" لیکن فسق کے باوجود زمامِ اقتدار اگر کسی شخص کے ہاتھ میں ہو تو وہ صالح کا کفو ہوگا، کاسانی Ã کہتے ہیں:

"فان کان ممن یهاب منه بان کان امیرا فقا لایکون کفوا لان هذا الفسق لایعد شیئًا فی العادة فلا یقدح فی الکفاءة." 4

D: "اگر ایسا شخص جس کی ہیبت محسوس کی جاتی ہو مثلاً امیر ہو تو صاحبین نے کہا کہ وہ صالحہ کا کفو ہوگا اس لئے کہ یہ فسق عادۃً قابل شمار نہیں ہوتا لہٰذا یہ کفاءت میں مانع نہ ہوگا۔"

جہاں عملی اعتبار سے صلاح وفسق کفاءت میں معتبر ہے، وہیں اعتقادی فسق بھی کفاءت میں معتبر ہونا چاہیے یعنی اگر لڑکی صالح العقیدہ اور اہل سنت میں سے ہے اور مرد کسی ایسے گمراہ فرقہ سے تعلق رکھتا ہو جس کی گمراہی کفر صریح تک نہیں پہنچی ہو تو مرد کو غیر کفو سمجھا جائے گا، فقہاء نے عام طور پر کفاءت کے ذیل میں اس مسئلہ کو نہیں چھیڑا ہے لیکن

q سنن ترمذی عن ابی هریرة رضی اللّٰه تعالٰی عنه: ۱/۲۰۷ باب ماجاء فی من ترضون دینه

w هدایه: ۳۰۰/۲ e ردالمحتار: ۳۲۱/۲ r بدائع الصنائع: ۳۱۷/۲

تشیع کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے استنباط کیا جا سکتا ہے۔

ابن قدامہ Ã نے اسباب کفاءت پر بحث کرتے ہوئے ایک فصل ''اہل بدع'' پر قائم کی ہے اور لکھا ہے:

''لا یزوج البنت من حروری مرق من الدین ولا من الرافضی ولا من القدری [1]''

D: ''لڑکی کی شادی حروری...... جو دین کے دائرہ سے نکل چکا ہو۔ رافضی اور قدریہ فرقہ کے شخص سے نہ کرے۔''

یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ جن حضرات نے مختلف امور میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے ان کے نزدیک بھی دیانت واخلاق میں کفاءت کا لحاظ کرنا اور دوسرے اسباب کفاءت سے صرف نظر کرنا افضل اور بہتر ہے:

''وعندنا الا فضل اعتبار الدین والا قتصار علیه'' [2]

D: ''ہمارے نزدیک افضل طریقہ دین میں کفاءت کا اعتبار کرنا اور صرف اسی پر اکتفا کرنا ہے۔''

2 کفاءت فی الحریۃ

اکثر فقہاء کے نزدیک آزادی اور غلامی ان امور میں سے ہے جن میں کفاءت معتبر ہے۔ ابن قدامہ Ã کا بیان ہے:

''فاما الحریة فالصحیح انها من شروط الکفاءة فلایکون العبد کفؤاً للحرة'' [3]

D: صحیح یہ ہے کہ آزادی بھی من جملہ اسباب کفاءت کے ہے، لہٰذا غلام آزاد کا کفو نہ ہوگا۔''

فقہاء نے اس کی تفصیل یوں بیان کی ہے کہ غلام آزاد عورت کا، ایسی عورت کا جو خود بھی آزاد ہو، اس کا باپ بھی، ایسا مرد جو خود آزاد ہو اور اس کا باپ غلام نیز ایسی عورت کا جس کے باپ اور دادا دونوں آزاد ہوں، ایسا مرد جو خود اور اس کا باپ آزاد ہو اور دادا غلام، کفو نہیں ہو سکتا۔[4]

البتہ آزادی اور غلامی میں کفاءت کا اعتبار صرف عجمیوں کے درمیان ہے۔

''الحریة والاسلام فهما معتبران فی حق العجم'' [5]

اب آزادی اور غلامی کا مسئلہ قصۂ ماضی اور زینت تاریخ کی حیثیت اختیار کر چکا ہے اس پر مزید وضاحت کی ضرورت نہیں۔

---

q المغنی: ۳۰/۷ w بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲ e المغنی: ۲۸/۷ r بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲ t البحر الرائق: ۱۳۱/۳

3 مال میں کفاءت

مال میں کفاءت کا اعتبار کیا گیا ہے، عام طور پر فقہاء نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس کو حضرت معاویہ ؓ نے نکاح کا پیغام دیا اور انہوں نے آپ ﷺ سے مشورہ کیا تو آپ ﷺ نے ان کی مفلوک الحالی کا ذکر کیا اور حضرت اسامہ ؓ سے نکاح کا حکم دیا۔ "اما معاویۃ فصعلوک لا مال لہ"[1] آپ سے نقل کیا گیا کہ مال ہی حسب ہے۔ الحسب المال[2] اس سے بڑی بات یہ ہے کہ سماج اور عرفِ عام میں مال کو عزت واحترام کی نظر سے اور مفلس وقلاش کو کم نگاہی کے ساتھ دیکھا جاتا ہے۔ "لان ذلک معدود نقصا فی عرف الناس."[3]

مال میں کفاءت کے قائل امام ابوحنیفہ، امام شافعی ؒ ہیں، امام مالک ؒ اس کے قائل نہیں، امام احمد ؒ سے بھی دو روایتیں ہیں[4] فقہاء احناف میں امام ابو یوسف ؒ کا اختلاف نقل کیا گیا ہے، اس لئے کہ مال آنی جانی چیز ہے، جس کو قرار نہیں۔ لانہ لا ثبات لہ اذالمال غاد ورائح[5] نیز اس لئے کہ فقر گو عرف میں معیوب سمجھا جاتا ہے لیکن دین کی نگاہ میں یہ شرف وعزت ہے اسی لئے آپ ﷺ نے اپنے لئے اس کی دعا فرمائی ہے۔ "اللّٰھم أحینی مسکینا و أمتنی مسکینا."[6]

پھر جن لوگوں نے مال میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے ان کے یہاں بھی اس کی تفصیل وتحدید میں اختلاف ہے۔ احناف کے یہاں مشہور اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ دونوں کی معاشی سطح میں یکسانیت ضروری نہ ہوگی بلکہ اگر مرد مہر مثل ادا کرنے پر قادر ہو اور نفقہ دے سکتا ہو تو وہ متمول سے متمول خاندان کا کفو ہوگا۔

"والمعتبر فیہ القدرۃ علی مھر مثلھا ولا تعتبر الزیادۃ علی ذٰلک حتیٰ أن الزوج إذا کان قادرًا علی مھر مثلھا یکون کفأ لھا و إن کان لا یساویھا فی المال."[7]

ترجمہ: "اس میں اعتبار مہر مثل پر قدرت کا ہے، اس سے زیادہ کا اعتبار نہیں، چنانچہ شوہر کسی عورت کا مہر مثل ادا کرسکتا ہے لیکن معاشی اعتبار سے اس کا ہم پایہ نہ ہو تو وہ اس کا کفو شمار ہوگا۔"

یہی رائے حنابلہ کی ہے:

"والیسار المعتبر ما یقدر بہ علی الانفاق علیھا حسب ما یجب لھا ویمکنہ

---

[1] بیھقی: ۱۳۵/۷ باب اعتبار الکفاءۃ [2] حوالہ سابق: ۱۳۶ [3] المغنی: ۲۸/۷ [4] المغنی: ۲۸/۷
[5] ھدایۃ: ۳۰۱/۲ [6] المغنی: ۲۹/۷ [7] بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲

اداء مهر ها.'' 1

D: ''معاشی خوشحالی میں جس بات کا اعتبار ہے وہ یہ ہے کہ جوں جوں نفقہ واجب ہوتا جائے، وہ اس کے ادا کرنے پر قادر ہو، نیز اس کا مہر بھی ادا کر سکتا ہو۔''

مگر معلوم ہوتا ہے کہ حالاتِ زمانہ کے تحت فقہاء نے بتدریج اس میں مزید نرمی پیدا کی ہے چنانچہ حصکفی نے اس بات کو کافی قرار دیا کہ مہر کے اتنے حصہ کی ادائیگی پر قادر ہو جو عام طور پر بعجلت ادا کیا جاتا ہو، اس کے علاوہ ایک ماہ کا نفقہ ادا کر سکتا ہو اور صنعت پیشہ ہو تو روز کا روز نفقہ ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔[2] شامی کا بیان ہے کہ زیلعی نے بعض حضرات سے مزید سہولت نقل کی ہے کہ اگر مہر کی ادائیگی پر قادر نہ ہوتا ہم نفقہ ادا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو یہ بھی کفاءت کے لئے کافی ہوگا۔[3]

جب کہ امام ابوبکر اسکاف Ã کی رائے ہے کہ صرف مہر و نفقہ پر قدرت کافی نہیں ہے بلکہ یہ بات بھی ضروری ہے کہ مرد کی معاشی سطح عورت کی معاشی سطح سے بہت زیادہ متفاوت نہ ہو، ''مجتبیٰ'' میں اس قول کی نسبت امام ابوحنیفہ Ã کی طرف کی گئی ہے، ابن نجیم Ã نے ''نوازل'' سے امام ابوبکر اسکاف Ã کی رائے ان الفاظ میں نقل کی ہے

''اذا کان للر جل عشرة آلاف درهم یر یدان یتزو ج امرأة لها مأة الف واخوه لا یرضی بذٰلک کان لأخیها أن یمنعها من ذلک.'' 4

D: ''کوئی مرد جس کو دس ہزار درہم حاصل ہوں، ایسی عورت سے نکاح کرنا چاہے جو ایک لاکھ درہم کی مالک ہو اور لڑکی کا بھائی اس پر راضی نہ ہو، تو اس کو حق ہے کہ اپنی بہن کو اس نکاح سے روک دے۔''

موجودہ زمانے میں شادی بیاہ میں معاشی حیثیت اور سطح نے جو اہمیت حاصل کر لی ہے اور جس طرح اکثر اوقات یہ چیز ازدواجی زندگی میں تلخی اور احساس کمتری و برتری کا ذریعہ بن جاتی ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ معاشی سطح اور معیار میں اگر غیر معمولی تفاوت ہو تو کفاءت کا اعتبار کیا جانا چاہیے۔

4 عیوب سے محفوظ ہونے میں کفاءت

فقہاء شوافع کے نزدیک کسی صحت مند عورت کا کفو وہی مرد ہو سکتا ہے جو جسمانی اعتبار سے سنگین قسم کے نقص سے خالی ہو جیسے جنون، جذام، برص۔ بعض فقہاء نے اس کو ''کفاءت فی الحال'' سے تعبیر کیا ہے۔ ''والحال وهوان یکون الزو ج سالماً من العیوبِ الفاحشة.'' 1

q المغنی: ۲۹/۷ w درمختار علی هامش الرد: ۳۲۱/۲ e ردالمحتارر: ۳۲۱/۲ r البحرالرائق: ۱۳۲/۳

جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ اس کے قائل صرف شوافع ہیں لیکن دوسرے فقہاء نے اس کو کفاءت کی اساس نہیں قرار دیا ہے[2] اور اس لئے نکاح کے لزوم کے لئے اس بات کو ضروری نہیں مانا ہے کہ وہ ان عیوب سے خالی ہو لیکن مالکیہ[3] اور حنابلہ[4] نے بھی ان امراض کی بنا پر عورت کو اس بات کا حق دیا ہے کہ وہ اس مرد سے تفریق کا مطالبہ کرے۔ امام ابو حنیفہ Ã کے یہاں تو نامردی اور ''جب کے سوا دوسرے'' امراض وعیوب کی بنا پر عورت تفریق کا مطالبہ نہیں کر سکتی، لیکن امام محمد Ã کا مسلک وہی ہے جو مالکیہ اور حنابلہ کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے[5] تاہم اختلاف اس بات میں رہ جاتا ہے کہ شوافع کے یہاں مرد میں ایسے عیوب پائے جانے کی صورت میں عورت کے سوا خود اس کے اولیاء بھی تفریق کا مطالبہ کر سکتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک یہ مسئلہ ''کفاءت'' سے متعلق ہے اور کفاءت صرف عورت ہی کا نہیں بلکہ اولیاء کا بھی حق ہے، جبکہ دوسرے فقہاء کے نزدیک تفریق کا مطالبہ صرف عورت ہی کر سکتی ہے اولیاء نہیں کر سکتے۔ ''**ولكنها تثبت الخيار للمرأة دون الأولياء.**'' [6]

5 عقل میں کفاءت

کتب فقہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض فقہاء کے نزدیک ''عقل'' میں بھی کفاءت کا اعتبار ہے۔ یعنی ایک سفیہ، معتوہ یا پاگل ایسی عورت کا کفو نہیں ہوسکتا جو ''عاقل''، یعنی عقل کے اعتبار سے متوازن ہو۔ ہر چند کہ اس کی صراحت نہیں ملتی کہ کون لوگ ہیں جو عقل میں کفاءت کے قائل ہیں لیکن فقہی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خود فقہاء احناف میں بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ شامی نے قاضی خاں سے نقل کیا ہے کہ اس مسئلہ میں متقدمین سے تو کچھ منقول نہیں لیکن متاخرین کے درمیان اس کے معتبر ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے[7] ابن نجیم Ã مصری کہتے ہیں کہ اس میں کفاءت کا اعتبار نہیں لہٰذا پاگل آدمی ایک صحیح عقل والی عورت کا کفو بھی ہوسکتا ہے تاہم مشائخ کے درمیان اس میں اختلاف ہے۔[8]

میرا خیال ہے کہ عقل اور دماغی توازن ان امور میں سے ہے کہ مصالح نکاح کی تکمیل اور عدم تکمیل کا اس سے گہرا تعلق ہے۔ گو فقہاء اس کی بناء پر مطالبۂ تفریق کا حق دیتے ہیں لیکن بمقابلہ کفاءت کے عیب کی بناء پر تفریق کا مطالبہ کرنے میں عملی دشواریاں زیادہ ہیں، اس لئے اگر زوج اس درجہ سفیہ العقل ہو کہ جنون کے درجہ کو پہنچا ہوا ہو تو اس میں کفاءت کا اعتبار کیا جانا چاہیے، اس سلسلے میں علامہ شامی Ã کی یہ تحریر لائق مطالعہ ہے:

q ارشاد السارى على البخارى: ۱۹/۸ w ملاحظہ ہو، المغنى: ۳۹/۸، بحر: ۴۴/۳ e بداية المجتهد: ۵۰/۲.
r المغنى: ۲۹/۷. t خانيه: ۴۱۳/۱. y المغنى لابن قدامه: ۲۹/۷
u اما العقل فلارواية عن اصحابنا المتقد مين اختلف فيه المتاخرون ردالمحتا: ۳۲۴/۲
i فالمجنون كفوء للعاقلة وفيه اختلاف بين المشائخ اَلبحر الرائق: ۱۳۴/۳

”قال فی النھر وقیل یعتبر لأنه یفوت مقاصد النکاح فکان أشد من الفقر ودناء ــة الحــرفة وینبــغــی إعتــمادهٔ لان النــاس یعیــرون بتــزویــج الــمجــنون أکثــر مــن دنی الحرفة الدنیئة فی النھایة عن المرغینانی لا یکون المجنون کفوًا للعاقلة“ 1

D: ”نہر میں ہے کہ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ عقل میں بھی کفاءت کا اعتبار ہے کیونکہ (اس کا اعتبار نہ کیا جائے تو) مقاصد نکاح فوت ہوسکتے ہیں، لہٰذا عقل ودانش میں کفاءت فقر اور پیشہ کی کفاءت سے بڑھ کر ہے اور اسی پر اعتماد کیا جانا چاہیے، اس لئے کہ لوگ پاگل سے شادی کے بمقابلہ کمتر پیشہ والے سے زیادہ باعث عار سمجھتے ہیں لہٰذا پاگل عاقلہ کا کفو نہیں ہوگا۔“

بلکہ اس کم سواد کی رائے ہے کہ اگر کوئی شخص بالکل مجنون اور پاگل نہ ہو لیکن اس درجہ خفیف العقل اور سفیہ ہو کہ لوگ اس کا تمسخر کرتے رہتے ہوں اس کو بھی شائستہ گھرانے کی عورت کا کفو نہیں ہونا چاہیے کہ اس کی سفاہت عورت کے لئے پیشہ کی دناءت اور فقر وافلاس سے کہیں زیادہ باعث ننگ ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام محمد گو فاسق کو صالح خاندان کی صالحہ لڑکی کے لئے کفو مانتے ہیں، تاہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر وہ اس درجہ نشہ خوار ہو کہ لوگوں کیلئے تماشہ اور کھلونا بن گیا ہو تو اب وہ کسی صالحہ کا کفو نہیں ہوسکتا۔ ”إلا إذا کــــان یـــصــــفــــح ویســـخـــر مــــنــــــه أو یـــخـــــرج إلی الأسواق سکران ویلعب به الصبیان لأنه مستخف به.“ 2

6اسلام میں کفاءت

عام فقہاء کے یہاں نومسلم عام مسلمانوں کے کفو ہیں، عرب ہوں یا عجم، ابن قدامہ Ã کا بیان ہے:

”مــن أســلــم أوعتــق مــن الـعبید فھو کفؤلمن له أبوان فی الاسلام والحریة وقال أبــو حــنیــفة لیـــس بــکــفــاءٍ ولیــس بـصیـحـح فــان الـصــحــابة أکثرھـم أسـلـموا وکــانو أفضل الامة فلا یجوز أن یقال انھم غیر اکفاء للتابعین“ 3

D: ”نومسلم اور آزاد ایسے شخص کا کفو ہے جو دو پشتوں سے مسلمان اور آزاد ہو، امام ابوحنیفہ Ã نے فرمایا کہ کفو نہیں ہے اور یہ صحیح نہیں۔ اس لئے کہ اکثر صحابہ نومسلم تھے جو اس امت کے سب سے افضل لوگ تھے۔“

عربوں کے بارے میں احناف بھی متفق ہیں کہ ان کے درمیان نومسلم اور قدیم الاسلام افراد برابر ہیں اور ایک دوسرے کے کفو ہیں، لیکن عجمیوں کے بارے میں تفصیل ہے کہ جس شخص نے خود اسلام قبول کیا ہو اور اس کے والدین

q منحة الخالق علی البحر الرائق: ۱۳۴/۳ w ھدایه: ۳۰۰/۲ e المغنی: ۳۰/۷

کافر ہوں، اور جس کے والدین کافر ہوں اور خود مسلمان ہو وہ امام ابوحنیفہ اور محمد کے نزدیک ایسے شخص کا کفو نہیں جس کے خاندان میں دو پشتوں سے اسلام ہو، البتہ ایسا شخص جس کے یہاں دو پشت سے اسلام ہو یعنی باپ اور دادا دونوں مسلمان ہوں، وہ تمام مسلمانوں کا کفو ہے چاہے وہ پشتہا پشت سے مسلمان ہوں۔ قاضی ابو یوسف کو اس کے ایک نکتہ میں اختلاف ہے، ان کے نزدیک جس کے والدین مسلمان ہوں یعنی ایک پشت سے اس کے خاندان میں اسلام ہو تو وہ تمام مسلمانوں کے کفو ہیں۔[1]

شامی نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ Ã اور ابو یوسف کا یہ اختلاف حقیقی اختلاف نہیں بلکہ اختلاف حالات کا نتیجہ ہے[2]......پھر فقہاء نے عرب وعجم کے درمیان اس مسئلہ میں فرق کی جو وجہ لکھی ہے وہ یہ کہ عرب اسلام پر فخر نہیں کرتے بلکہ نسب پر فخر کرتے ہیں......"لایتفاخرون به ویتفاخرون بالنسب[3]" غور کیا جائے کہ کیا کسی قوم کا اسلام کے مزاج ومذاق اور اس کی روح واصل کے خلاف بلکہ اس کے عین برعکس دین کے بجائے خاندان کو ذریعہ افتخار بنالینا بھی ایسی بات ہے جو قابل لحاظ ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ کے لئے کتاب وسنت میں کوئی مضبوط یا کمزور بنیاد نہیں ہے اور صراحت وعبارت سے تو کجا اشارۃً بھی غالباً کوئی نص اس پر دلالت نہیں کرتی، اس میں فقہاء نے سماج اور سوسائٹی کے مزاج ومذاق کو زیادہ پیش نظر رکھا ہے، اسی لئے کاسانی لکھتے ہیں کہ ایسی آبادی جہاں قریبی زمانہ میں ہی اسلام پھیلا ہوا اور نومسلم ہونا عیب نہ سمجھا جاتا ہو وہاں کے لئے یہ حکم نہ ہوگا؟

"فأما إذا كان في موضع كان عهدا لا سلام قريباً بحيث لا يعير بذلك ولا يعد عيباً يكون بعضهم كفأ لبعضهم لأن التعيير إذا لم يجبر بذٰلك ولم يعد عيباً لم يلحق الشين والنقيصة فلا يتحقق الضرر." [4]

D: "اگر ایسی جگہ ہو جہاں قریبی زمانہ میں اسلام آیا اور وہاں نومسلم ہونا باعث عار اور عیب نہ سمجھا جاتا ہو، تو وہاں لوگ باہم ایک دوسرے کے کفو ہوں گے کیونکہ یہ عیب نہیں شمار کیا جاتا ہے تو عیب ونقص کا باعث نہ ہوگا اور ضرر بھی متحقق نہ ہوگا۔"

7 ذریعۂ معاش میں کفاءت

فقہاء نے کفاءت کی ایک اساس ذریعۂ معاش اور پیشہ کو بھی قرار دیا ہے، امام احمد سے اس سلسلہ میں دو قول

q شامی: ۳۱۹/۲، بحر: ۱۳۲/۳

w وكان ابويوسف انما قال وفي موضع لايعد كفر الجدعيبا بعد ان كان الاب مسلماو هما قالاه في موضع يعدعيباً ردالمحتار: ۳۱۹/۲ e ردالمحتار: ۳۱۹/۲ r بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲

منقول ہیں[1] امام ابوحنیفہ کا قول مشہور یہی ہے کہ صنعت وحرفت اور پیشہ معاش میں کفاءت کا اعتبار نہ ہوگا، "المروی عن أبی حنیفة أن ذلک غیر معتبر أصلا[2]" قاضی ابو یوسف کے نزدیک ایسے پیشے کے لوگ جن کے پیشوں کو حقیر سمجھا جاتا ہے۔ دوسرے پیشہ کے لوگوں کے کفو نہیں ہو سکتے[3] فقہاء نے اس کی تفصیل اس طرح نقل کی ہے کہ ایک ہی پیشہ کے لوگ باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں، اسی طرح دو مختلف پیشوں کے لوگ جن میں زیادہ فرق نہ ہو اور جو سماج میں قریبی درجہ کے سمجھے جاتے ہوں وہ ایک دوسرے کے کفو متصوّر رہوں گے، "ان الحرف متی تقربت لایعتبر التفـ[4]" چنانچہ جلاہا، حجام (پچھنے لگانے والے) چمڑے کی صفائی کا کام کرنے والے (دبّاغ) جاروب کش اور پیتل کا کام کرنے والے لوہار کے کفو ہو سکتے ہیں، اسی طرح کپڑا فروش رنگریز کے اور رنگریز دوا فروش کے کفو ہو سکتے ہیں[5] جہاں پیشوں میں بہت فرق ہو وہاں کمتر پیشہ والے اعلیٰ پیشہ کے لوگوں کے کفو نہ ہوں گے، چنانچہ جلاہے، جاروب کش اور حجام (حلاق) وغیرہ کپڑوں اور ادویہ کے تاجروں کے کفو نہ ہوں گے۔ احناف کے یہاں اسی پر فتویٰ ہے۔ "قال شمس الائمة الحلوانی[6] علیہ الفتوی" کے اعلیٰ افسران وملازمین کے کفو، درجہ چہارم کے ملازمین نہیں ہو سکتے چنانچہ فراش، دربان، وغیرہ کو تاجر کا کفو نہیں مانا گیا ہے۔ بخلاف دوسرے ملازمین کے، اسی طرح اساتذہ واسکالرس کا شمار اعلی پیشہ میں ہے۔ چنانچہ ایسے لوگوں کو فرمانروائے وقت کا کفو مانا گیا ہے۔

"وینبغی أن من له وظیفة تدریس أونظر یکون کفؤ البنت الامیر بمصر." [7]

فقہاء متقدمین کی عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ پیشوں میں دینی اور شرعی قباحت کو بھی ملحوظ رکھتے تھے، یہی وجہ ہے کہ حصکفی نے ظالم حکمرانوں کے ساتھ لگ کر روزی روٹی کا سامان بہم پہنچانے والوں کو سب سے خسیس اور ذلیل اصحاب پیشہ قرار دیا ہے۔ "وأما أتباع الظلمة فأخس من الکل[8]" ابن نجیم Ã نے بھی تعبیر کے کچھ فرق کے ساتھ یہی بات نقل کی ہے اور کہا ہے کہ ایسے لوگوں کو "شاکری" اور "تابع" کہا جاتا ہے یہ گو صاحب وجاہت اور صاحبِ مال ہوں، پھر بھی ان کو خسیس ہی سمجھا جائے گا۔ "وهو الذی یخدم الظلمة یدعی شاکریا وتابعا و إن کان صاحب وجه ومال فظلمه لخسته[1]" لیکن چونکہ کفاءت کے مسئلہ کا اصل تعلق عرف سے ہے اس لئے شامی کا رجحان یہ ہے کہ یہ بات اس زمانے کے لئے تھی جب خیر کا غلبہ تھا، اور تقویٰ باعثِ افتخار تھا، اب کہ دنیا ہی سرمایۂ فخر ہے، ایسے لوگوں کو خسیس شمار کرنا قابلِ غور ہے۔ "کان فی زمنهم الذی الغالب فیه التفاخر بالدین والتقویٰ دون زماننا الغالب فیه التفاخر بالدنیا فافهم [2]"

صنعت وحرفت میں کفاءت کے سلسلہ میں یہ بات قابلِ غور ہے کہ اس میں عرف کو خاص اہمیت دی گئی ہے،

---

q المغنی: ۲۹/۷ w المبسوط: ۲۵/۵ e بدائع الصنائع: ۳۲۱/۲ r بحر: ۱۳۳/۳

t بحر: ۱۳۳/۳، بدائع: ۳۲۱/۲ y ھندیه: ۲۹۳/۱ u البحر الرائق: ۱۳۳/۳ i درمختار علی هامش الرد: ۳۲۲/۲

B

چنانچہ ہر چند کہ حائک کو عطار کا کفو نہیں مانا گیا ہے پھر بھی شامی نے لکھا ہے کہ سکندریہ میں چونکہ حائک کا پیشہ بہتر سمجھا جاتا ہے اس لئے وہاں حائک عطار کا کفو ہو سکتا ہے۔"**وعلیٰ هذا ينبغي أن يكون الحائک كفوأ للعطار بالاسكندرية لما هناک من أحسن اعتبار ها وعدم عدها نقصا ألبتة.**" 3

اسی طرح اگر کسی علاقہ یا زمانہ میں کوئی پیشہ شرم و عار کی بات نہ رہی ہو تو پھر وہ کسی بھی اعلیٰ پیشہ کے لوگوں کے لئے کفو ہو جائے گا۔

اسی طرح یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ اگر کوئی خاندان ایک ذریعہ معاش رکھتا ہو پھر اس نے ذریعہ معاش بدل لیا ہو مثلاً کوئی حائک ہو، بعد میں تاجر ہو گیا تو اب وہ تاجروں کا کفو متصور ہوگا۔"**فلو كان دباغا أولاثم صار تاجراً ثم تزوج بنت تاجر أصلي ينبغي أن يكون كفوًا**" 4 ابن نجیم Ã نے لکھا ہے کہ گو کہ انسان کے لئے کسی پیشہ کا چھوڑ ناممکن ہے لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ پیشہ کی وجہ سے جو "عار" لگی رہتی ہے وہ اس سے نجات نہیں پا سکتا، ایسی صورت میں اس کو دوسرے اعلیٰ پیشہ کے لوگوں کا کفو نہیں ہونا چاہیے۔ شامی نے اسی لئے لکھا ہے کہ اگر اس کو سابقہ پیشہ چھوڑے ہوئے اتنا عرصہ گذر جائے کہ وہ نسیاً منسیا ہو جائے اور لوگوں کے ذہن میں اس کی تحقیر باقی نہ رہے تو اب اس کے ساتھ پیشہ کی دناءت کا لحاظ نہ کیا جانا چاہیے، "**وان تناسى أمرها تقادم زمانها كان كفوًا لها**" 5 تاہم یہ بات فقہاء کی ان تصریحات سے مختلف معلوم ہوتی ہے جن میں کفاءت کے مسئلہ میں "عقد کے وقت" کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ پہلے اور بعد کے حالات کا۔"**والكفاءة اعتبارها عند ابتداء العقد.**" 6

اب ہم ان دلائل کی طرف آتے ہیں جو ذریعہ معاش اور صنعت وحرفت میں کفاءت کا اعتبار نہ کرنے والوں اور کرنے والوں کی طرف سے پیش کئے جاتے ہیں:

جو لوگ اس میں کفاءت کے قائل ہیں، ان کے پاس ایک دلیل وہ حدیث ہے کہ:

"**الموالي بعضهم أكفاء لبعض قبيلة بقبيلة رجل برجل إلاحائک أو حجام**"

D: "عجم سب ایک دوسرے کے کفو ہیں۔ ایک خاندان دوسرے خاندان کا اور ایک شخص دوسرے شخص کا سوائے بنکر اور پچھنہ لگانے والے کے۔"

بیہقی Ã نے اس کو کئی سندوں سے نقل کیا ہے اور ہر سند ضعیف ہے، امام شوکانی Ã نے بھی اس حدیث پر شرح وبسط کے ساتھ گفتگو کی ہے، فرماتے ہیں:

---

q بحر: ۱۳۳/۳ w ردالمحتار: ۳۲۲/۲ e ردالمحتار: ۳۲۱/۲، ۳۲۲ r البحر الرائق: ۱۳۴/۳
t منحة الخالق على البحر الرائق: ۱۳۴/۳ y درمختار على هامش الرد: ۳۲۲/۲

''مستدرک حاکم میں ابن عمر Ã سے یہ روایت منقول ہے، اس میں ایک راوی مجہول ہے جو اس کو ابن جریج سے نقل کرتا ہے، ابن ابی حاتم نے اپنے والد سے اس حدیث کے بارے میں دریافت کیا انہوں نے فرمایا: یہ بے اصل جھوٹ ہے، ''ھذا کذب لا اصل لہ'' اور جگہ اس حدیث کو ''باطل'' کہا ہے، ابن عبدالبر نے تمہید میں ایک اور طریقے سے یہ روایت نقل کی ہے، دار قطنی نے علل میں لکھا ہے کہ یہ صحیح نہیں، خود ابن عبدالبر کی سند میں عمران بن فضل ہیں جن کے متعلق ابن حسان کی رائے ہے کہ وہ ثقہ راویوں کی طرف منسوب کر کے موضوع روایتیں بیان کیا کرتا تھا...... ہشام بن عبیداللہ نے اس روایت میں حجام (پچھنے لگانے والا) اور دباغ (چمڑے کو دباغت دینے والا) کا بھی اضافہ کر دیا ہے...... ابن عبدالبر نے اس روایت کے بارے میں کہا ہے کہ وہ موضوع اور منکر ہے۔'' 1

امام ابوحنیفہ Ã کا اس حدیث کے بارے میں بیان ہے کہ یہ اپنے مضمون کے اعتبار سے شاذ ہے اور ایک ایسے معاملے میں جو بکثرت پیش آنے والا ہے ایسی شاذ روایات کا اعتبار نہیں۔ ''ولکن أبی حنیفة قال الحدیث شاذ لا یؤخذ به فیما تعم به البلوی''2 امام احمد Ã کو بھی اس حدیث کا ضعف تسلیم ہے مگر وہ حرفت میں کفاءت کو ثابت کرنے کے لئے عرف کا سہارا لیتے ہیں۔3

ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عرف میں صنعت و حرفت میں بعض کو کم تر اور بعض کو برتر سمجھا جاتا ہے، پس پیشہ کی دناءت بھی نسب کی دناءت کی طرح سمجھی جائے گی، ''لأن ذلک نقص فی عرف الناس فأشبه نقص النسب''4 اسی بات کو تعبیر کے تھوڑے تغیر کے ساتھ مختلف مصنّفین نے لکھا ہے، امام ابوحنیفہ Ã کی طرف سے جو دلیل اہل علم نے نقل کی ہے اس میں اس دلیل کا جواب بھی موجود ہے۔ کاسانی Ã نے امام ابوحنیفہ Ã کی دلیل اس طرح نقل کی ہے:

''لأنها لیست بأمر لازم واجب الوجود ألا تریٰ أنه یقدر علی ترکها.'' 1

D: ''کیونکہ یہ کوئی لازمی اور انسانی وجود کے ساتھ ہمیشہ لگی رہنے والی بات نہیں، بلکہ وہ اس کو ترک کرنے پر قادر ہے۔''

پس صنعت و حرفت کی دناءت ''نسب'' کی دناءت کی طرح نہیں ہے کہ نسب ایک ایسی چیز ہے کہ جس میں تبدیلی ممکن نہیں، جبکہ صنعت و حرفت میں تبدیلی عین ممکن بلکہ مشاہد ہے، لہٰذا صنعت و حرفت جسمانی ضعف و مرض کے مشابہ ہے کہ جس طرح یہ ضعف اور مرض ایک عارضی چیز ہے اور اس کا کفاءت میں اعتبار نہیں اسی طرح صنعت و حرفت میں بھی کفاءت کا لحاظ نہ کیا جانا چاہیے۔ ''لأن ذلک لیس بنقص فی الدین ولا هو لازم فأشبه

q نیل الاوطار: ۱۳۸/۶ w المبسوط: ۲۵/۵ e المغنی: ۲۹/۷ r المغنی لابن قدامه

الـــضـــعف و الـــ 2"اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حضرت ابو ہند کے بارے میں مروی ہے کہ وہ حجام تھے اور آپ § نے قبیلہ بنو بیاضہ کے لوگوں کو حکم فرمایا تھا کہ وہ ان کو داماد بنائیں، جیسا کہ "نسب و خاندان میں کفاء ت" کی بحث میں مذکور ہوگا۔

پس حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ Ã کی رائے اس باب میں زیادہ قوی ہے اور اگر صنعت و حرفت میں کفاءت کو مان بھی لیا جائے تو اس میں اصل اعتبار عرف کا ہے، بلکہ کاسانی Ã نے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف Ç کے اختلاف کو بھی عرف و عادت کے اختلاف ہی کا نتیجہ قرار دیا ہے[3]...... میرے خیال میں موجودہ زمانہ کے عرف میں کافی تغیر آچکا ہے، چمڑے کی دباغت، جوتا سازی اور لوہاری وغیرہ وہ پیشے ہیں جن کو فقہاء نے حقیر و ادنیٰ قرار دیا ہے، لیکن آج ان کے لئے بڑے بڑے کارخانے قائم ہیں اور ان میں کثرت سے ملازمین ہیں جو جدید ترقی یافتہ تکنک کے ساتھ اس کام کو انجام دیتے ہیں، ان اہل حرفت کو سماج میں حقیر و کمتر نہیں سمجھا جاتا، خود کپڑے بننے کی صنعت ہی ہے، ایک زمانہ میں اس کو حقیر گردانا جاتا تھا، اب یہ ایک زبردست معاشی کاروبار ہے، اور اس کو معاشرہ میں عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، اس لئے اب اس دیوار کو منہدم کیا جانا چاہیے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ فقہاء نے ایسے ٹیلر ماسٹر کو جو خیاطی کی تعلیم دیتا ہو، تاجر کا کفو قرار دیا ہے اور جو لوگ جوتا سازی و موزہ سازی کے ماہر ہوں اور اپنے مزدور رکھ کر ان سے کام لیتے ہوں ان کو بھی عرف کی بنا پر اعلیٰ پیشہ کا تسلیم کیا ہے، شامی لکھتے ہیں:

"الظاهر أن نحو الخياط إذا كان استاذا فيقبل الا عمال وله أجراء يعملون له يكون كفوءً البنت البزا زوالتاجر في زماننا ...... أما لو كان استاذاله اجراء ...... فليس في زماننا أنقص من البزازو العطار" 1

D: "ظاہر یہ ہے کہ ایسے خیاط جو استاذ ہوں، کاموں کو قبول کرتے ہوں اور ان کے مزدور ہوں جو ان کے لئے کام کرتے ہوں، وہ ہمارے زمانہ میں بزاز اور تاجر کا کفو ہوگا...... کیونکہ ایسا شخص ہمارے زمانہ میں کپڑا فروش اور عطار سے کم تر نہیں سمجھا جاتا ہے۔"

8 نسب میں کفاءت

امام ابوحنیفہ، امام شافعی Ç اور ایک قول کے مطابق امام احمد بن حنبل Ã کے نزدیک نسب میں بھی کفاءت معتبر ہے، یعنی قریشی غیر قریشی کا اور عربی عجمی کا کفو نہیں ہوسکتا۔ امام مالک، حنفیہ Ç میں ابوالحسن کرخی ابوبکر جصاص رازی نیز سفیان ثوری، علامہ ابن حزم اور عام فقہاء نسب میں کفاءت کے قائل نہیں ہیں[1]

q بدائع الصنائع: ۳۲۰/۲ w المغنی: ۳۲۰/۲ e بدائع الصنائع: ۳۲۰/۲

جولوگ نسب میں کفاءت کے قائل ہیں، انہوں نے نسب کے اعتبار سے پوری دنیا کو تین درجات میں تقسیم کیا ہے، اول قریش یعنی وہ تمام عرب جن کا سلسلہ نسب نضر بن کنانہ سے ملتا ہے[1] ان میں گو بنی ہاشم رسول اللہ § سے قرابت کی وجہ سے دوسروں سے فائق ہیں، لیکن نکاح میں وہ سب ایک درجہ کے ہیں، یہی وجہ ہے کہ حضرت علی ؓ نے اپنی صاحبزادی حضرت ام کلثوم کو حضرت عمر کے نکاح میں دیا حالانکہ وہ عدوی تھے، اس طرح کی اور بھی نظیریں موجود ہیں[1]...... دوسرا درجہ قریش کے علاوہ تمام عربوں کا ہے وہ سب ایک دوسرے کے کفو ہیں، بعض فقہاء جیسے صاحب ھدایہ Ã وغیرہ نے ''بنو باہلہ'' کے بارے میں کہا ہے کہ وہ عرب قبائل کے کفو ہیں، مگر ابن نجیم اور ابن ہمام وغیرہ محققین کو اس سے اتفاق نہیں ہے[1]...... تیسرا طبقہ غیر عرب کا ہے، یعنی عجم جن کو فقہاء ''موالی'' کا نام دیتے ہیں، یہ سب ایک دوسرے کے کفو ہیں، ان میں مزید کوئی درجہ بندی نہیں ہے[1] امام احمد کا قول اس بارے میں متعارض ہے، ایک روایت یہ ہے کہ خاندان میں کفاءت کا اعتبار نہیں، دوسری یہ ہے کہ قریش میں بھی عام قریش بنوہاشم کے کفو نہیں ہو سکتے، تیسرا قول ہے کہ تمام عرب ایک دوسرے کے کفو ہیں اور تمام عجم ایک دوسرے کے[1]

(الف) مثبتین کے دلائل

اصل موضوع بحث دراصل مسئلہ کی یہی شق ہے، جولوگ کفاءت کے قائل ہیں ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

1 کاسانی نے مسئلہ کفاءت میں جن امور کا اعتبار ہوگا؟ ان پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

''والأصل فیه قول النبی صلی اللّٰه علیه وسلم قریش بعضهم أكفاء لبعض''[1]

D: ''اس سلسلہ میں اصل رسول اللہ § کا ارشاد ہے کہ قریش باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں۔''

اسی روایت کو عام طور پر مشائخ احناف نے ذکر کیا ہے۔

2 اس سلسلہ میں دوسری روایت ابن قدامہ نے نقل کی ہے:

''عن أبی اسحاق الهمدانی قال: خرج سلیمان وجریر فی سفر فأقیمت الصلوة فقال جریر لسلیمان: تقدم أنت قال سلیمان: بل أنت، فإنکم معشر العرب لانتقدم علیکم فی صلوتکم ولا ننکح نساء کم إن اللّٰه فضلکم علینا بمحمد صلی اللّٰه علیه وسلم وجعله فیکم.''[2]

---

q ردالمحتار: ۳۲۲/۲. w فتح القدیر: ۱۸۷/۲، ردالمحتار: ۳۱۹/۲، المحلی: ۱۰/ë ردالمحتار: ۳۹۸/۲

r دیکھئے: المغنی: ۲۸/۷ t بحر: ۱۳۱/۳، شامی: ۳۱۹/۲ y بدائع الصنائع: ۳۱۹/۲ u المغنی: ۲۸/۷

D: ''ابو اسحاق ہمدانی سے مروی ہے، وہ کہتے ہیں: سلیمان و جریر ایک سفر میں ساتھ تھے، نماز ادا کی گئی تو جریر نے سلیمان سے کہا کہ آپ امامت فرمائیں، سلیمان نے کہا: نہیں، آپ فرمائیں، اس لئے کہ آپ عرب ہیں، نہ ہم نماز میں آپ سے آگے بڑھ سکتے ہیں یعنی امامت کر سکتے ہیں اور نہ ہم آپ کی عورتوں سے نکاح کر سکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے محمد § کے ذریعہ آپ کو ہم پر فضیلت عطا فرمائی ہے کہ عربوں ہی میں ان کو پیدا فرمایا۔''

3 بعض حضرات نے اس سلسلہ میں ایک استدلال یہ بھی کیا ہے کہ غزوۂ بدر کے موقع پر جب بعض اہل مکہ مقابلہ کو باہر نکلے اور مسلمانوں کو للکارا تو ادھر سے ایک انصاری تشریف لے گئے۔ اہل مکہ نے کہا کہ ہم ان سے نہیں لڑیں گے، ہمارے مقابلہ کے آدمیوں کو بھیجو۔ آپ § نے حمزہ اور حضرت علی « وغیرہ کو بھیجا، پس جب جنگ کے میدان میں بھی کفاءت کا اعتبار کیا گیا تو نکاح جیسے رشتہ میں جس میں لڑکی اپنے آپ کو گویا سراپا مرد کے ہاتھ فروخت کر دیتی ہے، بدرجہ اولیٰ کفاءت کا اعتبار ہوگا۔[3]

4 ان کے علاوہ اصل استدلال یہ ہے کہ رشتۂ ازدواج کا مقصد دوام اور تعلق کا ثبات، شوہر کا احترام اور اس کے جائز احکام کی اطاعت اور مرد کے لئے عورت کے ساتھ حسن سلوک ہے۔ اگر شادی میں کفاءت کا خیال نہ رکھا جائے، عورت احساس برتری میں مبتلا ہو اور اس کو اس شوہر کے ماتحت رہنے میں عار محسوس ہو، تو ظاہر ہے کہ دلوں کا جو قرب ہونا چاہیے وہ مفقود ہوگا اور اس طرح رشتۂ نکاح کی وہ روح باقی نہ رہ سکے گی، جو شریعت کا اصل مقصود ہے۔ عام طور پر محققین نے اسی رخ پر زیادہ زور دیا، علامہ کاسانی فرماتے ہیں:

''لأن المصالح تختل عند عدم الكفاءة لأنها لاتحصل إلا بالاستفراش والمرأة تستنكف عن إستفراش غير الكفأ وتعير بذلك فتختل المصالح ولأن الزوجين بينهما مباسطات فی النكاح لا يبقى النكاح بدون تحمله عادة، والتحمل من غير الكفؤ، امر صعب يثقل على الطبائع السليمة فلا يدوم النكاح مع عدم الكفاءة فلزم إعتبارها.'' 1

D: ''کفاءت نہ ہو تو نکاح کی مصلحتوں میں خلل پیدا ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ مصلحتیں اسی وقت حاصل ہو سکتی ہیں جب عورت مرد کا فراش بنے اور عورت غیر کفو کا فراش بننے سے نفرت کرتی ہے اور اسے باعث عار سمجھتی ہے، چنانچہ مصالح نکاح میں خلل پیدا ہو جاتا ہے، اور اس لئے کہ زوجین کے درمیان نکاح میں جن کو برداشت کئے بغیر عادۃً رشتۂ نکاح باقی اور پائیدار نہیں ہو سکتا اور غیر کفو سے اس کو گوارا

q بدائع الصنائع: ۲/۱۵،۲ W المغنی: ۴۸/۶ e دیکھئے: مبسوط: ۲۳/۵

کرنا ایک مشکل بات ہے جو طبائع سلیمہ پر گراں گزرتا ہے، لہٰذا کفاءت نہ ہونے کے باعث نکاح میں پائیداری نہیں رہ سکتی، اس لئے اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔"

غرض کہ فی الجملہ کفاءت کا اعتبار تو روایات سے ثابت ہے۔ اب یہ کہ کفاءت کا کن امور میں اعتبار کیا جائے گا؟ زمانہ کے حالات، لوگوں کے طرز فکر اور معاشرتی مصالح کو دیکھتے ہوئے اس کا فیصلہ کیا جائے گا اور اس حیثیت سے جب ہم اپنے معاشرہ پر نگاہ دوڑاتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے کہ "نسب" کی اہمیت اور نسبی فضیلت اور کمتری کا احساس نکاح کے مقصود اور میاں بیوی کے تعلقات پر عمیق اثر رکھتا ہے۔

ابن ہمام رقمطراز ہیں:

"إذا ثبت إعتبار الكفاءة بما قدمناه فيمكن ثبوت تفصيلها ايضاً بالنظر الى عرف الناس فيما يحقرونه ويعرفون به." 2

D: "جب میری گذشتہ باتوں سے فی الجملہ کفاءت کا معتبر ہونا ثابت ہو گیا، تو اب اس کی تفصیلات کا ثبوت بھی ممکن ہے، اس طرح کہ لوگوں کے عرف کو دیکھا جائے کہ کون سی باتیں ان کے نزدیک باعث حقارت و ننگ ہیں۔"

5 ابن قدامہ نے اس سلسلہ میں حضرت عمر فاروق ؓ کے اس قول سے استدلال کیا ہے۔

"لأمنعن فروج ذوات الاحساب إلا من الاكفاء قال قلت ما الاكفاء قال في الأحساب." 1

D: "میں عالی نسب خواتین کو کفو کے سوا کسی اور سے نکاح کرنے سے روک دوں گا، میں نے پوچھا: کفو سے کیا مراد ہے؟ فرمایا: حسب (نسب) میں برابری والے۔"

یہاں مجوزین نے "حسب" کا ترجمہ نسب سے کیا ہے۔

6 حضور § نے فرمایا:

"إن اللّٰه اصطفىٰ كنانة من ولد إسماعيل واصطفىٰ من كنانة قريشاً واصطفىٰ من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم." 2

D: "خدا نے بنو اسماعیل سے کنانہ کو، کنانہ سے قریش کو، قریش سے بنو ہاشم کو اور بنو ہاشم سے مجھ کو منتخب کر لیا ہے۔"

7 سرخسی نے ایک استدلال یہ بھی کیا ہے کہ نکاح کے ذریعہ مرد کو عورت پر ایک گونہ مالکانہ حقوق حاصل ہو جاتے

q بدائع الصنائع: ۲/۱۵۱۵ w فتح القدير: ۴۲/۲

ہیں جو ایک طرح کی ذلت ہے، اسی لئے آپ § نے فرمایا: ''النکاح رق فلینظر أحدکم أین یضع کریمتہ'' (نکاح ایک طرح کی غلامی ہے، اس لئے دیکھنا چاہئے کہ اپنی لڑکی کو کہاں دے رہا ہے) اسی طرح ایک شخص غیر کفو میں نکاح کر کے اپنی اولاد کو ذلیل کرتا ہے اور نفس کو ذلیل کرنا حرام ہے، آنحضور § نے فرمایا ''لیس للمؤمن أن یذل نفسہ'' اس لئے نکاح کے وقت نسب میں کفاءت کا خیال کیا جائے گا۔

(ب) ایک تنقیدی جائزہ

اب ہم ان دلائل کا تنقیدی جائزہ لیں گے۔

1 علامہ کاسانی نے جو روایت نقل کی ہے وہ پوری حدیث ان الفاظ میں وارد ہوئی ہے۔

''قریش بعضھم أکفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضھم اکفاء لبعض قبیلة بقبیلة.'' 3

D: ''قریش باہم ایک دوسرے کے کفو ہیں، قبیلہ کا ایک بطن دوسرے بطن کا اور عرب ایک دوسرے کے کفو ہیں، ایک قبیلہ دوسرے قبیلہ کا۔''

یہ روایت الفاظ کے کچھ فرق کے ساتھ مختلف طرق سے مروی ہے، لیکن تمام اسناد ضعیف ہیں۔

(الف): حاکم نے حضرت عبداللہ بن ملیکہ سے یہ روایت کی ہے مگر اس سند میں شجاع بن ولید ایک راوی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ ''حدثنا بعض اخواننا'' (مجھ سے میرے بعض بھائیوں نے روایت کیا ہے) اس طرح جن صاحب سے ''شجاع'' نے روایت کیا ہے وہ مجہول ہیں۔

(ب): دوسرے اس حدیث کو ابو یعلیٰ نے نقل کیا ہے، اس روایت کے سلسلہ سند میں ایک راوی ''عمران بن ابی الفضل الدیلمی'' ہیں، جن کے بارے میں محدثین کی رائے ہے کہ وہ موضوعات کو بھی روایت کرتے ہیں۔ اس لئے اس حدیث کو موضوع قرار دیا گیا ہے۔

(ج): تیسرے دار قطنی نے حضرت عبداللہ بن عمر سے روایت کیا ہے لیکن اس سند میں ایک راوی ''بقیۃ بن الولید'' ضعیف ہیں۔ اور محمد بن الفضل بھی متکلم فیہ ہیں۔

(د): چوتھے اس حدیث کو ابن عدی نے ''کامل'' میں حضرت علی اور حضرت عمر « سے روایت کیا ہے۔ اس سند میں علی بن عروہ نامی ایک راوی ہیں جن کو محدثین نے ضعیف کہا ہے، نیز ایک دوسرے راوی عثمان بن عبدالرحمٰن

---

q رواه ابو بکر عبدالعزیز باسناده، المغنی: ۶/۴۸۳

w المغنی: ۶/۴۸۳ اس روایت کو ابن ہمام وغیرہ نے نقل کیا ہے، یہ حدیث بیہقی کی ہے۔ باب النسب فی الکفاءة: ۷/۱۳۴

e المبسوط: ۵/۲۳

ہیں ان کے بارے میں بھی بعض محدثین کی رائے ہے کہ وہ ایسے لوگوں سے بھی روایت کرتے ہیں جن کی ثقاہت معلوم نہ ہو۔

(۶): پانچویں اس حدیث کو بزار نے حضرت معاذ بن جبل ؓ سے روایت کیا ہے اس میں یہ ضعف ہے کہ خالد بن سعدان حضرت معاذ بن جبل سے روایت کرتے ہیں جبکہ حضرت معاذ ؓ سے ان کا سماع ثابت نہیں ہے۔ دوسرے اس کی سند میں ''سلمان ابن ابی الجون'' نامی راوی ہیں جن کی تضعیف کرتے ہوئے ابن قطان نے کہا''لم أجد له ذكراً.'' 1

2 علامہ ابن قدامہ نے ابواسحاق حمدانی سے سلیمان اور جریر کا جو واقعہ نقل کیا ہے وہ اگرچہ سنداً صحیح ہے لیکن یہ روایت مرفوع نہیں ہے۔ یعنی حضور § کا ارشاد نقل نہیں کیا گیا ہے بلکہ محض ''اثر صحابہ'' ہے۔ ممکن ہے کہا جائے کہ امام ابوحنیفہ اور امام مالک وغیرہ کے یہاں صحابہ کا کسی ایسے مسئلہ کو آنحضور § کی طرف منسوب کئے بغیر بیان کرنا جس میں اپنے اجتہاد کی گنجائش نہیں، مرفوع کے درجہ میں ہے۔ اس لئے سنداً مرفوع نہ ہونے کی گفتگو کا یہ ٹکڑا ''انَ اللّٰــــه فـــضـــلـــكـــم عـلـيـكـم'' اشارہ کرتا ہے کہ حضرت سلیمان ؓ کا یہ اپنا قیاس تھا اور حضور § سے فرطِ عقیدت کا تقاضہ تھا اور کم از کم یہ جملہ اس کا احتمال پیدا کرنے کے لئے تو کافی ہے ہی۔ بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ حضرت سلیمان نے اس کی نسبت خود آنحضرت § کی طرف فرمائی، مگر یہ روایت ضعیف ہے[1] بلکہ خود حضرت سلیمان کے عمل سے اس کی نفی ہوتی ہے، ابھی آگے ذکر ہوگا کہ خود حضرت سلیمان نے حضرت ابوبکر اور عمر دونوں کی صاحبزادیوں سے نکاح کا پیام دیا۔

3 معرکۂ بدر کے واقعہ سے جو استدلال کیا گیا وہ کتنا کمزور ہے، ظاہر ہے۔ اگر غزوۂ بدر میں ایک انصاری کو ہٹانے اور حضرت امیر حمزہ اور حضرت علی « کو میدان مقابلہ میں نکلنے کا حکم دینے کو ان کے نسبی شرف کی دلیل بنائی جاسکتی ہے۔ تو کیا اسامہ بن زید ؓ کو ایسے قافلہ کا سپہ سالار بنانا جس میں اجلّہ صحابہ شریک تھے اس کی دلیل نہیں ہوسکتی کہ ''کفاءت فی النسب'' کوئی چیز نہیں ہے؟...... عین ممکن ہے کہ آنحضرت § نے ایسا اس لئے کیا ہو کہ ان حضرات کو زیادہ قوی اور حریف کے مقابلہ کے لئے زیادہ موزوں سمجھا ہو۔ یا یہ واضح کرنا مقصود ہو کہ تمہاری ساری قرابت کے باوجود حق اور سچائی کے معاملہ میں یہ ''تیغ'' برہنہ ہیں اور تمہارے ساتھ کسی مداہنت کو تیار نہیں ہیں۔ یا اس لئے کہ ان کو شرم محسوس ہو کہ یہی نہتے اور مجبور جنہیں تم نے آوارہ وطن کردیا تھا آج ان کی تلواریں تمہارے سر کاٹ رہی ہیں۔

4 جہاں تک معاشرتی اور ازدواجی مصالح کی بات ہے تو اس سلسلہ میں دو اصول بنیادی طور پر پیش نظر رہنے

q ملخص از فتح القدیر : ۲/ ۴۲۰

چاہئیں۔ اول یہ کہ شریعت میں وہی مصالح قابل قبول ہیں جو نصوص اور دین کی مجموعی اساس اور مزاج کے خلاف نہ ہوں، محض طبیعت کا کسی مصلحت کو قبول کرنا اور کسی بات سے نفور کرنا کافی نہیں۔ امام ابو اسحاق شاطبی کے الفاظ میں:

''المراد بالمصالح والمفاسد ما كانت كذلك في نظر الشرع لا ما كان ملائماً أو منافراً للطبع.'' 2

D: ''مصالح ومفاسد سے وہ مصالح ومفاسد مراد ہیں جو شریعت کی نظر میں معتبر ہوں، نہ یہ کہ جو طبیعت کے موافق یا ناموافق ہوں۔''

دوسرے اگر ایک مصلحت کی رعایت سے دوسری بڑی مصلحت فوت ہوتی ہو یا مفسدہ پیدا ہوتا ہو تو ایسی مصلحت کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔ اسی کو فقہاء ''اہون البلیتین'' کے اختیار کرنے سے تعبیر کرتے ہیں۔ اب غور کیا جائے تو ایک طرف بنیادی طور پر کفاءت اسلام کے تصورِ مساوات اور اخوتِ اسلامی کے خلاف محسوس ہوتا ہے گویا یہ مصلحت دین کے مجموعی مزاج سے مطابقت نہیں رکھتا۔ دوسری طرف خاندانی اور فرقہ وارانہ عصبیت اور گروہ بندی بھی اس کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جو میرے خیال میں اس مصلحت سے زیادہ مفسدہ ہے۔ ان حالات میں غور کیا جانا چاہیے کہ کیا یہ معاشرتی مصلحت (جو سماج کے خودساختہ تصور کا نتیجہ ہے) قابل رعایت ہے؟

5 حضرت عمر ؓ کے متذکرہ بالا قول کے سلسلہ میں یہ عرض کرنا ہے کہ ''حسب'' کا معنی ''نسب'' سے کرنا خود محل نظر ہے۔ حضور § نے فرمایا ''الحسب المال'' دوسرے موقع پر فرمایا۔ ''إن أحساب الناس بينهم في هٰذا الدنيا هذا المال [1]'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حسب سے مراد خاندان نہیں ہے۔

6 وہ روایت جس میں رسول اللہ § کے اصطفاء اور انتخاب کا ذکر ہے، اس کا تعلق آپ کی فضیلت اور عظمت سے ہے نہ کہ کفاءت سے، کیونکہ اگر اس روایت کو کفاءت سے متعلق رکھا جائے تو اس کا تقاضہ ہوگا کہ قریش کے دوسرے قبائل بنو ہاشم کے کفو نہ ہوں حالانکہ جمہور فقہاء اس کے قائل نہیں اور روایات وآثار سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی صحیح ہے۔

7 یہ کہنا کہ غیر کفو میں نکاح کرنا اپنے نفس کو اور اپنی اولاد کو ذلیل کرنا ہے اسی وقت قابل قبول ہو سکتا ہے جب یہ مان لیا جائے کہ کسی خاص خاندان میں پیدا ہونا ذلت کی بات ہے اور یہ مان لیا جائے کہ اسلام اس بات کا قائل ہے کہ انسانوں کے بعض طبقات کمتر اور ذلیل ہیں۔ حالانکہ اسلامی تعلیمات تمام تر اس کے خلاف ہیں۔

اب ہم ان دلائل کی طرف آتے ہیں جو خاندان ونسب میں کفاءت کے معتبر نہ ہونے کو بتاتے ہیں:

---

q السنن الكبرىٰ للبيهقي: ۱۳۷/۷ باب اعتبار النسب في الكفاءة w الموافقات: ۱/

(ج) مانعین کے دلائل

1 اس سلسلہ میں سب سے پہلی اور بنیادی چیز اسلام کا ''مجموعی مزاج'' ہے اسلامی تمدن کی پوری عمارت جس ''اینٹ'' پر اٹھائی گئی ہے وہ ''مساوات و برابری'' ہے اسلام نے جس مساوات کا تصور پیش کیا ہے وہ بہت وسیع اور ہمہ گیر ہے۔ وہ جس طرح وطن پرستی، قومیت پرستی، لسانی اور طبقاتی عصبیت سے بالاتر ہے، اسی طرح نسب پرستی اور آباء واجداد پرستی کا بھی مخالف ہے...... اسلام کا تصور یہ نہیں ہے کہ خاندانوں اور قبیلوں کا وجود اس لئے ہے کہ ایک دوسرے کے درمیان اونچ نیچ کی دیوار کھڑی کردی جائے اور پیدائشی طور پر ایک کو برتر اور دوسرے کو کمتر سمجھا جائے۔ یہ تقسیم تفاخر کے لئے نہیں ''تعارف'' کے لئے ہے۔

''و جعلنا کم شعو با و قبائل لتعار فو ا.'' 2

D: ''ہم نے تم کو خاندانوں اور قبیلوں میں تقسیم کیا ہے کہ باہم ایک دوسرے کو پہچانو۔''

آباء پرستی اور آباء واجداد کا نام لے کر فخر کرنے کو اسلام نے جاہلیت اور عصبیت قرار دیا ہے۔ اسلام کو انسانیت کی اس کے سوا اور کوئی تقسیم گوارا نہیں ہے کہ یا تو وہ ''مؤمن تقی'' ہے یا ''فاجر شقی۔''

''إن اللّٰه أذهب عنكم عيبة الجاهلية و فخرها بالأباء انما هو مؤمن تقى أو فاجر شقى الناس كلكم بنو آدم و آدم خلق من تراب.'' 1

D: ''اللہ تعالیٰ نے تم سے جاہلیت کے امتیاز اور آباء واجداد پر فخر کو ختم کردیا ہے، انسان یا تو مؤمن تقی ہے یا فاجر شقی، تم سب کے سب آدم کی اولاد ہو۔ اور آدم کی تخلیق مٹی سے ہوئی ہے۔''

(د) قرآنی شواہد

قرآن میں کہیں کفاءت کا اعتبار کئے جانے کی طرف اشارہ بھی نہیں کیا گیا ہے جبکہ متعدد آیتیں موجود ہیں جو خاندان وغیرہ میں کفاءت کے تصور کو رد کرتی ہیں۔

ابن حزم نے اس مسئلہ پر جن آیات سے استدلال کیا ہے وہ اس طرح ہیں:

1 ﴿انما المؤمنون اخوة﴾

D: ''تمام اہل ایمان بھائی بھائی ہیں۔''

---

q الـــــــمـــــــغـــــــنیز ملاحظہ ہو: نیل/۲۹ل الاوطــــــــتومذی/فی ۲۱ا روایت کو حضرت بریدہ سے مرفوعاً ان الفاظ میں نقل کیا ہے۔ ان احساب اهل الدنيا الذى يذهبون اليه المال. ترمذى: ١ / w الحجرات: ۲

2 ﴿المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض﴾
یہاں بھی تمام مؤمن مرد وعورت کو نسب کی تفرق کئے بغیر ایک دوسرے کا ولی قرار دیا گیا ہے۔

3 ﴿ماطاب لكم من النساء مثنىٰ وثلاث وربا ع.﴾
D: ''دو دو تین تین اور چار چار نکاح اپنی پسند کے کر سکتے ہو۔''

اس آیت میں بھی تعدد ازدواج کی اجازت دیتے ہوئے ''ماطاب لکم'' کا فقرہ استعمال کیا گیا ہے، ''ما'' عام ہے اور اس کا عموم تمام مؤمن عورتوں کو شامل ہے چاہے وہ کسی خاندان کی ہوں اور کسی بھی خاندان سے تعلق رکھنے والی ہوں۔

4 جن عورتوں سے نکاح حرام قرار دیا گیا ہے ان کے مفصل تذکرہ کے بعد فرمایا گیا۔
﴿وأحل لكم ماوراء ذٰلكم﴾
D: ''ان کے سوا تمام عورتیں تمہارے لئے حلال کی گئی ہیں۔''
یہاں بھی ''ماوراء ذلکم'' عام ہے۔

5 اللہ تعالیٰ نے فرمایا:
﴿ان اكرمكم عنداللّٰهِ اَتقكم﴾
D: ''بے شک خدا کے نزدیک تم میں سب سے شریف وہ ہے جو سب سے زیادہ صاحب تقویٰ ہے۔''

چنانچہ مروی ہے کہ نبی § نے بنو بیاضہ کو حکم دیا کہ اپنی خاتون کا نکاح ابوھند سے کریں۔ لوگوں نے عرض کیا: کیا ہم اپنی بیٹیاں اپنے غلاموں سے بیاہ دیں، اسی موقع پر یہ آیت نازل ہوئی:

﴿ياايهاالناس انا خلقنكم من ذكر وانثىٰ وجعلنا كم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عنداللّٰه اتقٰكم﴾ [1]

D: ''لوگو! ہم نے تم کو ایک نر و مادہ سے پیدا کیا ہے، اور خاندانوں اور قبیلوں میں تقسیم کیا ہے تا کہ تم باہم ایک دوسرے کو پہچانو۔ بے شک اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ شریف وہ ہے جو سب سے زیادہ صاحبِ تقویٰ ہو۔''

یہ روایت صاف بتاتی ہے کہ اس آیت کا نزول ہی اس کفاءت کے تصور کو رد کرنے کے لئے ہوا ہے۔[2]

q ابو داؤد. باب التفاخر بالانساب

یہی بات قرطبی نے ابوداؤد کے حوالہ سے نقل کی ہے۔[3]

(س) اسوۂ رسول §

پہلے گذر چکا ہے کہ آپ نے فرمایا: جب ایسا رشتہ آ جائے کہ تم اس کے اخلاق و دین سے مطمئن ہو تو اس کو قبول کرلو، ایسا نہ کرو گے تو فتنہ پیدا ہوگا، طیبی نے لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفاءت کا اعتبار صرف دین واخلاق میں ہوگا۔ "لایراعی فی الکفاء ۃ الاالدین وحدہ."

آنحضور § کے ذاتی عمل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مثلاً:

1 ......آپ نے حضرت زید بن حارثہ ؓ کی شادی جو آپ کے غلام تھے اپنی پھوپھی زاد بہن حضرت زینب سے فرمائی۔ حالانکہ حضرت زینب کے اہل خانہ کو اس سے تکدر بھی ہوا اور خود حضرت زینب شکوہ سنج ہوئیں کہ آپ اپنی پھوپھی زاد بہن کا نکاح اپنے غلام سے کرنا چاہتے ہیں "تتزوج ابنۃ عمتک مولاک"[4]

2 انہیں حضرت زید کے صاحبزادے حضرت اسامہ کی شادی خود آپ § ہی نے حضرت فاطمہ بنت قیس سے فرمائی۔ اور نہ چاہنے کے باوجود آپ کے حکم کی تعمیل کرتے ہوئے حضرت فاطمہ بنت قیس نے اس رشتہ کو منظور کرلیا۔

"وأمر النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم فاطمۃ بنت قیس أن تنکح أسامۃ بن زید مولاہ فنکحھا بأمرہ." [1]

D: "آپ نے فاطمہ بنت قیس کو حکم دیا کہ آپ کے مولا اسامہ بن زید سے نکاح کریں، چنانچہ حضرت اسامہ نے آپ کے حسب حکم فاطمہ سے نکاح کیا۔"

3 حضرت مقداد بن اسود کا نکاح جو بنی زہرہ سے تھے، آپ نے حضرت ضباعہ بنت زبیر بن عبدالمطلب سے فرمایا، اور کہا کہ مقداد وزید کا نکاح ہم نے اس طرح اس لئے کیا ہے کہ اخلاق شرافت کا معیار بن جائے۔ "لیکون اشرفکم عنداللّٰہ احسنکم خلقًا" [2] ......بعض روایات میں زید بن حارثہ اور حضرت زینب کے نکاح کا واقعہ مذکور ہے۔[3]

4 حضرت بلال ؓ نے ایک انصاریہ کے یہاں اپنے نکاح کا پیغام دیا، جسے انصار نے حضرت بلال کے پہلے غلام ہونے کی وجہ سے ٹھکرادیا، آپ نے اس موقعہ پر ان صاحب کو حضرت بلال ؓ سے نکاح کرنے کا حکم دیا۔ چنانچہ حدیث کے الفاظ یوں ہیں:

"فقال لہ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وقلللھمدان (رسول اللّٰہ صلی

q الحجرات: ۱۳ w الدرالمنثور: ۵۸۰/۸ e الجامع لا حکام القرآن: ۳۴۱/۲۱ r بیہقی: ۱۳۶/۷

اللّٰہ علیه وسلم) یا مرکم ان تزوجونی.''

D: ''حضور نے ان سے فرمایا کہ ہمدان سے کہو کہ رسول اللہ تمہیں حکم دے رہے ہیں کہ تم (اپنی لڑکی) ہم سے بیاہو۔''

بلکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے انکار پر رسول اللہ § نے خاصی برہمی اور خفگی کا اظہار فرمایا۔[4]

آخر الذکر دونوں مقام پر آنحضور § نے ''امر'' فرمایا ہے۔ اگر نسب میں کفاءت کا اعتبار ہوتا تو کم از کم آپ § اس کا امر تو نہیں فرماتے، زیادہ سے زیادہ مشورہ دیتے۔

5 ......ابوطیبہ نے بنی بیاضہ کے یہاں نکاح کا پیغام بھیجا، بنو بیاضہ نے نسب کے اعتبار سے ان کو کمتر جانتے ہوئے پیغام مسترد کر دیا۔ آپ § نے اس موقعہ پر نکاح کا حکم دیتے ہوئے فرمایا:

''أنکحوا أبا طیبة، ان لاتفعلوا تکن فتنة فی الارض وفساد کبیر'' 5

D: ''ابوطیبہ سے نکاح کر دو، اگر ایسا نہ کروگے تو زمین میں فتنہ اور بڑا فساد پیدا ہو جائے گا۔''

یہاں بھی آپ نے ''امر'' کا صیغہ استعمال کیا ہے جو عام حالات میں وجوب کے لئے آتا ہے۔

6 ......ابوہند ؓ نے آپ § کو پچھنا لگایا، آپ § نے بنو بیاضہ سے جو عرب میں ایک معزز قبیلہ سمجھا جاتا تھا،......مخاطب ہو کر فرمایا۔

''انکحوا اباهند وانکحوا الیه'' 1

D: ''ابوہند سے شادی بیاہ کا ربط رکھو۔''

امام احمد بن حنبل Ã نے اس روایت کی تضعیف کی ہے۔ لیکن ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ امام احمد کی تضعیف کی وجہ یہ شرطیہ فقرہ ہے کہ ''تم اس کی شادی اپنے ہاں اور اپنی اس کے یہاں کرو۔'' اور صحیح یہ ہے کہ جملہ مشروط نہیں ہے، بلکہ فی الجملہ ان کو حقیر نہ جاننے اور باہم شادی بیاہ کا معاملہ رکھنے کی تعلیم دی گئی ہے۔[2]

(س) آثار صحابہ

1 حضرت ابوحذیفہ نے ایک انصاریہ کے غلام سالم کو ''متبنّٰی'' بنالیا تھا اور انہیں سے اپنی برادرزادی ولید بن عتبہ کی لڑکی کی شادی کی۔[3]

q متفق علیه، سبل السلام: ۱۰۰۸/۳.   w بیهقی: ۱۳۷/۷   e مصنف عبدالرزاق: ۱۵۳/۶

r الجامع لاحکام القرآن: ۳۴۷/۱۶   t بدائع الصنائع: ۳۱۷/۲

2 حضرت عبداللہ بن مسعود «انصاری نے اپنی بہن سے فرمایا تھا:

''انشدک اللّٰہ ان تتزوجی الامسلماً وان کان احمر رومیا اوحبشیا.'' 4

D:''میں تجھے خدا کا واسطہ دیتا ہوں کہ مسلمان سے نکاح کرنا، روم کا سرخ سپید ہو یا کوئی حبشی۔''

ظاہر ہے حضرت عبداللہ بن مسعود عربی تھے گو قریشی نہ تھے، لیکن وہ محض اسلام کو نکاح کے لئے معیار انتخاب بنانے کا حکم دے رہے ہیں۔

3 حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے حضرت بلال حبشی کی شادی اپنی بہن سے کی۔[5]

4 بعض صحابہ نے اپنے اپنے نسب پر فخر کا اظہار کیا، بات حضرت سلمان فارسی تک پہنچی، حضرت سلمان ؓ نے فرمایا:

''أبی ألاسلام لا أب لی سواہ.'' 6

D:''اسلام ہی میرا باپ ہے، اس کے سوا میرا کوئی باپ نہیں۔''

حضرت سلمان فارسی نے حضرت ابوبکر کی صاحبزادی سے نکاح کا پیغام دیا۔ حضرت ابوبکر نے قبول فرمالیا۔ حضرت عمر ؓ کی صاحبزادی سے بھی پیام دیا، پہلے حضرت عمر نے ٹال دیا۔ (فالتویٰ الیہ) پھر خواہش کی کہ وہ ان کی صاحبزادی سے نکاح کرلیں تو حضرت سلمان نے قبول نہ کیا۔[1]

5 حضرت ابوبکر نے اپنی بہن ام فروہ کا نکاح اشعث بن قیس سے کیا جو قریشی نہ تھے۔[2]

پس، حاصل یہ ہے کہ کتاب وسنت کی تصریحات، صحابہ کے آثار وواقعات، دین کا مجموعی مزاج ومذاق ان لوگوں کی فکر سے زیادہ قریب ہے جو نسب میں کفاءت کے قائل نہیں ہیں، جن فقہاء نے نسب میں کفاءت کا اعتبار کیا ہے ان کے پیشِ نظر اصل میں عرف اور ان کے عہد کا رواج ہے، پھر بھی جیسا کہ کاسانی کی تصریح گذر چکی ہے زیادہ سے زیادہ فقہاء نے اسے مباح قرار دیا ہے اور محض دیانت واخلاق میں کفاءت پر اکتفا کرنے کو بہتر اور مستحب سمجھا ہے۔ اب یہ بات علماء کے لئے قابلِ غور ہے کہ کیا موجودہ عرف میں بھی نسب میں کفاءت کو وہی اہمیت حاصل ہونی چاہیے اور کیا اس کے مصالح کے مقابل اس کے مفاسد نظر انداز کردیئے جانے کے لائق ہیں؟

9 حسب میں کفاءت

مختلف کتب فقہ میں امور کفاءت کے سلسلہ میں ''حسب'' کا ذکر بھی ملتا ہے۔ ''حسب'' سے کیا مراد ہے، اس سلسلے میں فقہاء کی رائیں ایک گونہ مختلف ہیں۔ بعض حضرات کی رائے ہے کہ حسب سے مراد نسب وخاندان ہے۔

q سنن کبریٰ بیهقی: ۱۳٦/۷ w المغنی: ۲٦/۷ e بیهقی: ۱۳۷/۷، مصنف عبدالرزاق: ۱۵۵/٦
r المغنی: ۴۸۰/٦ t فتح القدیر: ۸۷/۲ y عنایة علی الهدایه: ۱۹۰/۳.

B —

فقہاء احناف کی اکثر کتابوں میں قاضی خان کا قول نقل کیا گیا ہے کہ "الحسیب یکون کفوا اللنسب" کی تائید حضرت عمر کے اس قول سے ہوتی ہے کہ "لأمنعن فروج ذوات الأحساب إلا من الأکفاء" قدامہ لکھتے ہیں۔ یعنی "بالنسب الحسب وهو النسب" [5] بعض حضرات کا خیال ہے کہ حسب سے مراد مال ہے چنانچہ اس کی تائید حضرت بریدہ کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔ آپ § نے فرمایا:

"إن أحساب أهل الدنيا الذى يذهبون اليه المال." [6]

D: "اہل دنیا کا حسب جس کی طرف لوگ جاتے ہیں، "مال" ہے۔"

بعض حضرات کی رائے ہے کہ حسب سے مراد دین و اخلاق ہے۔ "ويقال حسبة دينه [7]"...... لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ حسب سے وہ وجاہت مراد ہے جو کسی خاندان یا فرد کو اس کے علم، عہدہ، حیثیت عرفی اور حکومت و اقتدار کی وجہ سے حاصل ہو جایا کرتی ہے۔ چنانچہ چلپی کا بیان ہے:

"الحسب مايعده الإنسان من مفاخر آبائه ...... قال إبن السكيت الحسب والكرم يكونان فى الرجل و إن لم يكن له اٰباء لهم شرف" [1]

D: "وہ باتیں جو خاندانی مفاخر میں شمار کی جاتی ہیں، حسب ہیں...... ابن سکیت نے کہا ہے کہ بعض دفعہ انسان کو آبائی شرف حاصل نہیں ہوتا، لیکن اس میں "کرم و حسب" پایا جاتا ہے۔"

اسی طرح محیط میں صدر الاسلام سے نقل کیا گیا ہے کہ صاحب جاہ و حشمت اور اہل عہدہ و منصب صاحب حسب کہلائیں گے۔ "الحسيب الذى له جاه وحشمة ومنصب." [2]

فقہاء کے یہاں مختلف جزئیات ملتی ہیں جن میں "حسب" کو "کفاءت" کے مسئلہ میں اہمیت دی گئی ہے۔ چنانچہ عجمی عالم کو اس کے علم کی بنا پر ہاشمی اور عرب جاہل کا کفو قرار دیا گیا ہے، کیونکہ علم کا شرف نسبی شرف سے بڑھ کر ہے۔ "لان شرف العلم فوق شرف النسب" [3] اسی بنا پر امام ابو یوسف نے فرمایا کہ نو مسلم کو اگر دوسری ایسی فضیلتیں حاصل ہوں جو نسب کی کمی کو پورا کر دیں تو ایسا نو مسلم خاندانی مسلمان کا کفو ہوگا [4]...... اسی طرح امام محمد کا یہ قول کہ تمام ہاشمی اور تمام عرب باہم کفو ہیں سوائے خانوادۂ خلافت کے کہ خانوادۂ خلافت کو بمقابلہ دوسرے خاندانوں کے برتر سمجھا جائے گا [5] دراصل حسب میں کفاءت ہی سے متعلق ہے۔ یہ جو اکثر علماء نے لکھا ہے کہ امام محمد Ã نے یہ بات اہل اقتدار کے خوف سے اور تسکین فتنہ کی غرض سے کہی ہے امام محمد Ã کی شان سے فروتر معلوم ہوتی ہے اسی طرح امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ "ذی وجاہت فاسق" صالحین کا کفو ہو سکتا ہے۔

---

q الجامع لاحکام القرآن: ١٢/٣٤٧ w المغنی: ٢٨/٧ e ہندیہ: ٢٩٠/١ r مصنف عبدالرزاق: ١٥٢/٦
t المغنی: ٢٧/٧ y جمع الفوائد: ٢١٨/١ بحوالہ ترمذی u حاشیہ علی تبیین الحقائق: ١٢٩/٢

اور شارحین کی یہ وضاحت کہ اس سے مقربین سلطان مراد ہیں[6]

وہ بھی حسب ہی میں کفاءت کے قبیل سے ہے، امام محمد کی رائے گذر چکی ہے کہ ان کے یہاں دین میں کفاءت کا اعتبار نہیں، اس کے باوجود ایسا شخص کہ جس کی نشہ خواری اس درجہ کو پہنچی ہوئی ہو کہ لوگ اس سے استہزاء اور تمسخر کرتے ہوں شرفاء کا کفو نہیں ہوسکتے ہیں۔ اسے بھی حسب میں کفاءت کی رعایت قرار دی جاسکتی ہے۔ اس لئے کہ بہت سی کتابوں میں یہ صراحت موجود ہے کہ حسب مکارم اخلاق کا نام ہے۔ ''الحسب مکارم الاخلاق''[7] شامی نے خوب لکھا ہے کہ اگر علم وحسب کا شرف نسب وخاندان کے شرف سے بڑھ کر نہ ہو تو کیا امام ابوحنیفہ اور حسن بصری جیسے غیر عربی کسی جاہل قریشی یا اپنے پاؤں پر پیشاب کرنے والے عربی کے کفو نہیں ہوسکتے[8]

یہ حقیقت ہے کہ کسی خاندان کو اس کی علمی خدمات یا اپنی حیثیت عرفی کی وجہ سے ایسا مقام حاصل ہوجاتا ہے کہ اگر اس خاندان کا رشتہ علم وجاہ کے اعتبار سے اس سے بہت پست سطح کے لوگوں سے ہوجائے یا ایسے خاندان میں ہوجائے جہاں خاصی ناخواندگی ہو تو ان دونوں خاندانوں کی رہائش، رہن سہن اور معاشرت میں اتنا نمایاں اور واضح فرق ہوجاتا ہے کہ ان میں نکاح بہت دشوار ہوجاتا ہے۔ لہٰذا معاشرتی مصالح کو سامنے رکھتے ہوئے حسب میں کفاءت کا اعتبار کیا جائے تو یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ ابن بریدہ کی جس روایت میں حسب ''مال'' کو قرار دیا گیا ہے، عجیب نہیں کہ اس امر کی طرف اشارہ مقصود ہو کہ چونکہ مالی اور معاشی حالت کی وجہ سے بھی کسی خاندان کو ایک گونہ وجاہت حاصل ہوجاتی ہے اسی لئے شاید آپ § نے مال کو حسب میں اہمیت دی ہو۔

کفاءت کے چند اہم مسائل

1 کفاءت کا اعتبار نکاح کے وقت ہی ہوتا ہے، چنانچہ اگر نکاح کے وقت شوہر بیوی کا کفو تھا اور بعد میں وہ اس کا کفو باقی نہ رہا تو اب عورت یا اس کا ولی تفریق کا مطالبہ نہیں کرسکتے، مثلاً نکاح کے وقت مرد معاشی اعتبار سے عورت کا کفو تھا لیکن بعد میں اس کی اقتصادی حالت پست ہوگئی اور وہ اس عورت کا کفو باقی نہ رہا تو عورت کو مطالبہ تفریق کا حق حاصل نہ ہوگا۔ ''تعتبر الکفاءۃ عند ابتداء العقد وزوالها وبعد ذلک لایضر''[1]

2 کفاءت کا اعتبار عورت کی طرف سے ہے نہ کہ مرد کی طرف سے، یعنی مرد کو عورت کا کفو ہونا چاہیے، اگر عورت مرد کی کفو نہ ہوئی تو کوئی مضائقہ نہیں، گو بعض فقہاء کے یہاں اس سے مختلف صراحتیں ملتی ہیں لیکن فتویٰ اسی پر ہے کہ

---

q چلپی علی التبیین: ۲/۱۲۹ w البحر الرائق: ۳/۱۳۰ e فتح القدیر: ۳/۱۹۰ r البحر الرائق: ۳/۱۳۰

t ھدایہ: ۲/۳۲۰ فصل فی الکفاءۃ. y عنایہ علی الھدایہ علیٰ ھامش الفتح: ۳/۱۹۱

u فتح القدیر: ۳/۱۹۰، بحر: ۳/۱۴۰ وکیف یصح لا حد ان یقول ان مثل ابی حنیفة او الحسن البصری وغیرهما ممن لیس بعربی انه، لایکون کفؤاً لبنت قرشی جاھل اولبنت عربی بوال علی عقبیه ردالمحتار: ۲/۳۲۳

کفاءت صرف عورت ہی کی طرف سے معتبر ہے[2]

3 کفاءت بیوی وراس کے اولیاء دونوں کا حق ہے[3] چنانچہ:

(الف) اگر عورت نے غیر کفو میں اپنا نکاح کر لیا اور اولیاء اس سے واقف نہیں تھے تو ولی کو حق حاصل ہوگا کہ قاضی کے یہاں مطالبہ کر کے اس عورت کا نکاح فسخ کرادے گویا نکاح تو ہو جائے گا لیکن موقوف رہے گا۔ اگر ولی نے اس پر اعتراض نہ کیا تو نکاح باقی رہے گا اور اگر اس نے اس نکاح کے خلاف استغاثہ کیا تو اب قاضی زوجین کے درمیان تفریق کردے گا[4]

فقہاء احناف کی کتابوں میں ظاہر روایات کی حیثیت سے یہی بات مشہور ہے، حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ لڑکی کا غیر کفو میں کیا ہوا نکاح نافذ ہی نہ ہوگا۔ عام طور پر متاخرین نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، لیکن ہمارے موجودہ زمانہ میں اس رائے پر فتویٰ دینے میں بڑی دقتیں پیدا ہو جائیں گی اور شہروں کے سماج میں ہونے والے بہت سے ایسے نکاح جو ولی کی اجازت کے بغیر ہو جاتے ہیں اور اپنی ناراضگی کے باوجود انجام کار ولی اس پر خاموشی اختیار کر لیتا ہے حرام قرار پائے گا۔ اس لئے موجودہ حالات میں ظاہر روایت والا قول ہی زیادہ صحیح اور قابل عمل ہے۔

(ب) لڑکی غیر کفو میں قریب ترین ولی کی اجازت سے نکاح کرے تو خود اس ولی یا اس کے بعد دوسرے درجہ کے اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق باقی نہ رہے گا اور نکاح لازم ہو جائے گا۔

(ج) ولی نے بالغہ لڑکی کا نکاح اس کی اجازت سے کیا اور لڑکے سے کفاءت کی شرط لگادی یا اس وقت کیا جبکہ لڑکے نے کفو ہونے کا اظہار کیا تھا۔ بعد میں معلوم ہوا کہ مرد اس کا کفو نہیں تھا تو خود عورت اور اس کا ولی دونوں کو قاضی کے یہاں اس نکاح کے فسخ کرنے کے لئے استغاثہ کا حق حاصل ہوگا[1]

(د) نابالغہ لڑکی کا نکاح باپ یا دادا کرے تو چاہے غیر کفو میں یہ نکاح کیا گیا ہو پھر بھی یہ نکاح لازم ہو جائے گا[2]...... البتہ ایسا باپ اور دادا جو بے غیرت فاسق ہو یا اپنے اختیارات کے غلط استعمال اور ناتجربہ کاری میں معروف ہو اس کا کیا ہوا نکاح باطل ہوگا[3]

(ہ) باپ اور دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء نے نابالغہ کا نکاح غیر کفو سے کر دیا تو یہ نکاح ہی نہ ہوگا[4] اسی طرح باپ اور دادا نے نشہ کی حالت میں نابالغہ کا نکاح غیر کفو سے کر دیا تو یہ نکاح بھی منعقد نہ ہوگا[5]

4 فقہاء کے یہاں مسئلہ کفاءت میں ناواقفیت کا اعتبار نہیں ہے۔ یعنی مرد نے خود کو کفو ظاہر نہ کیا عورت کی طرف

q البحرالرائق: ۱۳۰/۳، ردالمحتار: ۳۱۷/۲ w درمختار: ۳۱۷/۲ e حوالہ سابق

r الفقہ علی المذاہب الاربعہ: ۵۶/۴، بدائع الصنائع: ۳۱۸/۲

سے کفو ہونے کی شرط لگائی گئی، لیکن لڑکی اور اس کے ولی نے کفو سمجھ کر نکاح کر دیا۔ بعد کو معلوم ہوا کہ وہ کفو نہیں تھا تو اب کفاءت نہ پائے جانے کی وجہ سے مطالبۂ تفریق کا حق باقی نہ رہے گا۔[6]

5 اگر لڑکی غیر کفو میں اپنا نکاح کر رہی ہو اور ولی اس پر خاموشی اختیار کرے تو یہ اس کی رضامندی نہیں ہوگی بلکہ اس عورت کے اپنے اس شوہر سے ماں بننے تک عورت کو تفریق کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل رہے گا۔[7]......تاہم اس جزئیہ پر نظر ثانی کی ضرورت ہے کہ اس سے بعض اوقات بڑے مفاسد کا اندیشہ ہے۔

یہ چند سطریں ایک کوتاہ علم اور کم سواد نے صرف اس لئے لکھی ہیں کہ اس اہم معاشرتی مسئلہ کی طرف علماء وارباب افتاء توجہ کریں اور غور کریں کہ کیا بدلتے ہوئے حالات اور تغیر پذیر قدروں کو سامنے رکھ کر اس پر نظر ثانی کی گنجائش ہے؟؟

---

q الفتاوی الهندیه: ۱/۲۹۳ w الفتاوی الهندیه: ۱/۲۸۵ e الفتاوی الهندیه: ۱/۲۹۴ r البحر الرائق: ۳/۱۳۴

t البحر الرائق: ۳/۱۳۶ y درالمختار: ۲/۳۱۸ u الجوهرة النیرة ص: ۲۶، البحرا الرائق

نوٹ: کفاءت نہ پائے جانے کی وجہ سے زوجین میں کب تفریق کی جاتی ہے اور اس کے لئے کیا طریقہ اختیار کیا جاتا ہے؟ اس کو وضاحت کے ساتھ سمجھنے کے لئے مولانا عبدالصمد رحمانی کی ''کتاب الفسخ و التفریق'' ص:۸۶ تا ص:۹۱ بہت عمدہ اور قابلِ مطالعہ ہے۔

خیار بلوغ کا حق اور اس کا استعمال

نابالغ لڑکے اور لڑکی کا نکاح بھی ہوسکتا ہے اس پر امت کا اجماع ہے[1] پھر یہ بات بھی ظاہر ہے کہ ان کا نکاح ان کے اولیاء ہی کریں گے اس لئے کہ شریعت کہ نظر میں جب تک وہ بالغ نہ ہوجائیں، معاملات کے باب میں ان کے اختیارات مسلوب ہوتے ہیں۔ البتہ کن اولیاء کو نابالغ بچوں کا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام مالک اور مشہور روایت کے مطابق امام احمد کا خیال ہے کہ صرف باپ کو ہی یہ حق حاصل ہے، ان کے علاوہ کوئی نابالغ بچہ کا نکاح نہیں کرسکتا امام شافعی Ā نے باپ کے ساتھ دادا کا بھی اضافہ کیا ہے کہ ان دونوں کو حق ہے کہ وہ نابالغ لڑکوں اور لڑکیوں کی رضامندی کے علی الرغم بھی ان کا نکاح اپنی صوابدیدی سے کرسکتے ہیں۔ البتہ چونکہ امام شافعی اور امام احمد کے ہاں فاسق کو ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ اس لئے اگر باپ دادا فاسق ہوں تو وہ نابالغ کا نکاح کرنے کے مجاز نہیں رہیں گے[2]

فقہاء کی رائیں

احناف کے ہاں تمام اولیاء باپ، دادا، چچا، بھائی وغیرہ جبراً نابالغ کا نکاح کرسکتے ہیں اور ان سبھی کو نابالغ پر ''ولایت اجبار'' حاصل ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے یہاں باپ دادا کے علاوہ دوسرا کوئی رشتہ دار نکاح کرے یا باپ دادا ہی کرے لیکن تجربہ سے یہ بات ثابت ہوچکی ہو کہ وہ اپنے اختیارات کا غلط اور ناروا استعمال کرتا ہے تو بالغ ہونے کے بعد اسے اختیار ہے، چاہے تو اس نکاح کو باقی رکھے ورنہ فسخ کردے۔ اس کو فقہ کی اصطلاح میں ''خیارِ بلوغ'' کہا جاتا ہے اور اگر باپ دادا نے نکاح کیا اور پہلے سے اپنے اختیارات کے غلط استعمال میں مشہور نہیں ہیں تو اب ''خیارِ بلوغ'' حاصل نہ ہوگا۔ مگر امام ابو یوسف کو اس سے اتفاق نہیں ہے۔ ان کے ہاں کوئی بھی ''ولی'' نکاح کرے اس کا نکاح لازم ہوگیا اب بالغ ہونے کے بعد اس کو کوئی اختیار حاصل نہیں رہے گا[3]

---

q رحمة الامه: ص: ۲۶۴، ۲۶۵ w رحمة الامة: ص: ۲۶۴، ۲۶۵

e کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه: ۳۰/۴

احناف کے دلائل

روایات کی روشنی میں دیکھا جائے تو اس مسئلہ میں بعض امور کو مستثنیٰ کر کے احناف کی رائے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے۔اس لئے کہ مختلف روایات سے یہ بات ثابت ہے کہ نابالغ بچوں کا نکاح والدین کے علاوہ دوسرے اولیاء نے کیا ہے اور اس بنا پر بالغ ہونے کے بعد ان کو نکاح باقی رکھنے یا روک دینے کا اختیار بھی دیا گیا ہے۔

1 رسول اللہ § نے خود حضرت امامہ بنت حمزہ کا نابالغی کے عہد میں نکاح کیا اور بالغ ہونے کے بعد آپ نے ان کے لئے خیار کی گنجائش رکھی۔

"وجعل لها الخيار إذا بلغت" 1

2 یتیم بچوں کے بارے میں حضرت عمر بن عبدالعزیز نے لکھا کہ اگر نابالغی میں ان کا نکاح کر دیا جائے تو ان کو خیار حاصل ہوگا۔ **"اذا زوجاهما وهما صغيران انهما بالخيار."** 2

احناف زیادہ تر اس مسئلہ پر قیاس پیش کرتے ہیں کہ چونکہ باپ دادا بچوں کا پوری طرح ہمدرد (وافر الشفقت) ہوتا ہے اس لئے اس کا کیا ہوا نکاح تو لازم ہو جائے گا۔ دوسرے اولیاء میں چونکہ شفقت اس درجہ نہیں رہتی۔اس لئے ان کا کیا ہوا نکاح درست تو ہو جائے گا، مگر لازم نہ ہوگا اور بالغ ہونے کے بعد اختیار ہوگا چاہے تو اس نکاح کو باقی رکھے یا رد کر دے۔3

لیکن جیسا کہ واضح ہے اوپر جو روایت اور اثر ذکر کی گئی ہیں ان سے صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ اگر نابالغی کی حالت میں نکاح کر دیا جائے تو بالغ ہونے کے بعد "خیار بلوغ" حاصل ہوگا۔احناف کے یہاں باپ اور دوسرے اولیاء کے درمیان جو فرق کیا گیا ہے اس کا ثبوت نہیں ملتا۔سوائے اس کے کہ باپ اور دادا کی شفقت کے تحت ان سے اس بات کی توقع کی جاسکتی ہے کہ انہوں نے بچے کے حق میں اچھے رشتہ ہی کا انتخاب کیا ہوگا، دوسرے رشتہ داروں کے بارے میں اس قدر حسن ظن رکھنا مشکل بھی ہے اور تجربہ کے خلاف بھی۔

قاضی شریح Ã

مگر ابن ابی شیبہ نے اس سلسلہ میں ایک تیسری رائے بھی پیش کی ہے جو قاضی شریح Ã کی ہے جن کو عہد فاروقی سے لے کر حضرت علی کے عہد تک اجلۂ صحابہ کے عہد میں منصب قضا پر فائز رہنے کی سعادت حاصل رہی ہے اور صرف یہی بات ان کے تفقہ، دین کی مزاج شناسی اور کتاب وسنت کی روح پر ان کی گہری نظر کے لئے شاہد عدل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر باپ خود ہی اپنے بیٹے یا بیٹی کا نکاح کر دے تو بھی جوان ہونے کے بعد ان کو

q فقه السنة للشيخ سابق: ۲/۱۳۰ "زواج الصغيرة" w الهدايه: ۲/۲۹۶ e مصنف: ۴/۱۴۱

اختیار حاصل ہوگا، چاہے تو اس کو باقی رکھے یا رد کردے۔"اذا زوج الرجل ابنه فالخیار لهما إذا لثبطالبًا یہی رائے طاؤس کی بھی ہے انہوں نے مطلقاً باپ دادا کی قید لگائے بغیر نابالغوں کو خیار بلوغ کا حق دیا ہے۔"قـــــــــــــالا فی الصغیر ین هما بالخیار اذا شبا." 2

اور بعض قرائن ہیں جو اس رائے کی تائید میں جاتے ہیں:

اول یہ کہ حضور § نے حضرت حمزہ کی صاحبزادی کے بعد بلوغ "خیار بلوغ" کا ذکر کرتے ہوئے یہ ارشاد نہیں فرمایا "چونکہ اس کے باپ یا دادا نے یہ نکاح نہیں کیا ہے بلکہ میں نے کیا ہے اس لئے خیار بلوغ حاصل ہوگا" بلکہ مطلق یہ بات فرمائی کہ اس کو خیار بلوغ حاصل ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نابالغ بچوں اور بچیوں کو مطلقاً خیار حاصل ہوگا۔ چاہے نکاح خود اس کے باپ اور دادا کریں یا کوئی اور۔

دوسرے جب نابالغ اولاد پر باپ جبر نہیں کرسکتا۔ تو اولاد کے بالغ ہونے کے بعد بھی ان کو اس رشتہ میں اختیار حاصل ہونا چاہیے جو جبراً اس پر مسلط کیا گیا تھا۔ تاکہ اس رشتہ میں ان کی رضا شامل ہوجائے۔

احناف کی دلیل پر ایک ناقدانہ نظر

احناف کا یہ قیاس کہ باپ اور دادا وافر الشفقۃ ہوتے ہیں اس لئے ان کا نکاح لازم ہوجائے گا محل نظر ہے:

ایک تو اس لئے کہ اگر نکاح میں حق انتخاب کے حاصل ہونے اور نہ ہونے کے لئے یہی معیار ہوتا تو پھر بالغ بچوں پر بھی باپ دادا کو ایسی ہی ولایت حاصل ہونی چاہیے تھی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے، دوسرے عین ممکن ہے کہ ایک نابالغ بچہ کا رشتہ باپ اور دادا نے دوسری نابالغ بچی سے موجودہ حالات کی بناء پر کردیا ہو۔ مگر بعد کو ماحول کے بگاڑ اور تربیت کے فساد کے نتیجے میں اس میں صلاح باقی نہ رہے۔ نابالغی کے نکاح میں اس طرح باتوں کا پیش آجانا کوئی شاذ و نادر واقعہ نہیں ہے، بلکہ کثرت سے ایسا ہوتا رہتا ہے۔ اب کیا یہ شفقت اور ہمدردی ہوگی کہ پھر بھی اس لڑکے کو اسی لڑکی کے ساتھ بندھ کر رہنے پر مجبور کیا جائے؟

پھر ایک اتنا بڑا مسئلہ جس سے زندگیوں اور قسمتوں کے فیصلے وابستہ ہیں۔ میں نہ کتاب وسنت کی کوئی نص ہے نہ صحابہ کے آثار ہیں اور نہ کوئی مضبوط قیاس ہے جس کی بنیاد کسی منصوص شرعی نظیر پر ہو، دوسری طرف قاضی شریح کا قول موجود ہے جس کو عہد صحابہ کی عدالتی نظیر کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ حدیث کا اطلاق ہے جو ہر نابالغ کے حق میں "خیار بلوغ" کی طرف اشارہ کرتا ہے اور بالغ ہونے کے بعد "باپ دادا" کے اختیارات کا سلب کرلیا جانا اور خود اس کی رضامندی اور آمادگی کا ضروری ہونا ایک مسلمہ اصول ہے جو مطلقاً "خیار بلوغ" کا تقاضہ کرتا ہے۔ ان امور کی روشنی

q مصنف: ۴/ص: ۱۴۱ w حوالہ سابق: ص: ۱۴۰

میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں قاضی شریح کی رائے زیادہ قوی بھی ہے اور قرینِ مصلحت بھی۔

بعض فقہاء احناف نے اس مسئلہ پر منصوص نظیر بھی پیش کرنی چاہی ہے کہ رسول اللہ § نے حضرت عائشہ سے نابالغی میں نکاح کیا تھا اور نکاح کے ولی خود حضرت عائشہ کے والد حضرت ابوبکر تھے، اگر بالغ ہونے کے بعد ''خیار بلوغ'' حاصل ہوتا تو حضرت عائشہ سے پیش کش فرماتے کہ اگر چاہو تو اس نکاح کو رکھو ورنہ رد کردو، جیسا کہ نفقہ کی تنگی اور ازواج مطہرات کے مطالبہ کے وقت آپ نے تمام ازواج مطہرات کو اختیار دیا تھا کہ چاہیں تو وہ آپ § کے نکاح میں رہیں اور چاہیں تو علیٰحدہ ہوجائیں۔

لیکن ادنیٰ غور و تامل سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ یہ استدلال بہ تکلف ہے۔ خیار بلوغ کوئی لازمی چیز نہیں ہے۔ جس کا استعمال کیا ہی جائے بلکہ ایک اختیاری چیز ہے جس کا تعلق خود اس شخص سے ہے جس کو اختیار حاصل ہے اگر یہ بات ثابت ہوتی کہ حضرت عائشہ ° نے خیار بلوغ کا مطالبہ کیا اور آپ نے رد کردیا تو بجا طور پر یہ استدلال درست ہوتا۔ حدیث سے کہیں اس کا ثبوت نہیں ہے۔ اس حدیث سے اگر کوئی بات ثابت کی جاسکتی ہے تو وہ یہ کہ باپ اگر اپنی صوابدید سے نابالغ بچہ کا نکاح کردے تو بالغ ہونے کے بعد باپ کی یہ ذمہ داری نہیں رہتی کہ وہ اپنی اولاد کو اختیار دے کہ اگر چاہو تو نکاح کو باقی رکھو ورنہ رد کردو بلکہ اس اختیار کو استعمال کرنا خود اس کا کام ہے۔ اگر بالغ ہونے کے بعد اس اختیار کو استعمال نہ کیا اور اس سے فائدہ نہ اٹھایا تو نکاح لازم ہوجائے گا۔ نیز اس کو واقعہ تخییر[1] پر قیاس کرنا بھی غلط ہے، وہاں رسول اللہ من جانب اللہ اس بات پر مامور تھے کہ اپنی ازواج کو اختیار دیں اور ان کی مرضی معلوم کرلیں، یہاں جیسا کہ ذکر کیا گیا۔ باپ پر یہ بات واجب نہیں ہے کہ وہ بچوں کو اس حق پر متنبہ بھی کریں' وہاں اختیار دینے کا تعلق خود رسول اللہ § ہی کی طرف سے تھا۔ یہ ازواج مطہرات کا کوئی ذاتی حق نہ تھا اس لئے خصوصیت سے اس کا اظہار ضروری تھا اور یہاں یہ ایک مستقل اور شرعی حق ہے جس کا تعلق خود حضرت عائشہ سے تھا۔ اس لئے آپ کی طرف سے اختیار دیا جانا چنداں ضروری نہ تھا۔

حالات کا تقاضا

خود امام ابوحنیفہ Ã کے یہاں اصول ہے کہ اگر پہلے کسی واقعۂ نکاح میں ایک شخص کا اپنے اختیار کو غلط اور بے جا استعمال کرنا ثابت ہو یا نشہ کی حالت میں اس نے اپنی نابالغ اولاد کا نکاح کیا ہو تو اس کا نکاح لازم نہ ہوگا اور بالغ ہونے کے بعد بچوں کو خیار بلوغ حاصل رہے گا۔

''اذا زوجهم الاب اوالجد فلا خيار لهما بعد بلوغهما بشر طين ان لايكون

q سورۂ احزاب پ: ۲۱ ...... ۳۰

معروفا بسوء الاختیار قبل العقد ثانیهما ان لا یکون سکران فیقضی علیه سکرة بتزویجها بغیر مهر المثل اوبفاسق او غیر کفؤ." 1

نیز اگر گناہ پر جری اور بدنام اور بے غیرت فاسق ہو، جسے فقہاء اپنی اصطلاح میں ''فاسق متہک'' کہتے ہیں اور وہ نابالغ بچہ کا اس طرح نکاح کردے جو بہ ظاہر خلاف مصلحت محسوس ہو مثلاً لڑکی کا مہر کم یا لڑکے کا مہر زیادہ متعین کردے یا غیر کفو سے نکاح کردے یا اس طرح کوئی اور خلافِ مصلحت بات پیش آجائے تو یہ نکاح جائز نہ ہوگا۔

''نعم اذا کان متهکا لاینفذ تزویجه ایاهابنقص عن مهر المثل ومن غیر کفوء ...... وحاصله ان الفسق وان کان لا یسلب الاهلیة عندنا لکن اذا کان الاب لاینفذ تزویجه الا بشرط المصلحة." 2

ہندوستان کے موجودہ حالات یہ ہیں کہ نابالغی کے نکاح کا رواج اہل علم، اہل دانش اور متمدن لوگوں کے طبقہ میں شاید ایک فی ہزار بھی نہ ہوگا۔ ایسے نکاح کے واقعے زیادہ تر پسماندہ اور جاہل اور علم دین سے ناآشنا اور دیہاتیوں کے حلقہ میں پیش آتے ہیں اور ان کی جہالت اور پسماندگی نیز بعض موقعوں پر حرص یا مجبوری اکثر اوقات ان کے اختیارات کا غلط استعمال کراتی ہے۔ اس لئے مناسب ہوگا کہ اس مسئلہ میں قاضی شریح Ã کی رائے اختیار کی جائے اور باپ دادا کے نکاح کرنے کے باوجود نابالغ کو ''خیار بلوغ'' کا مستحق قرار دیا جائے۔

خیار بلوغ کے لئے اصول اور طریق کار

اب ایک نظر ان شرائط اور طریق کار پر بھی ڈالنے کی ضرورت ہے جو ہمارے فقہاء نے ''خیار بلوغ'' کا حق استعمال کرنے کے لئے متعین کی ہیں۔ فقہاء احناف کے ہاں اس کی تفصیل اس طرح ہے:

باکرہ لڑکی کے لئے ضروری ہے کہ وہ جس لمحہ بالغ ہو خاموش نہ رہے اور فوراً کہہ اٹھے کہ میں اپنا نکاح رد کرتی ہوں۔ اگر اس نے خاموشی اختیار کر لی تو چاہے ابھی بالغ ہونے کی مجلس ختم بھی نہ ہوئی ہو پھر بھی اس کا اختیار ختم ہو جائے گا اس لئے کہ خیار بلوغ اختتام مجلس تک بھی باقی نہیں رہتا ہے۔ ''وسکوت البکر رضاء ها ولا یمتد خیارها الیٰ آخر المجلس'' بعض حضرات نے اس میں اس قدر مبالغہ کیا ہے کہ اگر وہ مہر کی بابت دریافت کرے۔ یا شوہر کے بارے میں جس سے ابھی خلوت کی نوبت نہ آئی ہو پوچھے یا جن لوگوں کو نکاح سے اپنی ناراضگی پر گواہ بنانا چاہتی ہو ان کو پہلے سلام کردے، تو بھی اس کا خیار ختم ہو جائے گا۔ ''واذا بلغت وسألت عن اسم الزوج وعن المهـ

q کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۴/۳۰ w ردالمحتار: ۲/۳۲۰ باب الولی

المسمیٰ او سلمت علی الشهود بطل خيار البلوغ كذا فی المحيط [2]."

لیکن ابوبکر خصاف نے لکھا ہے کہ مجلس ختم ہونے تک باکرہ کا اختیار باقی رہے گا اور حصکفی نے لکھا ہے کہ مہر یا شوہر کے متعلق دریافت کرنے یا گواہوں کو سلام کرنے سے خیار باطل نہ ہوگا۔"فلو سألت عن قدر المهر قبل الخلوة او عن الزوج او سلمت علی الشهود لم يبطل خيارها"[3] اور مولانا عبدالحیؒ لکھنوی نے اس قسم کی مبالغہ آمیزی کو تکلف اور تشدد قرار دیا ہے۔"وما قيل لو سألت عن اسم الزوج او عن المهر او سلمت علی الشهود بطل خيار ها تعسف لادليل عليه" [4]

اس کے بعد دوسرا مرحلہ یہ ہے کہ اس کو فوراً دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں تلاش کرنے چاہئیں جن کو گواہ بنایا جا سکے اور لڑکی ان کے سامنے کہے کہ میں ابھی بالغ ہوئی ہوں اور آپ کو گواہ بناتی ہوں کہ میں اپنا نابالغی میں کیا گیا نکاح رد کرتی ہوں۔ بعض لوگوں کا تو خیال ہے کہ اگر وہاں کوئی گواہ میسر نہ آ سکے اور آبادی سے دور رہنے کے باعث چند دنوں تک وہ کسی کو گواہ نہ بنا سکی تو بھی اختیار باطل ہو جائے گا۔"فمكثت اياما لاتقدر علی الشهود وقال الزمها النكاح ولم يجعل هٰذا عذراً." [5]

مسئلہ کی اس نزاکت کے باعث فقہاء احناف کو اس مسئلہ میں باکرہ عورت کو جھوٹ بولنے کی اجازت دینی پڑی ہے کہ اگر بروقت وہ کسی کو گواہ بنانے پر قادر نہ ہو تو اس وقت بہ طور خود اس نکاح پر عدم آمادگی کا اظہار کر دے پھر جب گواہ ملے تو اسے یہ نہ بتائے کہ میں فلاں وقت بالغ ہوئی تھی، بلکہ کہے کہ میں ابھی بالغ ہوئی ہوں اور نکاح کو رد کرتی ہوں۔ اس قسم کے ایک مسئلہ میں جب امام محمد سے دریافت کا کیا گیا کہ یہ تو جھوٹی بات ہوئی، ایسا کرنا کیونکر جائز ہوگا تو انہوں نے کہا کہ ضرورۃً اپنے حق کو بطلان سے بچانے کے لئے وہ جھوٹ بول سکتی ہے اور اس کا جھوٹ بولنا مباح ہوگا۔"لاتصدق فی الاشهاد فجاز لها ان تكذب كی لايبطل حقها. " [6]

مگر اظہار ناراضگی میں عجلت کا یہ حکم صرف باکرہ کے لئے ہے، نابالغ لڑکا اور نابالغہ ثیبہ (شوہر دیدہ) لڑکی کو بالغ ہونے کے بعد اس وقت تک خیار بلوغ حاصل ہوتا ہے جب تک کہ وہ اپنی زبان یا عمل سے اس بیوی یا شوہر کی رفاقت پر رضامندی کا اظہار نہ کر دے۔ مثلاً کہے کہ میں اس سے راضی ہوں یا لڑکا اپنی بیوی کا یا عورت اپنے شوہر کا بوسہ وغیرہ لے لے یا ایسی کوئی بھی حرکت کر گذرے جو میاں بیوی کے درمیان ہی ہو سکتی ہے اب اس کا اختیار ختم ہو جائے گا اور نکاح لازم ہو جائے گا۔"ولايبطل خيار البلوغ مالم يقل رضيت اويجئ منه مايعلم انه رضاء وكذالک الجارية اذا دخل بها الزوج قبل البلوغ." [1]

---

q شرح وقایه: ۲/۴۳ w الفتاوی الهندیه: ۱/۴۰ e الدر المختار: ۲/۳۳۵

r عمدة الرعایه علیٰ شرح الوقایه: ۲/۲۴ t الفتاوی الهندیه: ۲/۱۰ y عمدة الرعایة: ۲/۳۴

ہاں اگر بالغ ہونے کے بعد بھی کنواری لڑکی کو اپنے نکاح کی اطلاع ہی نہ ہو تو نکاح کی اطلاع تک اس کا خیار باقی رہے گا اور جونہی اطلاع ہوئی اسی لمحہ اس کو اس نکاح سے اپنی ناراضگی کا اظہار کر دینا ضروری ہے:

''و إن لم تعلم بالنكاح فلها الخيار حتى تعلم فتسكت'' 2

ان میں سے کوئی بھی اگر اس لئے ''خیار بلوغ'' کا استعمال نہ کر سکے کہ وہ اس حق سے واقف ہی نہ تھا اور اسے معلوم ہی نہ تھا کہ ''خیار بلوغ'' کیا چیز ہے تو بھی فقہاء اس کے لئے کوئی گنجائش فراہم کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں اس کی یہ ناواقفیت معتبر نہ ہوگی حق ختم ہوجائے گا اور نکاح لازم ہوجائے گا۔

''ولاتعذر بالجهل والجهل ليس بعذر في حقها.'' 3

اس کا آخری مرحلہ یہ ہے کہ عورت قاضی کی طرف رجوع کرے کہ اس کا نکاح نابالغی میں ہوا تھا۔ پھر بالغ ہوتے ہی اس نے اس پر اپنی عدم آمادگی کا اظہار کر دیا ہے، اور اب وہ چاہتی ہے کہ اسے اس مرد سے گلو خلاصی دے دی جائے پھر جب قاضی فیصلہ کر دے تو اب اس کا نکاح رد ہوجائے گا۔ البتہ اس میں یہ سہولت ہے کہ اگر اپنی عدم آمادگی پر گواہ بنالیا تھا تو چاہے ایک مدت مثلاً ماہ دو ماہ کے بعد قاضی سے رجوع کرے تو اس کو خیار بلوغ کی بنا پر نکاح رد کرنے کا حق حاصل رہے گا اور تاخیر کی وجہ سے اس کا یہ حق ساقط نہ ہوگا بہ شرطیکہ اس دوران اس نے شوہر کو اپنے نفس پر قدرت نہ دی ہو۔ ''إبن سماعة عن محمد إذا اختارت نفسها وأشهدت علىٰ ذالك ولم تتقدم إلى القاضي شهرين فهي على خيار لها مالم تمكنه من نفسها.'' 4

باکرہ کا اختیار کب ختم ہوگا؟

اس میں دو مسئلے ایسے ہیں جو قابلِ توجہ ہیں اول یہ کہ باکرہ بالغ ہونے کے ساتھ ہی گواہ بنالے اور لمحہ بھر خاموشی بھی اس کے اختیار کو ختم کر دے گی۔ یہاں تک کہ اگر تاخیر ہوجائے تو یہ ''ناکردنی'' بھی کرے کہ جھوٹ کہہ دے کہ ابھی ابھی بالغ ہوئی ہوں۔

حالانکہ ثیبہ اور لڑکے کے مقابلے ایک باکرہ لڑکی کا اس طرح لوگوں کو اپنے بالغ ہونے پر گواہ بنانا اور اس کا اظہار کرنا بہ ظاہر اس کی طبعی غیرت سے بعید معلوم ہوتا ہے۔ شریعت نے نکاح پر رضامندی ہی کو اس کے لئے اتنا باعثِ شرم سمجھا تھا کہ اس کی خاموشی ہی کو رضامندی کا درجہ دے دیا گیا۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے فقہاء نے بالغ ہونے کے بعد اس کی خاموشی ہی کو نکاح پر رضامندی تسلیم کر کے خیار بلوغ کا حق ختم کر دیا۔ حالانکہ اس کی وجہ سے جو دوسرا اثر مرتب ہوا وہ اس سے زیادہ ناگفتنی ہے۔ اس کی غیرت وحیا سے بعید ہے اور شریعت کے اس مذاق ومزاج کے

q الهداية: ۲۹۷/۲ w حواله سابق e شرح وقاية: ۲۴/۲ r الفتاوى الهندية: ۱۰/۲

منافی ہے جو اس کی فطری حیا اور طبیعت کی رعایت کرنا چاہتی ہے۔ بالخصوص ہندوستانی لڑکیوں کا جو مزاج ہے اس کے تحت ان کا اپنے حق کو استعمال کرنا اور بھی دشوار ہے۔ اور یہ طریقِ کار عملاً ان کے حق کو سلب کر لینے کے مترادف ہے۔

دوسری طرف یہ محض ایک ''اجتہادی'' اور قیاسی مسئلہ ہے جس پر کوئی نص موجود نہیں ہے اور جس کی وجہ محض ایک اجتہادی اصول کی بنا پر نہ کہ کسی اضطرار اور شرعی ضرورت کے بنا پر کذب بیانی تک کی اجازت دینی پڑتی ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ اس مسئلہ میں ثیبہ اور لڑکوں کی طرح باکرہ لڑکیوں کو بھی اس وقت تک خیار بلوغ حاصل ہو جب تک کہ وہ صراحتہً یا عملاً اپنی رضامندی کا اظہار نہ کر دے۔

خیار بلوغ سے ناواقفیت

دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر بالغ لڑکا یا لڑکی خیار بلوغ ہی سے واقف نہ ہو، تو اس کی اس ناواقفیت کو عذر نہیں تسلیم کیا جائے گا اور اس ناواقفیت کی وجہ سے اگر وہ کوئی ایسا عمل کر گذرے جو زوجین ہی کے درمیان جائز ہے تو خیار بلوغ کا حق ختم ہو جائے گا...... یہ بھی محض ایک اجتہادی رائے ہے۔ صاحب ہدایہ نے اس کی یہ دلیل پیش کی ہے کہ ہمارا ملک ''دارالعلم'' ہے اس لئے جہل کا اعتبار نہ ہوگا۔ ''والدار دار العلم فلم تعذر بالجهل''[1] اس کے برخلاف اگر کسی عورت کا نکاح غلامی کی حالت میں ہوا، پھر وہ آزاد کر دی گئی تو آزاد ہونے کے بعد اسے ''خیار عتق'' حاصل ہوتا ہے کہ عہد غلامی کے اس نکاح کو چاہے تو وہ باقی رکھے یا رد کر دے۔ فقہاء لکھتے ہیں کہ اگر ناواقفیت کی وجہ سے وہ اس خیار کا استعمال نہ کرے تو اس کا حق ساقط نہ ہوگا بلکہ باقی رہے گا اور ''جہالت'' کا عذر اس کے حق میں معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ غلامی اور اپنے آقا کی خدمت کی وجہ سے اس کو یہ موقع ہی نہ مل سکا ہوگا کہ وہ اپنے اس شرعی حق سے واقف ہو۔

''بخلاف المعتقة لأن الأمة لاتتفرغ لمعرفتها فعذرت بالجهل بثبوت الخيار.'' 2

خود صاحب ھدایہ کا استدلال بتاتا ہے کہ اصل میں یہ مسئلہ حالات اور عرف سے تعلق رکھتا ہے۔ چونکہ وہ ایک ایسی جگہ سے تعلق رکھتے تھے جو دارالاسلام تھا اور اسلامی قانون اور شرعی احکام وحقوق سے عام لوگ بھی واقف ہوتے تھے، اس لئے انہوں نے بجا طور پر اس عذر کا اعتبار نہ کیا۔ لیکن ہندوستان دارالکفر ہے۔ اور خیارِ بلوغ جیسے دقیق مسائل کا پوچھنا ہی کیا ہے، ...... عام مسائل سے بھی لوگ ناواقف ہیں، خود صاحب ہدایہ نے باندیوں کے حق میں ''جہالت'' کو عذر تسلیم کیا ہے اس لئے کہ وہ طلب علم کے لئے اپنے آپ کو فارغ نہیں کر پاتی ہیں، موجودہ زمانے میں اور ہمارے ملک میں جس پسماندہ اور ناخواندہ طبقہ میں نابالغی کے نکاح کا ایک حد تک رواج ہے وہ عموماً مزدور

q الهدیه: ۲/۲۹۷ w هدایه: ۲/۲۹۷

پیشہ اور مفلوک الحال ہے اور تلاش معاش اور حصول روزگار میں وہاں کمسن بچوں کو بھی اس طرح جوت دیا جاتا ہے کہ وہ تعلیم سے محروم رہ جاتے ہیں۔ اور لڑکیوں میں تو گویا تعلیم کا تصور ہی نہیں ہے۔ ان حالات میں یہ بات عین مناسب ہوگی کہ حالات کی تبدیلی کی وجہ سے ''جہالت'' کو ایک عذر تسلیم کرلیا جائے اور اگر ناواقفیت کی وجہ سے یہ بالغ ہونے والی لڑکیاں اپنی عدم آمادگی کا اظہار نہ کریں یا کوئی ایسی حرکت کر گذریں جو عملاً رضامندی کو بتاتی ہو تو بھی ان کا حق باقی رہے اور اس کے باوجود بھی وہ قاضی کے ہاں فسخ نکاح کا استغاثہ کرنے کی مجاز ہوں۔

جہل ایک شرعی عذر!

ہاں اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جانا چاہیے کہ ''جہل'' بھی ان امور سے ہے جن کو شریعت نے ایک عذر کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے، گو کہ فقہاء کے یہاں اس کی تفصیلات اور جزئیات میں اختلاف ہے تاہم فی الجملہ اس کا عذر ہونا سبھی نے تسلیم کیا ہے۔

خیار بلوغ تو بڑا اہم اور دوررس مسئلہ ہے جس کا دو آدمیوں کی زندگی پر پوری زندگی کے لئے اثر پڑتا ہے۔ ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ شریعت نے چھوٹی چھوٹی باتوں میں بھی ایسے شخص کو معذور سمجھا ہے جو اپنی جہالت کی وجہ سے خلاف شرع کام کر گذرے۔

حضرت معاویہ بن حکم سلمی کو یہ بات معلوم نہ تھی کہ نماز کی حالت میں گفتگو اور بات چیت حرام کردی گئی ہے وہ حضور کے ساتھ جماعت سے نماز ادا کررہے تھے۔ ایک شخص کو چھینک آئی کہتے ہیں میں نے کہا ''یرحمک اللہ'' دیکھا لوگ میری طرف آنکھیں مار رہے ہیں۔ میں نے کہا ان کی مائیں ان کو نگل جائیں۔ کیا بات ہے کہ تم لوگ میری طرف دیکھ رہے ہو؟ اب وہ رانوں پر ہاتھ مارنے لگے میں نے جو دیکھا تو وہ مجھے خاموش کررہے تھے۔ خیر میں چپ ہوگیا، جب رسول اللہ　§ نماز سے فارغ ہوئے۔ میرے ماں باپ آپ پر قربان کہ میں نے نہ آپ سے پہلے آپ کا سا معلم دیکھا اور نہ آپ کے بعد، خدا کی قسم نہ آپ نے مجھ پر غصہ کیا نہ مارا اور نہ برا بھلا کہا بس یہ فرمایا نماز میں انسانی گفتگو مناسب نہیں اس میں تو تسبیح، تکبیر اور قرآن مجید کی تلاوت ہونی چاہیے۔[1]

اس طرح نماز جیسی عبادت میں کہ اگر فاسد ہوجائے تو اس کا اعادہ چنداں دشوار نہیں، پھر بھی آپ نے جہالت کو ایک عذر تسلیم کیا اور ان کو نماز کے اعادہ کا حکم نہیں دیا۔ اسی بناء پر فقہاء کے ہاں اس میں بڑا توسع نظر آتا ہے کہ اگر کوئی عربی شخص غیر عربی زبان میں اپنی ناواقفیت میں طلاق، قسم، کلمہ کفر یا خرید و فروخت وغیرہ کا جملہ ادا کردے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا اور حد نہیں لگائی جائے گی...... ''لو جھل تحریم الخمر عذر ولو لم یکن معلوم نہ'' ہو کہ کھانا ناقض صوم ہے اور ماحول ایسا ہو کہ یہ ناواقفیت بعید از قیاس نہ ہو تو روزہ نہ ٹوٹے گا۔ ''لو أکل الصائم

— B

جاهلا بالتحريم و كان يجهل مثل ذالک لم يفطر و الإفطر." 2

جب ان معمولی مسائل میں ''جہل'' کا اعتبار ہے تو کیا یہ بات مناسب نہ ہوگی کہ خیار بلوغ جیسے اہم مسئلہ میں ہندوستان اور اس جیسے ممالک کے ماحول وسماج کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کو عذر مان لیا جائے؟

%

q مسلم، ابو داؤد، نسائی عن معاویه بن حکم صحیح مسلم: ۲۰۳/۱ عن معاویه بن حکم سلمی

w النثور فی القواعد للزرکشی: ۱۵/۲، ۱۶/۷

نفقہ نہ ادا کرنے کی بناء پر فسخ نکاح

نکاح کی وجہ سے مرد وعورت کے ایک دوسرے پر جو حقوق واجب ہوتے ہیں ان میں ایک اہم ترین حق بیوی کا نفقہ ہے جو تین چیزوں کو شامل ہے، خوراک، پوشاک اور مکان، قرآن مجید نے مختلف مواقع پر اس کی تصریح ہے کہ: ﴿وعلی المولود لہ رزقھن و کسوتھن بالمعروف﴾[1] ''شوہر کے ذمہ بیویوں کا کھانا اور کپڑا ہے معروف طریقہ پر'' ﴿ولینفق ذو سعة من سعتہ ومن قدر علیہ رزقہ فلینفق مما آتاہ اللہ﴾[2] ''کشائش کو چاہیے کہ اپنی کشائش کے مطابق خرچ کریں اور جن پر روزی تنگ ہو ان کو بھی چاہیے کہ اللہ کی عطا کے مطابق نفقہ دیں......'' ﴿اسکنو ھن من حیث سکنتم﴾[3] ''جہاں تم خود رہو وہیں ان کو (اپنی بیویوں کو) بھی رکھو۔''

احادیث سے یہ ثابت ہے کہ بیوی کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہے۔ آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر فرمایا: ''ولھن علیکم رزقھن و کسوتھن بالمعروف''[4] ''تم لوگوں پر معروف طریقہ پر بیویوں کا کھانا اور کپڑا ہے۔''

حضرت ابوسفیان کی بیوی نے ان کے بخل کی شکایت کی تو آپ نے اجازت دی کہ ان کے مال میں سے اتنا لے لو جو تمہارے اور تمہارے بچے کے لئے کفایت کر جائے۔[5]

حضرت معاویہ قشیری نے دریافت کیا کہ بیوی کا ہم پر کیا حق ہے تو آپ نے حقوق بتاتے ہوئے فرمایا ''تطعمها إذا طعمت وتكسوها إذا اكتسيت.''[6]

چنانچہ ابن قدامہ نے لکھا کہ اگر شوہر بالغ ہو اور بیوی ناشزہ اور نافرمان نہ ہو تو تمام اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب ہوگا۔[7]

اب سوال یہ ہے کہ شوہر اگر نفقہ ادا نہ کرے تو کیا حکم ہوگا، آیا بیوی کو طلاق طلب کرنے اور نکاح کے فسخ کرا لینے

---

q البقرہ ۲۳۳　w الطلاق　e الطلاق　r صحیح مسلم
t بخاری ۸۰۸/۲ ومسلم عن عائشہ رضی اللّٰہ عنہ　y ابو داؤد: ۲۹۱/۱، باب فی حق المرأة علیٰ زوجها
u المغنی لا بن قدامہ: ۱۵٦/۸.

کا حق ہوگا یا اس پیچیدہ صورت حال سے بچنے کے لئے کوئی تدبیر کی جائے گی؟...... پھر یہاں یہ بھی جان لینا چاہیے کہ نفقہ نہ ادا کرنے کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں، نفقہ ادا کرنے پر قادر ہی نہ ہو، قادر ہو اور موجود بھی ہو لیکن ادا نہ کرے، شوہر موجود ہی نہ ہو بلکہ غائب ہو گیا ہو۔

اس مسئلہ میں عام فقہاء جن میں امام مالک، امام شافعی اور امام احمد È بھی شامل ہیں۔ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اس کی وجہ سے بیوی کو فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ البتہ طریق کار اور شرطوں میں ان کے درمیان کچھ اختلاف بھی ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہ محض اس کی وجہ سے فسخ نکاح کی اجازت نہیں دیتے۔[1] علامہ محمد بن اسماعیل صنعانی (۱۰۵۹۔۱۱۸۲) نے نقل کیا ہے کہ یہی رائے اصحاب ظواہر اور صحابہ میں حضرت عمر، علی اور ابو ہریرہ ¹ کی بھی ہے۔[2]

احناف کی دلیلیں

احناف کی دلیلیں اس طرح ہیں: قرآن مجید کا ارشاد ہے: ﴿ولینفق ذو سعة من سعته ومن قدر علیه رزقه فلینفق مما آتاه اللّٰه لایکلف اللّٰه نفسا الا ما آتاها﴾[3] خوشحال کو چاہیے کہ اپنی خوشحالی کے مطابق خرچ کرے اور جو تنگ دست ہو اس کو چاہیے کہ اللہ نے جو عطا کیا ہے اس کے مطابق خرچ کرے۔ اللہ تعالیٰ ہر شخص کو اس کے مطابق ہی ذمہ داری سونپتا ہے جو اس کو دیتا ہے۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ وسعت و کشائش کے مطابق ہی مرد پر اللہ کی دی ہوئی روزی میں سے نفقہ واجب ہے اور اسی کا وہ مکلّف ہے اس طرح اگر کوئی مفلس اور بالکل ہی تنگ دست ہے تو اس پر نفقہ ہی واجب نہیں ہے، اس لئے اس صورت میں اس کا نفقہ نہ ادا کرنا کوئی جرم قرار نہیں دیا جاسکتا۔

2 حدیث سے ثابت ہے کہ ایک دفعہ ازواج مطہرات ﻥ نفقہ کا مطالبہ کررہی تھیں، اسی دوران ابوبکر و عمر « تشریف لائے۔ دوران گفتگو ان حضرات کو معلوم ہوا تو حضرت ابوبکر ِ حضرت عائشہ کی اور حضرت عمر ِ حضرت حفصہ ٥ کی سرزنش کرنے لگے کہ تم لوگ حضور § سے وہ مانگتی ہو جو آپ کے پاس نہیں ہے۔ آپ نے ان حضرات کو اس سے منع نہیں فرمایا۔[4] اس سے معلوم ہوا کہ شوہر اگر نفقہ کی ادائیگی سے عاجز ہو تو اس پر نفقہ واجب ہی نہیں رہتا ہے، ورنہ حضور § ضرور منع فرماتے کہ یہ ان کا حق ہے، ان کو مانگنے دو۔

3 حضور § کے زمانہ میں کس قدر افلاس تھا، وہ واضح ہے، صحابہ ¹ کے یہاں عام طور پر فاقوں کی

q رحمة الامة: ۳۲۰ المحلی: ۱۳۴/۱۰ . w سبل السلام شرح بلوغ المرام: ۲۲۳/۱ e الطلاق

r آیت تخییر کے ذیل میں کتب تفسیر میں یہ واقعہ موجود ہے۔ دیکھئے: الدر المنثور: ۹۹/۶. ۵۹۱ والجامع لاحکام القرآن للقرطبی: ۶۹/۱۴. ۱۶۲

نوبت آتی تھی، مگر ایسا کوئی واقعہ نہیں ملتا کہ آپ نے نفقہ سے عاجز ہونے کی وجہ سے کسی کا نکاح فسخ کیا ہو۔

جمہور کی دلیلیں

جمہور کی دلیلیں یہ ہیں: اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

''الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسریح باحسان''[1] (بیوی کو تکلیف میں مبتلا نہ رکھو، یا تو بھلے طریقے پر روک رکھو یا خوش اسلوبی کے ساتھ چھوڑ دو)۔

اس سے معلوم ہوا کہ بیوی کو کسی قسم کا ضرر پہنچانا جائز نہیں، جس میں نفقہ سے محروم رکھنا بھی داخل ہے اور ایسی صورت میں یا تو امساک بالمعروف کرنا چاہیے کہ اس کے حقوق ادا کرتے ہوئے اس کو رکھا جائے یا تسریح بالاحسان یعنی گلوخلاصی کر دی جائے لہٰذا جب وہ ''امساک بالمعروف'' پر قادر نہیں ہے تو ''تسریح بالاحسان'' اس پر واجب ہے اور وہ اس پر آمادہ نہیں ہے تو قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے گا۔

2 دار قطنی اور بیہقی نے حضرت ابو ہریرہ ؓ سے حضور § کا اس شخص کے حق میں جو بیوی کا نفقہ ادا نہ کر سکے، فرمان نقل کیا ہے کہ ''یفرق بینهما''[2] (دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی)۔

3 سعید بن منصور Ã نے سعید بن مسیّب Ã سے نقل کیا ہے کہ ان سے ایسے اشخاص کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا۔ ''یفرق بینهما'' ابو الزناد نے سعید Ã سے دریافت کیا ''کیا یہ سنت'' ہے؟ تو فرمایا ''ہاں! سنت ہے''[3] ...... یہ روایت گو کہ مرسل ہے مگر سعید بن مسیّب Ã کی مرسل روایات تقریباً تمام ہی محدثین وفقہاء کے ہاں قابل استدلال ہیں۔[4]

حافظ ابن حزم نے اس کی یہ توجیہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ ''سنۃ'' سے حضرت عمر ؓ کی سنت مراد ہے، مگر یہ عرف واستعمال کے بالکل خلاف ہے۔ ''سنت'' کا مطلق لفظ صاف بتاتا ہے کہ حضرت سعید Ã نے اس کو آپ § کی اور آپ § کے عہد کی سنت قرار دیا ہے۔

4 حضرت عمر ؓ کا عمل عبداللہ بن عمر ؓ سے امام شافعی اور بیہقی Ç نے اس طرح نقل کیا ہے۔

''کتب عمر إلى أمراء الاجناد ادعوا فلانا ناسا انقطعوا ورحلوا عنها إما أن يرجعوا إلى نساء هم و إما أن يبعثوا بنفقتهن إليهن وأما أن يطلقوا ويبعثوا بنفقة ما مضى وبذالک يكون للمرأة حق فى محاسبة الزوج

[1] البقرة: ۲۲۹. [2] بیهقی: ۶۶/۵ [3] سبل السلام: ۱۱۶۹/۳ [4] قواعد فی علوم الحدیث: ص ۱۳۹

بالنفقة الماضية فإن امتنع الزوج عن الإنفاق فالزوجة بالخيار إن شاء ت بقيت على نكاحها و إن شاء ت طلبت التفريق" 1

D: "حضرت عمر نے امراء لشکر کو لکھا کہ فلاں فلاں شخص کو کہو (جو مدینہ سے چلے گئے تھے اور وہاں سے کوچ کر چکے تھے) کہ یا تو اپنی بیبیوں کے پاس واپس آئیں یا ان کا نفقہ بھیجیں اور یا طلاق دے دیں اور گزرے ہوئے دنوں کا نفقہ بھی بھیجیں اور اسی لئے عورت کو اس بات کا حق ہے کہ شوہر سے گزرے ہوئے دنوں کے نفقہ کا حساب بھی کر لے پس اگر شوہر نفقہ ادا کرنے سے رک جائے تو بیوی کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو اس نکاح کو باقی رکھے یا علیحدگی کا مطالبہ کرے۔"

5 آپ نے فرمایا "لاضرر ولا ضرر (نہ نقصان اٹھاؤ نہ پہنچاؤ) یہ فقہ کا ایک عام اور بنیادی قاعدہ بھی ہے اس کا بھی تقاضا ہے کہ دفع ضرر کے لئے قاضی مرد کو طلاق پر مجبور کرے یا اس کی طرف سے طلاق دے دے۔

6 اگر کوئی شخص غلام کا نفقہ ادا نہ کر سکے تو احناف بھی کہتے ہیں کہ اس پر واجب ہے کہ اسے فروخت کر کے اپنی ملکیت سے نکال دے۔ تو بیوی کے حق میں تو بدرجہ اولیٰ یہ بات واجب ہوگی کہ اس کو طلاق دے کر آزاد کر دیا جائے۔

7 نامردی کی وجہ سے احناف کے یہاں بھی بیوی فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے حالانکہ اس کی ضرورت وقتی بھی ہے اور بھوک کے مقابلے قابل برداشت بھی۔ اس کا تقاضا ہے کہ نفقہ سے محرومی کی صورت میں بدرجہ اولیٰ فسخ نکاح کے مطالبہ کا حق ہو۔

احناف کے دلائل پر ایک نظر

احناف نے جو دلائل پیش کئے ہیں حقیقت یہ ہے کہ ان کے مدعا کو ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہیں، قرآن کی جس آیت (الطّلاق سے) کا حوالہ دیا گیا ہے اس سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت کی جا سکتی ہے کہ مرد اگر نفقہ پر قادر نہ ہو تو بیوی کا نفقہ اس کے ذمہ واجب نہ ہوگا لیکن عورت کو طلاق کے مطالبہ کا حق حاصل ہوگا یا نہ ہوگا؟ یہ بالکل علیحدہ مسئلہ ہے اور قرآن نے اس کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔

حدیث سے بھی صرف اس قدر ثابت ہے کہ ازواج نے نفقہ کا مطالبہ کیا یہ مطالبہ عدم قدرت کی وجہ سے ناواجبی تھا اس لئے آپ نے شیخین 1 کی تنبیہ پر خاموشی اختیار فرمائی۔ خصوصاً اس وجہ سے کہ وہ اپنی بیٹیوں کو تنبیہ کر رہے تھے اور باپ کو اس کا حق حاصل ہے۔ ہاں اگر ازواج مطہرات علیحدگی کا مطالبہ کرتیں اور اب بھی آپ سکوت اختیار فرماتے تو یہ استدلال بجا ہوتا۔

اسی طرح یہ کہنا کہ نفقہ میں تنگی کی وجہ سے کسی صحابی کا نکاح فسخ نہیں کیا گیا بھی اس وقت دلیل بن سکتا ہے جب

q موسوعة عمر بن الخطاب: ۶۴، نفقه الزوجه"

یہ بات ثابت ہوتی کہ بعض صحابہ کی بیویوں نے طلاق کا مطالبہ کیا ہو اور آپ نے مسترد کر دیا ہو۔ جب بیویوں نے مطالبہ ہی نہیں کیا اور اس کا ثبوت نہیں ہے، تو اس کی وجہ سے فسخ نکاح کا ثبوت کیونکر مل سکتا ہے؟

موجودہ حالات کا تقاضا

لیکن دلائل سے قطع نظر فقہاء احناف È نے ایسی عورتوں کے لئے جو متبادل اور حل پیش کیا ہے موجودہ حالات میں وہ قریب قریب ناقابل عمل ہے جہاں اسلامی حکومت ہو، عدل وانصاف کا کم مدتی اور سہل نظام موجود ہو، اسلامی بیت المال ہو جس کا ایک مستقل مقروضوں کی اعانت اور ان کے قرضوں کی ادائیگی میں مدد اور محتاجوں کے لئے سرکاری خزانہ سے کفالت کی گنجائش ہو۔ پھر اسلامی حکومت یا شریعت کے نفاذ کی وجہ سے اخلاقی برائیاں اور اس کے محرکات کم سے کم ہوں وہاں اگر عورت کو شوہر کے نام پر قرض لینے کو کہا جائے تو یہ قابل عمل بھی ہے اور قابل فہم بھی۔

لیکن جہاں نہ اسلامی حکومت ہے نہ اسلامی بیت المال ہے، پیسوں اور روپیوں میں انسانی عصمت وعفت کا بر سر عام سودا ہوا کرتا ہو اور پیسوں کی کھنک پر عورتوں کے گریبان عصمت کے تار تار الگ کئے جاتے ہوں۔ سود کی لعنت نے قرض حسنہ کے بجائے پیسوں سے پیسے حاصل کرنے کی ہوس پیدا کر رکھی ہو، مقروض کے لئے تعاون کی کوئی خاص مد نہ ہو اور بے سہاروں کی کفالت کا کوئی نظام نہ ہو اور عدالت سے انصاف حاصل کرنے کے لئے نہ صرف زر کثیر بلکہ ''صبر ایوب'' بھی مطلوب ہو، وہاں بھی اگر عورتوں کا نکاح ان کے مطالبہ کے باوجود شوہر سے فسخ نہ کیا جائے تو یہ اس کی جان کے لئے بھی مہلک ہے اور اس میں اس کی عصمت وعفت کے لئے بھی خطرہ ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ہندوستان جیسے ممالک میں اس مسئلہ میں جمہور فقہاء کے مسلک پر عمل کیا جائے اور سیدنا عمر د کی نظیر کو پیش نظر رکھا جائے۔

مالکیہ کا مسلک

البتہ دیکھنا چاہیے کہ اس سلسلہ میں طریق کار کیا اختیار کرنا چاہیے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تفصیلات پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

امام مالک کے مسلک کی تفصیل اس طرح ہے:

......شوہر گذرے ہوئے ایام کا نفقہ دینے پر قادر نہ ہو مگر حالیہ دنوں کا نفقہ دیتا رہے، تو بیوی کو حق نہیں کہ فسخ نکاح کا مطالبہ کرے۔ ''ولهــا ألـفـسـخ إن عــجــز عــن نـفـقـة حــاضـرـة لا'' نکاح کے وقت عورت شوہر کی تنگ دستی فقر ومحتاجی اور نفقہ ادا کرنے کی عدم استطاعت سے واقف ہو یا اس کو واقف کرا دیا گیا ہو، پھر بھی اس مرد

سے نکاح کرلے تو اب بھی اس کو حق نہیں کہ شوہر کی تنگ دستی کی بنا پر نفقہ کا مطالبہ کرے۔"إن لم تعلم حال العقد فقره."

......عورت کا معیار زندگی کچھ بھی ہو لیکن مرد معمولی قسم کی غذا اور کپڑا بھی مہیا کر سکے تو عورت فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کرسکتی۔"إن قدر على القوت ولو من خشن المأكول وهي علية القدر أو خبز بغير ادم وعلى مايوارى العورة ولو من غليظ الصوف (وان) كانت (غنية) شانهالبس الحرير."

قاضی کے پاس جب شوہر کا نفقہ ادا کرنے سے عاجز ہو جانا ثابت ہو جائے اور شوہر موجود ہو تو قاضی اپنی صوابدید سے اس کو کسب معاش اور ادائیگی نفقہ کے لئے ایک مہلت دے۔ اگر اب بھی وہ نفقہ ادا نہ کر سکے تو قاضی اسے حکم دے کہ یا تو نفقہ ادا کرو یا پھر فی الفور اپنی بیوی کو طلاق دے دو۔ اگر شوہر طلاق دینے سے گریز کرے تو خود قاضی اس کی طرف سے طلاق دے دے۔"فان أثبت عسره تلوم له بالاجتهاد والا اوبالطلاق بلا توم فإن طلق أو أنفق و إلا طلق عليه بأن يقول الحاكم فسخت نكاحه."

اگر شوہر موجود نہ ہو نہ عورت کے لئے نفقہ چھوڑ کر گیا ہو نہ خود عورت نے نفقہ معاف کیا ہو اور نہ شوہر کی طرف سے نفقہ کی ادائیگی کا وکیل ہو، تو اگر اتنا دور ہے کہ آتے آتے دس دن لگ جائیں گے۔ تو قاضی نکاح فسخ کر دے گا اور اگر شوہر قریب ہی ہو تو اسے طلب کرے گا کہ خود آؤ یا نفقہ بھیجو یا پھر طلاق دے دو، اور شوہر اگر اس کی عدول حکمی کرے تو عام اصول کے مطابق خود قاضی کو اختیار حاصل ہو جائے گا کہ وہ طلاق دے دے۔

......اگر شوہر صرف اس قدر نفقہ ادا کرنے پر قادر ہو کہ بیوی جی لے اور موت و ہلاکت سے اپنے کو بچا لے مگر آسودہ و مطمئن نہ ہو سکے تو اس نفقہ کا بھی اعتبار نہیں اور قاضی اس کا نکاح فسخ کر دے گا۔"(كان وجد مايسد الرمق) اى مايحفظ الحياة خاصة دون شبع معتادو متو سط فانه يطلق عليه اذ لا صبرلها عادة علىٰ ذلك."

......البتہ اگر عدت کے دوران ہی شوہر بیوی کا مروج طریقہ پر نفقہ ادا کرنے پر قادر ہو گیا، تو اسے بیوی کو لوٹا لینے کی گنجائش ہوگی۔ عدت گذر جانے کے بعد یہ حق باقی نہیں رہے گا۔"(وله) اى للزوج الذى طلق عليه لعسرة (رجعتها) ان وجد فى العدة يسارًايقوم بواجب مثلها عادة." 1

......اگر شوہر نے نفقہ ادا نہ کرنے کی وجہ یہ بتائی کہ وہ اس سے عاجز تھا لیکن قاضی کے سامنے وہ اپنی مجبوری ثابت نہ کر سکا تو قاضی فی الفور اس کی طرف سے طلاق دے دے گا۔"يدعى العجز عن النفقة ولم يثبت

---

1 الشرح الصغير للدردير على اقرب المسالك الى مذهب الامام مالك: ٢/٤٦، ٧٤٥ والثمر الدانى فى تقريب المعانى شرح رسالة ابن ابى زيد القيروانى: ص ٤٩٣

عجزه فی هذه الحالة يطلق عليه القاضی حالاً علی المعتمد."

......اور اگر وہ قدرت کے باوجود نفقہ ادا نہ کرے اور خود اس کا معترف ہو تو ایک رائے یہ ہے کہ اس کو قید کر دیا جائے۔ یہاں تک کہ نفقہ ادا کرنے لگے۔ ایک رائے ہے کہ اس سے طلاق دلوائی جائے تاہم اگر وہ ان میں سے کسی کو قبول نہ کرے تو پھر قاضی نکاح فسخ کر دے گا۔ "فاذا لم يجب عليه بشیء طلق القاضی عليه فوراً."

شوافع کا مسلک

امام شافعی Ã کے ہاں احکام اس طرح ہیں:

......شوہر آخری درجہ کا نفقہ۔ لباس اور رہائش گاہ بھی فراہم نہ کر سکتا ہو۔ "أن يعجز عن أقل نفقة."

......موجودہ دنوں اور آنے والے دنوں کا نفقہ بھی ادا نہ کر سکے۔ گذشتہ دنوں کا بقایا ادا نہ کر سکے تو اس کی وجہ سے نکاح فسخ نہ ہوگا۔ "ان يكون عاجزًا عن النفقة الحاضرة أو المستقبلة أما العجز عن النفقة المتجمدة فلا فسخ به" 1

بیوی کا نفقہ ادا کرنے پر قادر نہ ہو۔ اس کے خادم کا نفقہ ادا نہ کر سکے تو موجب فسخ نہیں۔ "أن يكون عاجزا عن نفقة الزوجة."

ان شرطوں کے ساتھ شوہر کی عسرت کی بنا پر قاضی عورت کا نکاح فسخ کر دے گا۔

......اگر شوہر خوش حال ہو لیکن قصداً نفقہ نہ ادا کرے تو نکاح فسخ نہ کیا جائے گا، بلکہ عدالت جبراً اس سے نفقہ وصول کرے گی۔ 2

......اگر شوہر غائب ہو تو اس کے خوش حال اور تنگ دست ہونے کا اعتبار ہوگا۔ اگر تنگ دست ہے تو قاضی نکاح فسخ کر دے گا۔ اور خوش حال ہو اور اس کی جائداد موجود ہو تو چاہے اس کا کوئی پتہ نہ چلتا ہو پھر بھی نکاح فسخ نہیں ہوگا بلکہ اس کے مال میں سے نفقہ ادا کیا جائے گا۔ "و إذا كان الزوج غائبا ولم يثبت العسارة ببينة يكون كالحاضر الممتنع فليس لها طلب فسخ نكاحه سواء انقطع خبره أولم ينقطع على المعتمد" 3

......البتہ عورت کی نکاح سے قبل شوہر کے حالات سے واقفیت اور ناواقفیت کا اعتبار نہیں۔ اگر وہ واقف ہو پھر بھی نکاح کے بعد نفقہ سے محرومی کی وجہ سے اسے طلاق کا مطالبہ کرنے کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن ہے اس نے اس توقع پر نکاح کیا ہو کہ آئندہ وہ کسب معاش کرنے لگے گا۔ "ولايشترط عدم علمها بفقره عندالعقد فاذا

q الفقه الاسلامی و ادلته: ۵۸۳/۴ w كتاب الفقه على المذاهب الاربعة: احمد کی ۵ ہے۔
e كتاب الفقه على المذاهب الاربعة: ۵۸۳/۲ الاقناع: ۱۴۸/۴

علمت ورضيت به ثم عجز عن الانفاق كان لها الفسخ" اور خود امام شافعی Ã کے الفاظ میں "ولو عدمت عسرةً لانه يمكن أن يوسر." 1

......شوافع کے مسلک کی ایک خاص قابل ذکر بات یہ ہے کہ اگر قاضی عورت کے حلقہ میں نہ رہتا ہوتو وہ شوہر کو نفقہ حاصل کرنے کے لئے تین دنوں کی مہلت دے کر خود بھی اپنے آپ کو طلاق واقع کرسکتی ہے۔"فاذ الم يكن فى جهتها قاضى ولا محكم أمهلته ثلاثة أيام وفسخت العقد فى صبيحة الرابع بنفسها."

2

حنابلہ کا مسلک

امام احمد Ã کے ہاں اکثر مسائل شوافع کے مطابق ہیں، عورت کے نکاح سے پہلے شوہر کی عسرت سے واقفیت بلکہ اس پر راضی ہونے کے باوجود عورت طلاق کا مطالبہ کرنے کی مجاز ہے، شوہر کو نفقہ فراہم کرنے کی مہلت ان کے ہاں بھی تین دن ہے۔امام احمد Ã کہتے ہیں کہ جو شوہر صانع یا تاجر وغیرہ ہو اور وقتی تنگی یا بیماری میں مبتلا ہے اس کے لئے کچھ زیادہ دنوں کی مہلت دی جائے گی۔البتہ عورت کا نکاح فسخ کرنے کا مجاز صرف قاضی ہی ہوگا۔3

"و إن عسر الزوج بنفقتها أو ببعضها من نفقة العسر لا بما زاد منها أو أعسر بالكسوة أو ببعضها أو بالسكنى أو المهر بشرط خيرت على التراخى بين الفسخ من غير إنتظار وبين المقام وتمكينه ...... ولو كانت موسرة فان اختارت المقام أو رضيت بعسرته أو تزوجته عالمة به أو بشرط أن لا ينفق عليها أو أسقطت النفقة المستقبلة ثم بدالها الفسخ فلهاذالك" 4

مہلت کی مدت

شوہر کو نفقہ ادا کرنے پر قدرت کے لئے کس قدر مہلت دی جائے گی۔اس سلسلہ میں علامہ صنعانی نے لکھا ہے کہ امام مالک کے ہاں ایک ماہ، امام شافعی کے ہاں تین دن حماد کے ہاں ایک سال، بعض حضرات کے یہاں ایک ماہ اور دو ماہ کی مدت ہے، نیز اوپر امام احمد کے ہاں بھی تین دنوں کی مہلت کا ذکر ہو چکا ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ قاضی کی صوابدید پر منحصر ہونا چاہیے۔جیسا کہ علامہ ابو برکات الدردیر نے الشرح الصغیر میں اور حاوی نے اس کے

q مختصر المزنی: ۲۳۳ w كتاب الفقه على المذاهب الاربعه: ۵۸۲/۲
e حواله سابق r الاقناع: ۱۴۶/۴

حاشیہ میں لکھا ہے اور اوپر اس کا ذکر بھی ہو چکا ہے، صنعانی جو خود شافعی ہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں:

"قلت لا دليل على التعيين بل مايحصل به التضرر" [1]

D: "میں کہتا ہوں کہ متعین کرنے کی کوئی دلیل نہیں بلکہ وہ تمام عیوب اسی میں شامل ہیں جن سے ضرر پیدا ہو۔"

کلمۂ آخر

مختلف مذاہب کی تفصیلات موجودہ حالات و ماحول اور شریعت اسلامی کی روح کو سامنے رکھنے سے اس طرف ذہن جاتا ہے کہ فقہ مالکی پر اس مسئلہ میں ہندوستان میں عمل کیا جائے [2] البتہ اس مسئلہ میں کہ عورت پہلے سے شوہر کی تنگدستی سے واقف ہو اس رائے کو اختیار کیا جائے جو شوافع اور حنابلہ کی ہے اور اس کی وجہ سے نکاح فسخ ہوا کرے۔ اس لئے کہ نفقہ عورت کا ایک مستقل حق ہے جو یوماً فیوماً واجب ہوتا ہے۔ اگر ایک بار وہ اس سے اپنی بے وقوفی یا مستقبل کی توقع پر دستبردار بھی ہو جائے تو اس کو مجبور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ آئندہ بھی اس قوامِ حیات سے محروم ہی رہ کر زندگی بسر کرتی رہے۔

%

q سبل السلام: ۲۲۵/۱

wاور اسی پر دارالقضاء امارت شرعیہ بہار اڑیسہ میں بھی عمل ہے۔

مفقود الخبر اور غائب شخص کی بیوی کا حکم

مفقود الخبر شوہر کی بیوی کا کیا حکم ہوگا؟ اس سلسلہ میں مختلف سوالات ہیں جن کی وضاحت ضروری ہے:

1 مفقود الخبر کا اطلاق کس پر ہوگا؟

2 مفقود الخبر شخص کی بیوی نکاح کی مجاز ہوگی یا نہیں؟ اور اگر ہوگی تو اس کے لئے کتنی مدت اور کیا شرطیں ہیں؟

3 مفقود الخبر شخص اگر بیوی کی گذر اوقات کے لئے کچھ چھوڑ کر نہ جائے اور نہ خود بیوی کے لئے کفالت کا کوئی اور ذریعہ ہے تو کیا اب بھی اسے ایک مدت تک انتظار اور صبر کرنا ہوگا؟

4 مفقود الخبر اگر اپنی بیوی کے نکاح کے بعد آئے تو اب وہ عورت کس کی بیوی تصور کی جائے گی؟

5 جو شخص بالکل لا پتہ نہ ہو لیکن آتا نہ ہو، غائب رہتا ہو، اس کا کیا حکم ہوگا؟

ہندوستان کے موجودہ حالات میں غربت وافلاس اور معاشی عسرت وتنگی کے باعث پسماندہ طبقات میں مردوں کے فرار اور لاپتہ ہو جانے کے واقعات جس کثرت سے پیش آرہے ہیں اور عورتوں کی کسمپرسی اور غربت و بے سہارگی کی وجہ سے جن فتنوں کا اندیشہ دامن گیر رہتا ہے، اس نے اس مسئلہ کو بہت اہم بنا دیا ہے۔ آیئے ہم اس مسئلہ پر کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں غور کریں۔

مفقود الخبر

مفقود الخبر سے وہ شخص مراد ہے جو اس طرح غائب ہو کہ کچھ پتہ نہ ہو کہ وہ کہاں ہے؟ اور زندہ ہے بھی یا نہیں ہے؟ ابو الحسن القدوری کے الفاظ میں "فلم یعرف لہ موضع ولا یعلم أحی هو أم میت[1]" شرف الدین مقدسی نے اس کی مثال دیتے ہوئے لکھا ہے جیسے کوئی شخص اہل وعیال کے درمیان سے گم ہو جائے۔ نماز کو نکلے اور واپس نہ آئے۔ کسی قریبی جگہ کسی ضرورت کے لئے جائے اور پھر اس کا کوئی پتہ نہ چلے یا کسی ریگستان یا میدان جنگ کو کوچ کر جائے یا کسی کشتی میں سوار ہو جو ڈوب جائے اور یقین کے ساتھ معلوم نہ ہو کہ وہ بھی ڈوب گیا یا بچ گیا[1]...... اس طرح جو شخص کبھی یہاں کبھی وہاں رہے۔ کسی ایک جگہ جم کر نہ رہے اور اہل حق کا حق ادا نہ کرے، وہ فقہاء کی

q مختصر القدوری: ۱۵۰ کتاب المفقود

اصطلاح میں "مفقود الخبر" نہیں سمجھا جائے گا۔

مفقود الخبر شخص کی بیوی

مفقود الخبر شخص کی بیوی دوسرے سے نکاح کی مجاز ہوگی یا نہیں؟ اس میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں: اہل علم کی ایک بڑی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ جب تک شوہر کی موت واقع نہ ہو جائے عورت نکاح کی مجاز نہیں، ابن ابی شیبہ نے حکم Ā کے واسطے سے حضرت علی ؓ سے یہی رائے نقل کی ہے کہ "إذا فقدت زوجها لم تزوج حتیٰ یصل أن یموت"، شعبی کہتے ہیں عورت اس کے مرنے یا واپس ہونے کا انتظار کرے۔ "حتی یرجع أو یموت" ابوقلابہ کہتے ہیں جب تک شوہر کی موت واضح نہ ہو جائے دوسرا نکاح نہیں کرسکتی۔ "حتی تبین لها موتهٗ" یہی رائے ابراہیم نخعی، حماد، حکم، جابر بن زید اور محمد سے بھی منقول ہے۔[2]

ابن حزم کی بھی یہی رائے ہے اور انہوں نے اپنی تلاش وجستجو سے اس فہرست میں خاصا اضافہ کر دیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے جن لوگوں سے یہ رائے نقل کی ہے ان میں مذکورہ فقہاء کے علاوہ حضرت عمر، حضرت عثمان غنی، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر۔ تابعین میں حسن، خلاس بن عمر، ابراہیم نخعی، حکم بن عتیبہ، عطا، زہری، مکحول، عمر بن عبدالعزیز، سعید بن مسیّب، قتادہ، ابوالزناد، ربیعہ، ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ، عثمان بتی، سفیان ثوری، امام اوزاعی، لیث بن سعد اور داؤد ظاہری بھی ہیں۔[3] یہی رائے امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین کی بھی ہے۔[4] اور قول جدید کے مطابق امام شافعی کی بھی۔[5]

یہاں اس بات کی وضاحت کر دینی مناسب ہوگی کہ احناف کے ہاں اتنی عمر کے بعد عورت نکاح کرسکتی ہے جس میں غالب گمان ہو کہ اب شوہر کی موت ہو چکی ہوگی، یہ مدت انتظار کیا ہوگی؟ اس سلسلہ میں خود فقہاء احناف کے یہاں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ شرح وقایہ میں محمد بن فضل اور محمد بن حامد سے ۹۰ سال نقل کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس پر فتویٰ ہے امام ابوحنیفہ سے ایک قول صرف ۳۰ سال کا مروی ہے بعض حضرات نے ۶۰ اور ۷۰ سال نقل کیا ہے۔ ایک روایت امام صاحب اور صاحبین سے ۸۰ سال نقل کی جاتی ہے۔ اور صاحب جامع الرموز نے لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ میں اسی پر فتویٰ ہے۔ "وعلیه الفتویٰ فی زماننا" سے ایک قول سو ۱۰۰ سال امام محمد سے ایک ۱۱۰ اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ۱۵۰ سال کی بھی نقل کی گئی ہے۔ تاہم سب سے قرینِ قیاس یہ قول ہے کہ اس مرد کے ہم عمر لوگ جب مر جائیں تو سمجھا جائے کہ وہ مر چکا ہے اور اس کو دوسرے نکاح کی اجازت دی جائے۔[1]

q الاقناع: ۴/۱۱۳ w مصنف ابن ابی شیبہ: ۴/۲۳۶، ۲۳۷ فی امراۃ المفقود e المحلی: ۱۰/۲۳۹
r تبیین الحقائق: ۳/۱۲ . ۳۱۱ t کتاب الام: ۳/۹۳۲

دوسری رائے یہ ہے کہ شوہر کے غائب ہونے کے بعد جب عورت مقدمہ قاضی کے پاس لے جائے تو پہلے قاضی اس کے متعلق تحقیق کرے جب اس کا کوئی پتہ نہ چلے تو اب عورت کو چار سال انتظار کا حکم دے۔ پھر چار سال کے درمیان بھی اگر شوہر نہ آئے تو اب عورت کو اجازت دی جائے کہ وہ "عدت وفات" (۴ ماہ ۱۰ دن) گذار کر دوسرا نکاح کر لے۔

علامہ ابن حزم کو اعتراف ہے کہ اوپر جن حضرات کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے بہتوں سے ایسی روایت بھی منقول ہیں کہ چار سال کی مہلت دے کر وہ عورت کو نکاح ثانی کی اجازت دیتے ہیں۔ ابن ابی شیبہ نے قوی سند سے حضرت عمر اور حضرت عثمان غنی دونوں سے نقل کیا ہے کہ وہ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو چار سال کے انتظار اور چار ماہ دس دن کی مدت کے بعد نکاح ثانی کی مجاز گردانتے تھے[2] امام مالک نے بھی اسی روایت کو نقل کر کے اس پر اپنے مسلک کی بنا رکھی ہے اور عورت کو نکاح ثانی کی اجازت دی ہے۔[3] یہی رائے امام احمد کی ہے۔ البتہ امام احمد کے ہاں چار سال اور چار ماہ دس دنوں کا انتظار عورت خود ہی کر لے یہ کافی ہے۔ قاضی کے پاس جانے کی چنداں ضرورت نہیں۔ "**فإنها تربص أربع سنين ثم تعتد فللو فات اربعة اشهر وعشرا ...... ولا يفتقر الأمر إلى الحاكم يحكم بضرب المدة وعدة الوفاة.**" [4]

پہلے گروہ کے دلائل

جو لوگ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو اس کی موت کی خبر آنے یا قیاس وقرائن سے اس کا اندازہ ہونے تک دوسرے نکاح کی اجازت نہیں دیتے، ان کے دلائل یہ ہیں:

1 حضرت مغیرہ بن شعبہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا مفقود الخبر شخص کی بیوی اس کی بیوی ہے جب تک کہ اس کی موت وزندگی واضح نہ ہو جائے: "**امرأة المفقود امرأته حتى ياتيها الخبر.**" [5]

2 حضرت علی سے مروی ہے کہ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو صبر کرنا چاہیے تا آنکہ اس کی موت واضح ہو جائے یا طلاق دے دے۔ "**فلتصبر حتى يا تيها موت أو طلاق.**" [6]

3 حضرت عبداللہ ابن مسعود سے بھی اس مسئلہ میں حضرت علی کی موافقت ثابت ہے۔ "**عن إبن جريج قال بلغني عن إبن مسعود أنه وافق على ابن أبى طالب فى إمرأة المفقود.**" [1]

امام شافعی Ã نے بڑی قوت سے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے استدلال کیا ہے کہ میرے علم کے

q جامع الرموز: ۶۵/۳ (مطبوعہ نولکشور لکھنو) تبيين الحقائق: ۳۱۲/۳ w مصنف ابن ابی شیبة: ۲۳۷/۴
e المدونة الكبرىٰ: ۹۲/۲ r الاقناع: ۱۱۳/۴ t دار قطنى مع التعليق المغنى: ۳۱۲/۳
y التعليق المغنى، على الدار قطنى: ۳۱۳/۲

مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شوہر حاضر ہو یا غائب نکاح کے احکام نفقہ، ایلاء، ظہار، وقوع طلاق کے احکام جوں کے توں نافذ ہوتے ہیں۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عدت یا تو طلاق کی وجہ سے ہوتی ہے یا وفات کی وجہ سے۔ اسی طرح یہ مسئلہ بھی متفق علیہ ہے کہ اگر ایک فریق خشکی یا سمندر میں غائب ہو جائے یا دشمن قتل کر کے نامعلوم جگہ لے کر چلا جائے تو زوجین میں سے ایک کے مال سے دوسرے کو اس وقت تک وراثت نہیں دی جائے گی جب تک کہ دوسرے کی موت کا یقین نہ ہو جائے۔ پھر جب پہلے مسئلہ میں نکاح کے احکام باقی ہیں۔ تیسری صورت کے مطابق موت کے احکام جاری نہیں ہوئے۔ اور دوسرے مسئلہ کے مطابق عدت کا طلاق اور وفات کے سوا کوئی اور موقع نہیں، تو اب مفقود شخص کی بیوی کے لئے دوسرا نکاح کس طرح جائز ہوگا؟ اور وہ عدت وفات کیونکر گذارے گی؟ 2

دوسرے گروہ کے دلائل

جو لوگ چار سال کی مدت کے بعد عورت کے نکاح کو قابل فسخ تسلیم کرتے ہیں ان کی دلیلیں یہ ہیں:

1 حضرت عمر اور حضرت عثمان غنی سے مروی ہے کہ مفقود شخص کی بیوی چار سال انتظار کرے اور چار ماہ دس دن عدت گذارے۔ ''**قالا فی امرأة المفقود تربص أربع سنین وتعتد أربعة أشهر وعشراً.**''

ابن ابی شیبہ[3] ابن حزم اور مختلف اہل علم نے ابن ابی لیلیٰ کے واسطہ سے حضرت عمر کا اس سلسلہ میں قول اور ایک خاص قضیہ جس میں شوہر کو جن لے گئے تھے۔ اسی کے مطابق فیصلہ نقل کیا ہے۔

ہر چند کے صاحب ہدایہ کا دعویٰ ہے کہ حضرت عمر نے اس مسئلہ میں حضرت علی کی رائے کی طرف رجوع کیا تھا۔ لیکن حدیث کی کتابوں سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا اور حافظ ابن حجر جیسے محقق کا کہنا ہے کہ مجھے یہ بات نہ مل سکی۔

''**أما رجوع عمر فلم أرهٔ.**'' 4

2 اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿ولا تمسکوهن ضراراً﴾ ایک عورت کو زوجیت میں رکھنا کہ شوہر خود لا پتہ ہو اور اس کی حیات و زیست کی بھی بیوی کو خبر نہ ہو اور وہ ان کی طرف سے کم از کم صنفی حق سے یکسر محروم ہو، ضرر کے ساتھ روکے رکھنے کے سوا اور کیا ہے؟

3 حدیث میں ہے ''لا ضرر ولا ضرار'' یہاں اس عورت کو اب بھی مرد کی زوجیت میں باقی رکھنا صریح طور پر

q المحلی لابن حزم: ۱۳۸/۱۰. w کتاب الام: ۲۳۹/۵ امرأة المفقود

e ابن ابی شیبه رواه عن عبد الاعلی عن معمر عن الزهری عن سعید بن المسیب عن عمرو عثمان: ۲۳۷/۴

r الدرایه فی تخریج احادیث الهدایه: ۲۰۲/۲

B

اسے ضرر میں مبتلا رکھنا ہے جس میں عملاً وہ شوہر کی حمایت وصیانت اور افادیت سے محروم ہو کر رہ گئی ہے۔

علامہ صنعانی نے اس آیت اور روایت کو نقل کر کے لکھا ہے کہ حضرت عمر اور حضرت علی « کے اقوال آثار موقوفہ ہیں یعنی صحابہ کے اقوال ہیں اس لئے ان سے استدلال کرنا زیادہ بہتر ہے۔ ''وھذا أحسن الاقوال.'' 1

طرفین کے دلائل پر ایک نظر

جب آپ ان دلائل پر تقابلی نظر ڈالیں گے تو محسوس کریں گے کہ خاص اس مسئلہ سے متعلق صرف ایک ''نص'' ہے جس کی نسبت آپ § کی طرف ہے اور وہ ہے دار قطنی کی روایت ''امرأة المفقود امرأتہ حتیٰ یاتی البیان'' لیکن یہ روایت محدثانہ اعتبار سے صحیح ہوتی تو یہ اس باب میں ''دلیل قاطع'' ہوتی۔ مگر یہ انتہائی ضعیف ہے۔ اس کو ابو حاتم، بیہقی، ابن قطان، عبدالحق اور مختلف محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے2 مولانا عبدالحئی Ã لکھنوی اس حدیث کی سند کے متعلق لکھتے ہیں۔ ''فیہ متروکون وضعفاء فلا یقوم حجة 3'' حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ ''سوار بن مصعب'' محمد بن شرجیل سے روایت کرتے ہیں اور یہ دونوں ہی متروک ہیں 4 یعنی محدثین کے نزدیک ان کی روایت قبول نہیں کی جاتی۔

اس طرح حدیثِ مرفوع کسی کے پاس نہیں ہے، رہ گئے آثار صحابہ تو یہ متعارض ہیں ایک طرف حضرت علی کا عمل ہے تو دوسری طرف حضرت عمر کا، حضرت علی کی موافقت حضرت ابن مسعود نے کی ہے تو حضرت عمر کی موافقت حضرت عثمان غنی نے، عبداللہ ابن عمر اور ابن عباس سے اگر حضرت علی کی موافقت مروی ہے تو خود ابن حزم نے اس مسئلہ میں حضرت عمر کی موافقت بھی نقل کی ہے: ''عن جابر بن زید عن ابن عمرو ابن عباس قالا جمیعاً فی إمرأة المفقود تنتظر أربع سنین.'' 5

مولانا عبدالحئی صاحب لکھنوی نے لکھا ہے کہ حضرت علی کا اثر قیاس کے مطابق ہے کہ جب شوہر زندہ ہے تو اس کی بیوی نکاح ثانی کیونکر کرے؟ اور حضرت عمر کی روایت خلاف قیاس ہے اور جو روایت خلافِ قیاس ہو اور صحابی سے منقول ہو وہ احناف کے ہاں حکم میں حدیث مرفوع، یعنی خود آپ § کے قول کے ہے، اس لئے حضرت عمر کا اثر بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اور قابلِ ترجیح ہے۔6

اب ہمیں قیاس و مصلحت کی طرف آنا چاہیے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام شافعی Ã نے پہلے مسلک کی حمایت میں جو قیاسات پیش کئے ہیں وہ ظاہر ہونے کے باوجود محلِ نظر ہیں، یہ صحیح ہے کہ شوہر غائب اگر طلاق دے

q سبل السلام: ۲۰۷/۳ w حوالہ سابق e عمدة الرعایہ: ۳۹۳/۲

r الدرایہ فی تخریج احادیث الھدایہ: ۲۰۲/۲ t المحلیٰ: ۱۳۵/۱۰ y عمدہ الرعایة فی حل شرح الوقایہ: ۳۹۳/۲

تو طلاق پڑ جاتی ہے، ایلاء کرے تو ایلا ہو جاتا ہے، نفقہ اس کے ذمہ واجب رہتا ہے اس لحاظ سے نکاح کے احکام باقی ہیں۔ لیکن اس پہلو کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ نکاح محض ایک قانونی رشتہ نہیں ہے بلکہ ایک ''انسانی ضرورت'' بھی ہے اور وہ عملاً اس وقت بے فائدہ ہو کر رہ گیا ہے اس لئے قاضی اس بات کا مجاز کیونکر نہ ہو کہ وہ رفع ضرر کے لئے عورت کو نکاح ثانی کی اجازت دے دے۔

عورت کے نکاح ثانی کو ''مال'' اور وراثت'' پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں، مال وجائیداد کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو مالک کی موجودگی کی متقاضی ہو، لیکن بیوی کی فطرت اس بات کی داعی ہے کہ شوہر اس کے ساتھ رہے اس کے بغیر اس کے داعیۂ نفس کی تکمیل نہیں ہو سکتی، مفقود الخبر شخص کی وفات کا گو علم نہیں ہے لیکن قاضی اس کی طویل غیبت کو حکماً وفات کا درجہ دے رہا ہے، اس لئے وہ ''عدت وفات'' گذار رہی ہے، اس لئے یہ عدتِ وفات میں داخل ہے۔

اس کے مقابل دوسرے گروہ نے قرآن وحدیث کے جس عمومی خطاب اور دین کے مجموعی مزاج و مذاق نیز شریعت کے مسلمہ قواعد سے استدلال کیا ہے، وہ اس موقع ومحل پر بالکل صحیح محسوس ہوتا ہے اور شریعت کے مجموعی مزاج، اس کی روح اور اسپرٹ کے عین مطابق بھی، اس لئے کہ اگر کسی عورت کو پوری زندگی ''صبر وقناعت'' کی تصویر بن کر وقت گذارنے کو کہا جائے تو موجودہ سماجی اور اخلاقی حالات کے تحت کچھ بعید نہیں کہ وہ انسانی فطرت کے تحت کسی دام حرص وہوس میں پھنس جائے۔

متاخرین احناف کا فتویٰ

چونکہ عملاً مفقود الخبر کی بیوی کو زندگی بھر نکاح سے محروم رکھنا ایک مشکل بات بھی تھی اور بہت سے فتنوں کا باعث بھی بن سکتی تھی، اس لئے بعد کو چل کر فقہاء احناف نے بھی اس مسئلہ میں مالکیہ کی رائے اختیار کرنے کی اجازت دی ہے چنانچہ جامع الرموز کے مصنف مالکیہ کا مسلک نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:''فلو أفتى به في موضع الضرورة ينبغي أن لا باس به علىٰ ما أظن.'' [1]

حضرت مولانا عبدالحئی صاحب لکھنوی Ã نے بھی مالکیہ کی رائے پر فتویٰ دیتے ہوئے احناف کی دو اور کتابوں سے اس کے حق میں عبارتیں نقل کی ہیں:

''تعالیق الانوار علی الدر المختار'' میں ہے۔

''نعم مذهب مالک والقديم من مذهب الشافعي تقديره بأربع سنين لكن في حق عرسه لا غير فتنكح بعدها كما في النظم فلو أفتىٰ به في موضع الضرورة

q جامع الرموز: ۱۶۵/۳

ینبغی أن لا باس به علیٰ مااظن کما فی القھستانی.''

D: ''ہاں امام مالک اور امام شافعی کا قدیم مذہب یہ ہے کہ چار سال انتظار کرے لیکن یہ صرف اس کی بیوی کے حق میں ہے پس وہ اس کے بعد نکاح کرے گی جیسا کہ نظم میں ہے اور اگر از راہ ضرورت اسی پر فتویٰ دیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے جیسا کہ خیال کیا جاتا ہے۔ قہستانی میں ایسا ہی ہے۔''

اور ''حسب المفتیین'' میں ہے:

''قول مالک معمول بہٖ فی ھذہٖ المسئلة وھو أحد قولی الشافعی ولو أفتی الحنفی بذالک یجوز فتواہ لأن عمر قضی ھٰکذا فی الذی استھوتہ الجن بالمدینة وکفی به إمامًا.'' 1

D: ''اس مسئلہ میں امام مالک کا قول قابلِ عمل ہے اور یہی امام شافعی کا بھی ایک قول ہے اور اگر حنفی اسی کے مطابق فتویٰ دے دے تو اس کا فتویٰ جائز ہوگا اس لئے کہ حضرت عمر ؓ نے اس شخص کے حق میں جس کو مدینہ سے جن اٹھا کر لے گیا تھا، ایسا ہی فیصلہ کیا ہے اور وہ بحیثیت ''امام'' کافی ہیں۔''

نیز مولانا لکھنوی نے شرح وقایہ کے حاشیہ میں ''المنتقیٰ شرح الملتقی'' کے مصنف سے بھی ایسا ہی نقل کیا ہے۔[2] ہندوستان کے علماء میں مولانا اشرف علی تھانوی اور مولانا عبدالصمد رحمانی نے بھی حالات ومصالح کے تحت اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔[3]

فقہاء مالکیہ کا طریقہ

جب اس مسئلہ میں فقہ مالکی پر فتویٰ ہے تو مناسب ہے کہ مالکیہ کے مسلک کی تفصیل نقل کر دی جائے۔

امام مالک Ã کے ہاں مفقود کی پانچ صورتیں ہیں:

1 وہ جو دار الاسلام سے لاپتہ ہو اور کسی وبائی مرض کا زمانہ نہیں ہو۔

2 جو دار الاسلام سے کسی وبائی مرض مثلاً طاعون وغیرہ کے درمیان مفقود ہو گیا ہو۔

3 اہل اسلام کی باہمی جنگ کے دوران لاپتہ ہو۔

4 جو دار الحرب سے لاپتہ ہو۔

---

q فتاویٰ مولانا عبدالحئی لکھنوی بر حاشیہ خلاصة الفتاویٰ

w عمدة الرعایه فی حل شرح الوقایه: ۳۹۳/۲

e اول الذکر کا نقطۂ نظر جاننے کے لئے ''الحیلة الناجزہ'' اور ثانی الذکر کی تحقیق ''کتاب الفسخ والتفریق'' میں ملاحظہ ہو۔

5 جو مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان جنگ کے موقع سے لا پتہ ہو جائے۔[1]

ہندوستان دارالحرب تو نہیں ہے البتہ یہ دارالاسلام بھی نہیں ہے، تاہم مفقود کے مسئلہ میں ہندوستان کا حکم دارالاسلام ہی کا ہونا چاہیے۔ اس لئے قانونی طور پر جس طرح ایک مسلمان شہری ''دارالاسلام'' میں مامون ہوتا ہے اسی طرح ہندوستان کے سیکولر قانون میں بھی اس کو تحفظ حاصل ہے۔

دارالاسلام میں عام مفقود لا پتہ شخص کا حکم یہ ہے کہ:

1 عورت قاضی کے پاس فسخ نکاح کا دعویٰ دائر کرے۔ ''رفعت أمرها الى السلطان.''

2 قاضی اولاً معاملہ کی تحقیق کرے۔ لوگوں سے دریافت کرے جہاں ہو وہاں سے پتہ لگائے۔ ''ینظر فیها ویکتب الیٰ موضعه الذی خرج الیه.''

3 جب کوئی پتہ نہ لگ سکے تو اب قاضی اس کو چار سال کی مہلت دے کہ اس میں وہ شوہر کا انتظار کرے۔ ''فاذا یئس منه ضرب لها فی تلک الساعة اربع سنین'' عورت از خود کا انتظار معتبر نہیں۔ چنانچہ سحنون مالکی نے امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ عورت از خود بیس سال تک انتظار کے بعد بھی قاضی سے رجوع کرے تو بھی قاضی پھر اس کے لئے مدت انتظار (چار سال) متعین کرے گا۔ ''وان قامت عشرین سنة.'' [2]

4 جہاں قاضی شریعت موجود نہ ہو وہاں ''جماعت المسلمین'' بھی یہ کام انجام دے سکتی ہے۔[3]

5 چار سال کے انتظار کے بعد اگر مرد نہ آئے تو اب عورت از خود چار ماہ دس دنوں کی عدت وفات گذارے اس کے بعد وہ دوسرے نکاح کی مجاز ہو جائے گی۔ اس عدت کے لئے قاضی کے پاس رجوع ہونا ضروری نہیں، بلکہ خود اس کا ارادہ بھی ضروری نہیں اگر نیت نہ تھی یا دنوں کے حساب میں غلطی ہوگئی اور ''عدت وفات'' گذر گئی تو اب وہ گذر چکی۔[4]

ہمارے زمانہ میں اخباری اشتہارات بھی کسی معاملہ کی تحقیق وتفحص کے لئے ایک اہم ذریعہ ہیں اور اس کے ذریعہ بھی قاضی تحقیق کر سکتا ہے۔[1]

شوہر نفقہ چھوڑے یا عصمت کو اندیشہ ہو!

لیکن ظاہر ہے اس پر عمل اسی وقت ممکن ہے جبکہ مفقود الخبر شوہر نفقہ چھوڑ کر گیا ہو یا کوئی ایسی جائداد ہو جس کو

q حاشیه شیخ احمد بن محمد صاوی مالکی علی الشرح الصغیر: ۲۹۳/۲ w المدونة الکبریٰ: ۹۲/۲، ۹۳

e چونکہ فقہاء احناف کے یہاں ہندوستان جیسے غیر اسلامی ملکوں میں بھی دار القضاء قائم ہو سکتا ہے اس لئے ''جماعت المسلمین'' کی ضرورت نہیں۔

r المدونة: ۱۰۹۳/۲ الشرح الصغیر: ۲۹۵/۲

فروخت کر کے نفقہ حاصل کیا جا سکتا ہو، اور عورت اس پر قادر بھی ہو۔ اگر وہ نفقہ چھوڑ کر نہ گیا ہو تو ایسی صورت میں قاضی اپنی صوابدید سے اس سے کم مدت میں بھی نکاح فسخ کر سکتا ہے۔ علامہ صنعانی نے امام یحییٰ کا قول ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

''لکن ان ترک لها الغائب مایقوم بها فهو کالحاضر اذلم یفتها الا الوطأو هو حق لهٗ لا لها والا فسخهاالحاکم عند مطالبتها ...... لقوله تعالیٰ ولا تمسکوهن ضرارًا والحدیث لا ضرر فی الاسلام والحاکم وضع لد فع المضارة فی الایلاءِ والظهاروهذا ابلغ والفسخ مشروع بالعیب ونحوهٖ'' 2

D: ''لیکن اگر شوہر غائب نے اس کے لئے ایسی چیزیں چھوڑی ہیں جن کے ذریعہ وہ اپنی زندگی بسر کر سکے تو وہ موجود شخص کے حکم میں ہے اس لئے کہ اب صرف اس کا جنسی حق ہی فوت ہو رہا ہے اور وہ شوہر کا حق ہے نہ کہ بیوی کا اور اگر ایسا نہ ہو تو عورت کے مطالبہ پر قاضی نکاح فسخ کر دے گا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ عورتوں کو نقصان پہنچانے کی نیت سے نہ روکو اور حدیث میں ہے کہ اسلام میں نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا۔ اور قاضی اسی لئے ہے کہ ضرر کا ازالہ کرے جیسے ایلاء اور ظہار میں، اور مذکورہ صورت میں مجبوری بڑھ کر ہے جب کہ فسخ نکاح محض عیب وغیرہ کی وجہ سے بھی مشروع ہے۔''

امام احمد کے ہاں وہ شخص جو بالکل لاپتہ نہ ہو، تاہم مستقر سے غائب ہو اور بیوی کا نفقہ ادا نہ کیا ہو تو نفقہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے اس کا نکاح فسخ کرنے کی اجازت ہے۔3 اب ظاہر ہے جب ایسے شخص کا نکاح فسخ کیا جا سکتا ہے جو لاپتہ نہ ہو تو بالکل لاپتہ شخص کا نکاح تو بدرجہ اولیٰ فسخ کیا جائے گا۔ دراصل جب مفقود کوئی ایسی جائداد چھوڑ کر نہ جائے جس سے عورت کے نفقہ کی تکمیل ہو سکے، تو اب مقدمہ کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے اور معاملہ کی اساس شوہر کی ''مفقود الخبری'' نہیں رہتی بلکہ اس کا نفقہ ادا نہ کرنا اصل اور بنیاد قرار پاتا ہے۔ ایسی صورت میں عدم انفاق کی وجہ سے جن شرطوں کے ساتھ نکاح فسخ کیا جاتا ہے انہیں کے مطابق یہاں بھی نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔

لیکن اگر مسئلہ نفقہ کا نہ ہو بلکہ عورت کی عفت وعصمت کا ہو، عورت کہے کہ چار سال انتظار کرنے میں اس کی عفت کے لئے خطرہ ہے اور وہ ایک مدت تک انتظار کے بعد ہی قاضی سے رجوع ہو تو مولانا اشرف علی تھانوی Ã اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ قاضی ایک سال انتظار کی مہلت دے کر...... اگر شوہر نہ آئے تو...... نکاح فسخ کرے۔1

---

q جیسا کہ دارالقضاء امارت شرعیہ بہار اڑیسہ میں اسی پر عمل ہے۔
w سبل السلام: ۳/۲۰۷ e الاقناع: ۴/۱۱۳

لیکن چونکہ شریعت نے ''ایلاء'' کی مدت چار ماہ قرار دی ہے جو اس بات کی علامت ہے کہ عورتوں کو چار ماہ سے زیادہ لذت زن وشو سے محروم نہیں رکھا جانا چاہیے اس لئے اگر قاضی اپنی صوابدید سے اور حالات ومصالح کو سامنے رکھ کر سال کے اندر ہی عورت کو نکاح ثانی کی اجازت دے دے۔ تو اس کی بھی گنجائش ہونی چاہیے، تاہم احتیاط مولانا تھانوی Ã کی رائے پر عمل کرنے میں ہے۔

مفقود الخبر شخص کی واپسی

اس باب کا ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی عورت کو دوسرے نکاح کی اجازت دے دے اور وہ نکاح بھی کرلے پھر مفقود الخبر شخص واپس آ جائے تو اب کیا حکم ہوگا؟ اکثر فقہاء اور اھل علم کی رائے یہ ہے کہ اب وہ عورت اسی ''مفقود الخبر''، شخص کی بیوی متصور ہوگی البتہ قاضی اسے اختیار دے گا کہ یا تو بیوی کو واپس لے لو یا تم نے جو مہر ادا کیا تھا وہ واپس لے لو، ابو لیلیٰ نے حضرت عمر ؓ کا ایک فیصلہ اسی طرح نقل کیا ہے۔ سعید بن مسیّب ؓ نے حضرت عثمان غنی ؓ کی بھی یہی رائے نقل کی ہے اور سہمہ بنت عمیر ٥ کے بقول اس کے ایک اسی قسم کے مقدمہ میں حضرت عثمان ؓ نے اپنی محصوری کے ایام میں اسی طرح کا فیصلہ فرمایا پھر جب یہ لوگ اس معاملہ کو حضرت علی ؓ کی خدمت میں لے گئے تو انہوں نے بھی اس کو برقرار رکھا، اس کے علاوہ شعبی، ابراہیم نخعی اور حضرت عبداللہ بن زبیر [1] وغیرہ سے بھی ایسا ہی منقول ہے [2] امام ابوحنیفہ Ã کی بھی یہی رائے ہے اور امام شافعی Ã کا بھی صحیح تر قول یہی ہے [3]

علامہ ابن حزم Ã نے اس سے مختلف جن لوگوں کی رائے نقل کی ہے ان میں ایک ربیعہ Ã ہیں ان کے نزدیک اب وہ عورت بہرصورت دوسرے شوہر کی بیوی ہے پہلے شوہر کا اب اس پر کوئی حق نہیں، چاہے دوسرا شوہر اس سے دخول کر چکا ہو یا ابھی نہیں کیا ہو۔ ''فلا سبيل للاول ولا رجعة دخل بها اولم يـ [1]'' امام مالک Ã کی رائے ہے کہ اگر شوہر اول شوہر ثانی کے دخول کرنے سے پہلے ہی آ گیا: تو عورت اس کی طرف لوٹا دی جائے گی اور اگر دخول کر چکا ہے تو اب وہ شوہر ثانی ہی کی بیوی ہے اور شوہر اول کا اس پر کوئی حق نہیں ہے۔ چنانچہ مفقود الخبر شخص اور اسی طرح کے ایک اور معاملہ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ''وان دخلا فالا خر ان احق [2]'' یہی رائے امام احمد کی بھی ہے اور ربیعہ کی رائے کے مطابق امام شافعی کا قول مروی ہے [3]

امام احمد Ã کا استدلال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بیوی کے پاس موجود نہ ہو اور اس کو طلاق دے دے اور غائبانہ ہی زبانی رجعت بھی کرلے اور بیوی کو طلاق کی اطلاع تو پہنچی لیکن رجعت کی خبر نہ ہوئی اس بنا پر عدت

q حیلۂ ناجزہ: ۱۷ w مصنف ابن ابی شیبہ: ۲۳۸/۴ e شرح وقایہ: ج ۲، رحمۃ الامہ ۳۱۳ ''کتاب العدد.''

گذرنے کے بعد وہ دوسرا نکاح کرلے اور دوسرا شوہر اس کے ساتھ صحبت بھی کرلے، اب شوہر اول اس کو لوٹانا چاہے تو اس کو اس کا حق حاصل نہ ہوگا یہ حضرت عمر ؓ کا فیصلہ اور ان کا ارشاد ہے: ''فان تزوجت و دخل بها الآخر فلا سبيل لزوجها الاول'' امام مالک کہتے ہیں کہ میں اس پر مفقود الخبر شخص کی بیوی کے مسئلہ کو قیاس کرتا ہوں اور یہی رائے اس میں بھی رکھتا ہوں۔[5]

بعض حضرات نے مفقود الخبر شوہر کی واپسی پر عورت کو اس کے حوالہ کرنے کو مردوں کے حقوق کے معاملہ میں مبالغہ قرار دیا ہے مگر جو بات حضرت عمر حضرت علی اور حضرت عثمان غنی ؓ جیسے صحابہ سے ثابت ہو۔ اس کے بارے میں اس قسم کی تنقید ناشائستہ ہی کہی جاسکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اصولی اعتبار سے یہ رائے زیادہ قوی ہے اس لئے کہ مفقود الخبر شخص کی بیوی کو دوسرے نکاح کی اجازت اس بنیاد پر دی گئی تھی کہ ''شوہر اول'' مرچکا ہے اب جب کہ شوہر اول مرا ہی نہیں ہے اور وہ زندہ ہے تو یہ بنیاد ہی منہدم ہوگئی۔ اس لئے اس دوسرے نکاح کو کالعدم ہوجانا چاہیے۔

تاہم چونکہ اس مسئلہ میں رسول اللہ § سے کوئی صراحت ثابت نہیں ہے، یہ صحابہ کے آثار ہیں اور امام مالک Ã نے اسی سے ملتے ہوئے ایک دوسرے مقدمہ میں حضرت عمر ؓ کا جو فیصلہ نقل کیا ہے وہ اس کے خلاف بھی ہے اس لئے آثار صحابہ کو بھی اس باب میں متعارض سمجھنا چاہیے اور اس کا اعتراف کرنا چاہیے کہ یہ مسئلہ منصوص نہیں ہے بلکہ اجتہادی ہے اور مختلف قرائن ہیں جو اس باب میں ربیعۃ الرای اور امام شافعی Ç کے اس دوسرے قول کے حق میں جاتے ہیں جن کو ''رحمۃ الامۃ'' میں نقل کیا گیا ہے۔

اول یہ کہ مفقود الخبر شخص کی بیوی مرد کی طرف سے ایک طویل عرصہ ''جنسی حق'' سے محروم رہتی ہے اور جنسی حق یعنی جماع سے محروم کرنے کی وجہ سے شریعت جو طلاق واقع کرتی ہے، وہ ''طلاق بائن'' ہے۔ جیسا کہ ایلاء سے واضح ہے اس طرح یہ سمجھنا چاہیے کہ گویا اول کی طرف سے اسے ''طلاق بائن'' پڑچکی ہے۔ اور اب وہ اس کی بیوی باقی نہیں رہی۔

دوسرے اکثر حالات میں اور ہندوستان میں ۹۵ فیصد مفقود الخبر شخص کی بیوی نفقہ سے بھی محروم رہتی ہے اور جو فقہاء مرد کے قصداً نفقہ ادا نہ کرنے یا ادائیگی نفقہ سے عاجز ہونے کی وجہ سے زوجین میں تفریق کی اجازت دیتے ہیں، ان کے یہاں یہ تفریق ''طلاق بائن'' کے حکم میں ہوتی ہے، جس میں مرد عورت کا ازدواجی رشتہ یکسر ختم ہوجاتا ہے۔

---

q المحلیٰ: ۱۰/۳۳۸ w المدونۃ الکبریٰ: ۲/۱۹ e رحمۃ الامۃ: ۳۱۳/

r رحمۃ الامۃ: ۳۱۳ t المدونۃ الکبریٰ: ۲/۹۳

تیسرے مفقود الخبر شخص اور اس کی بیوی میں علیٰحد گی ''قاضی'' کے ذریعہ ہوتی ہے اور غالبًا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ سوائے اس صورت کے اور جتنی بھی صورتیں ہیں ان میں قاضی کی طرف سے ہونے والی تفریق ''طلاق بائن'' یا ''فسخ'' کا درجہ رکھتی ہے اور قاضی کے منصب اور ولایت کے لحاظ سے یہی مناسب بھی ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہاں بھی یہ علیٰحد گی اسی نوعیت کی ہو۔

چوتھے بہت سے فقہاء ''نشہ'' کی طلاق کو ازراہ سزا واقع قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح ''مفقود الخبر'' شخص کی طویل غیبت کی وجہ سے قاضی عورت کو جب دوسرے نکاح کی اجازت دے۔ تو ازراہِ سزا اس کو دائمی اور نا قابل تنسیخ اجازت کا درجہ دیا جانا چاہیے ورنہ تو اس کو اپنے جرم کی کوئی سزا ہی نہ ملے گی۔ حالانکہ نشہ حقوق اللہ میں تعدی ہے اور بیوی کو چھوڑ کر لا پتہ ہو جانا ''حقوق الناس'' میں تعدی ہے، اور حقوق الناس کی اہمیت بہ اعتبار ادائیگی حقوق اللہ سے زیادہ ہے۔ بلکہ اس صورت میں بات بالکل الٹی ہو جائے گی، شوہر ثانی جو بیوی کا حق ادا کر رہا ہے اسے جرم بے گناہی کی سزا یہ ملے گی کہ اس کی شریک حیات جدا ہو جائے اور مفقود الخبر شخص کو اپنی تعدی اور ظلم کے باوجود ایک عرصہ تک تمام ذمہ داریوں سے بے تعلق رہنے کے باوجود پھر اس کی بیوی مل جائے۔

ان سب کے علاوہ ہم کو اس مسئلہ پر ہندوستانی سماج کی روشنی میں بھی سوچنا ہوگا، عربوں میں کسی مطلقہ یا بیوہ کا نکاح کوئی مسئلہ نہ تھا اور اب بھی کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ مگر ہندوستان میں ہندو رسم و رواج سے تاثر کی وجہ سے مطلقہ یا بیوہ عورتوں سے نکاح یا تعدد ازدواج ایک شاذ و نادر واقعہ بن کر رہ گیا ہے اب ایک تو یونہی کوئی شخص ایسی شوہر دیدہ عورت سے نکاح کو بمشکل تیار ہوگا اور اگر اسے یہ خدشہ بھی دامنگیر ہو کہ کسی بھی وقت شوہر اول کی واپسی ہو سکتی ہے۔ اور اس کے بعد بیوی بھی واپس چلی جائے گی اور اس سے ہونے والی اولاد کا مسئلہ بھی ''مسئلہ'' بن جائے گا تو کون ہے جو نکاح کے لئے تیار ہو؟ اس لئے اس قسم کی قید کم از کم۔ ہندوستان کے ماحول میں اس اجازت سے عملاً عورتوں کو کوئی فائدہ نہ پہنچا سکے گی۔ اس لئے ''مفقود الخبر شخص'' کی بیوی کو قاضی کی طرف سے دوسرے نکاح کی اجازت نا قابل تنسیخ ہوگی، اور شوہر اول کا اس پر کوئی حق نہ ہوگا اور اگر وہ اس سے جنسی فائدہ اٹھا چکا تھا تو اب اسے ادا شدہ مہر کی طلبی کا بھی کوئی حق نہ ہوگا۔

هٰذا ما عندي والله أعلم بالصواب.

غائب غیر مفقود کا حکم

ایسا شوہر جو بالکل لا پتہ نہ ہو، لیکن اس کا کوئی متعین پتہ بھی نہ ہو۔ کبھی سنا جاتا ہو کہ وہاں ہے کبھی یہاں ہے لیکن بیوی کے پاس نہ آتا ہو اور نہ ہی نفقہ ادا کرتا ہو، اس کو اصطلاح میں ''غائب غیر مفقود'' کہتے ہیں۔ نفقہ ادا نہ کرنے اور

جنسی حق سے محروم رکھنے کی وجہ سے عورت کے مطالبہ پر قاضی اس کا نکاح بھی فسخ کر سکتا ہے۔ امام احمد Ã کے ہاں تو اگر اس کا ایک متعینہ پتہ ہو، خطوط بھی آتے ہوں لیکن نفقہ نہ دیتا ہو، یا نفقہ بھی ادا کرتا ہو لیکن گھر نہ آ کر قصداً عورت کو تکلیف دیتا ہو اور اس کو صنفی تقاضوں سے محروم رکھتا ہو تو بھی قاضی اس کا نکاح فسخ کر سکتا ہے:

’’و إن كانت غيبته غير منقطعة يعرف خبرهٔ وياتی كتابه فليس لامرأته أن تتزوج إلا أن يتعذر الإنفاق عليها من ماله فلها الفسخ لا بتعذر الوطأاذا لم يقصد بغيبته الا ضرار بتركه فان قصده فلها الفسخ به اذا كان سفره أكثر من أربعة اشهر.‘‘ 1

D: ’’جب شوہر کی غیبت ایسی ہو کہ بالکل ہی لا پتہ نہ ہو بلکہ اس کا پتہ معلوم ہو اور خط آتا ہو تو عورت کو حق نہیں کہ دوسرا نکاح کرلے، سوائے اس کے کہ شوہر کے مال میں سے اس کے اخراجات کی تکمیل دشوار ہو جائے اب اس کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔ لیکن حق وطی سے محرومی کی بنا پر نہیں جبکہ غیبت سے وطی چھوڑ کر عورت کو ضرر میں مبتلا کرنا مقصود نہ ہو اور اگر قصداً ایسا کر رہا ہو (یعنی وطی سے محروم کر رہا ہو) تو اگر مرد کا سفر چار ماہ سے زیادہ کا ہو تو عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔‘‘

جب اس صورت میں فسخ نکاح کی گنجائش ہے جب کہ شوہر کا پتہ بھی ہو، تو اگر اس کا پتہ ہی نہ ہو اور وہ بھاگا بھاگا رہتا ہو تو عورت کو اس کے ظلم اور اس کی طرف سے پہنچنے والے ’’ضرر‘‘ سے بچانے کے لئے ’’فسخ نکاح‘‘ بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا۔

هٰذا ماعندی واللّٰه أعلم بالصواب

---

q الاقناع: جلد ۴ ۱۱۳

زدوکوب اور ظلم وزیادتی کی بناء پر فسخ نکاح

میاں بیوی کے تعلقات میں اگر کوئی ناخوشگوار موڑ آئے تو اس کی اصلاح اور درستگی کی کیا صورت ہو؟ قرآن مجید نے اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔

﴿والّتی تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن فی المضاجع واضربوهن﴾ 1

D: ''جن عورتوں سے نافرمانی کا اندیشہ ہوان کو سمجھاؤ۔ خوابگاہ میں ان کو الگ کرو اور سرزنش کرو۔''

اس طرح اصلاح کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ شوہر عورت کو سمجھائے اور پند وموعظت سے کام لے پھر اگر اس کے باوجود عورت اپنی نافرمانی سے باز نہ آئے تو اپنی خوابگاہ اور بستر چند دنوں کے لئے اس سے الگ کرلے۔ اگر اس کے باوجود وہ اپنی روش پر قائم رہے تو معمولی مار پیٹ کی اجازت دی گئی ہے۔ رسول کریم § کے مبارک الفاظ میں ''ضرب مبرح'' کی بہرصورت اجازت نہیں ہے۔ حجۃ الوداع کے خطبہ کے موقع پر آپ § نے فرمایا:

''إتقوا اللّٰه فی النساء فانکم اخذتموهن بأمانة اللّٰه واستحللتم فروجهن بکلمة اللّٰه وان لکم علیهن أن لا یوطی فرشکم احداً تکرهونه فان فعلن فاضربوهن ضرباً غیر مبرحٍ ولهن علیکم رزقهن وکسوتهن بالمعروف.'' 2

D: ''عورت کے معاملہ میں اللہ سے ڈرو۔ تم نے ان کو اللہ کی امانت کے ذریعہ حاصل کیا ہے اور اللہ کے حکم سے ان کی عصمتیں حلال کی ہیں، تمہارا ان پر حق ہے کہ تمہارے بستر کو روندنے نہ دیں جس کو تم ناپسند کرتے ہو، اگر وہ ایسا کرگذریں تو ان کو اس طرح مارو کہ تکلیف دہ نہ ہو اور تمہارے ذمہ ان کے لئے معروف طریقہ پر روزی اور لباس ہے۔''

ایک حدیث میں یہ بھی ہے کہ چہرے پر نہ مارے اور گالی گلوچ نہ کرے۔3 چنانچہ باوجود اس کے کہ شوہر کے لئے بیوی کی سرزنش کی گنجائش ہے اگر کسی بدبخت نے بیوی کی کسی واقعی غلطی کی بنا پر بھی ایسی تعزیر کی جس سے اس کی موت واقع ہوگئی تو اس کو معاف نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ وہ اس کا ضامن ہوگا۔ ''اذا عزر زوجته للزینة اولا

q نساء: ٦ w احکام القرآن للجصاص: ۹۸/۲، ۶۹

e ابن جریر عن حجاج مرسلاً. طبرانی عن بهز بن حکیم

جابة اذا دعاها الیٰ فراشه او لاجل ترک الصلوٰة او الخروج من البیت فماتت ضمن 1" عام طور پر فقہار نے چار اسباب کے تحت سرزنش کی اجازت دی ہے، زیبائش و آرائش نہ کرنا، بلانے کے باوجود ہمبستری کے لئے بلا عذر آمادہ نہ ہونا، نماز نہ پڑھنا، غسل جنابت نہ کرنا اور گھر سے بلا اجازت نکل جانا 2 لیکن بعض فقہاء کا خیال ہے کہ نماز، غسل اور وہ امور جن کا تعلق خود عورت کی ذات اور آخرت سے ہے۔ ان کی وجہ سے تعزیر درست نہیں، صرف انہی امور کی وجہ سے بیوی کی تعزیر کی جاسکتی ہے جن کا تعلق شوہر کے حقوق سے ہے۔ "وذکر فی النهاية انه انما یضربها لمنفعة تعود الیه لا لمنفعة تعود الی المرأة الا تری انه لیس له ان یضربها علیٰ ترک الصلوٰة." 3

اسی طرح اگر عورت کے نشوز اور نافرمانی کے بغیر اس کو مار پیٹ کرے تو اب بھی شوہر اس کا ذمہ دار ہوگا 4 اور جرم تصور کیا جائے گا امام ابوحنیفہ Ã کے ہاں شوہر کی اس زیادتی کی بناء پر عورت قاضی کے ہاں مقدمہ کرسکتی ہے اور قاضی ایسی صورت میں شوہر کی مناسب سرزنش کرے گا لیکن اس کی وجہ سے عورت کو طلاق کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ البتہ امام مالک Ã کے ہاں عورت طلاق کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ "فلها التطلیق والقصاص." 5

ہندوستان میں!

ہندوستان میں چونکہ نظام عدل مسلمانوں کے ہاتھ میں نہیں ہے اور ان کے پاس ایسی مقتدر قوت نہیں ہے جو ایسے لوگوں کی جسمانی سرزنش کرسکے۔ اس لئے اس کے سوا چارہ نہیں کہ اس مسئلہ میں مالکیہ Ã کی رائے اختیار کی جائے اور اس پر عمل کیا جائے اور امارت شرعیہ بہار اڑیسہ پھلواری شریف پٹنہ میں اسی پر عمل ہے۔

ضربِ مبرح

اب ضروری ہے کہ دو باتیں واضح کردی جائیں۔ اول کہ "ضرب مبرح" کا اطلاق کیسی مار پیٹ پر ہوگا؟ دوسرے اس بارے میں فقہاء مالکیہ کے مسلک اور طریق کار کی تفصیلات کس طرح ہیں؟

ضرب مبرح کے سلسلہ میں علامہ ابن عابدین شامی Ã لکھتے ہیں:

"لیس له أن یضربها فی التادیب ضربا فاحشا وهو الذی یکسر العظم اویخرق

---

q الفتاویٰ الهندیه: ۲/۲۳۶، نیز ملاحظہ ہو: شرح وقایه: ۲/۳۱، الهدایه: ۲/۵۱۶

w حاشیه شهاب الدین احمدشلبی علیٰ هامش تبیین الحقائق: ۳/۲۱۱

e تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق: ۳/۲۱۱ r حواله سابق t الشرح الصغیر: ۲/۵۱۲

الجلد أو یسودہٗ کما فی التتار خانیة.''

D: ''مرد کو حق نہیں کہ ادب دینے کی غرض سے عورت کو شدید حد تک زدوکوب کرے شدید زدوکوب سے مراد اس طرح مارنا ہے کہ ہڈی ٹوٹ جائے یا سیاہ پڑ جائے جیسا کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے۔''

اور تفسیر خازن میں بیوی کو شدید زدوکوب کی مذمت کی روایات نقل کرنے کے بعد لکھا گیا ہے:

''ففی ھذہ الاحادیث دلیل علیٰ ان الاولیٰ ترک الضرب للنساء فان احتاج الٰی ضربھا لتادیب فلا یضربھا ضرباً شدیداً ولٰکن ذالک مفرقاولا یوالی بالضرب علیٰ موضع واحد عن بدنھا ولیتق الوجہ لانہ مجمع المحاسن ولا یبلغ بالضرب عشرۃ اسواط وقیل ینبغی ان یکون الضرب بالمندیل والید ولا یضرب بالسوط والعصا بالجملة فالتخفیف بأبلغ شیء اولیٰ فی ھذا الباب.''

D: ''پس ان احادیث میں دلیل ہے کہ عورتوں کو مار پیٹ نہ کی جائے پھر اگر ادب دینے کے لئے یہ ضروری ہی ہو جائے تو شدید زدوکوب نہ کرے مختلف جگہوں پر مارے، مسلسل بدن کے کسی ایک ہی حصہ پر نہ مارے، چہرے پر مارنے سے احتراز کرے اس لئے کہ وہ محاسن کا مظہر ہے۔ مارنے کی مقدار دس کوڑوں تک نہ پہنچادے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ ہاتھ اور رومال سے مارے۔ لاٹھی اور کوڑے سے نہ مارے۔ سزا میں آخری درجہ تخفیف اس معاملہ میں بہتر ہے۔''

اس سے معلوم ہوا کہ:

چہرہ پر مارنا۔

ایک ہی مقام پر مسلسل مارنا۔

اس طرح مارنا کہ جسم پر نشان پڑ جائے یا سیاہ ہو جائے۔ یا چمڑہ پھٹ جائے اور خون نکل آئے، یا ہڈی ٹوٹ جائے۔

کوڑے اور لاٹھی سے مارنا۔

یہ سبھی ''ضرب مبرح'' میں داخل ہیں۔ اور پیٹ، سینہ دماغ اور جسم کے ایسے حصوں پر مارنا جو طبی اعتبار سے خاص نزاکت کے حامل ہوں، بدرجہ اولیٰ اس میں داخل ہوں گے۔

فقہ مالکی کی تفصیلات

فقہ مالکی کی تفصیلات اس طرح ہیں:

اگر یہ ثابت ہو جائے کہ شوہر نے بیوی کو تکلیف دہ حد تک اس کی غلطی پر مارا ہے یا کسی سبب شرعی کے بغیر مارا

ہے یا لعن طعن کیا ہے اور برا بھلا کہا ہے تو چاہے یہ بات ایک ہی بار کیوں نہ پیش آئی ہو اور بار بار اس کا تکرار نہ ہوا ہو پھر بھی اگر عورت تفریق کی خواہاں ہو تو قاضی تفریق کردے گا" (وتعديه) اى الزوج على الزوجة بضرب لغير موجب شرعي اوسب كلعن ونحوه وثبت ببينة او اقرار ...... (ولها التطليق) بالتعدى اذا ثبت (وان لم يتكرر) التعدى منه عليها."

اور اگر عورت کا مطالبہ طلاق کا نہ ہو بلکہ مصالحت اور اصلاح حال چاہتی ہو تو قاضی سمجھائے، اس سے کام نہ چلے تو ڈانٹ کر فہمائش کرے اس سے بھی اصلاح نہ ہو سکے اور مناسب سمجھے تو مار کر سرزنش کرے" (زجره الحاكم بوعظ فتهديد) ان لم ينزجر بالوعظ (فضرب إن أفاد) الضرب اى ظن إفادته والإفلا، وهذا إن اختارت البقاء معهٔ."

اگر عورت مرد کی ظلم وزیادتی کی مدعی ہو اور معاملہ ثابت نہ ہو سکے، یا زوجین ایک دوسرے کی زیادتی کا دعویٰ کررہے ہوں اور قاضی صحیح نتیجہ تک نہ پہنچ سکے تو حکم دے کہ زوجین ایسے محلّہ اور ایسے لوگوں کے درمیان رہیں جو صالح اور شریف ہیں تا کہ ان کے ذریعہ نشاندہی ہو سکے کہ زوجین میں سے کس کی زیادتی ہے۔ پھر اس کی روشنی میں قاضی فیصلہ کرے، بہ شرطیکہ پہلے سے وہ ایسے لوگوں کے درمیان رہائش پذیر نہ ہوں۔"و إن أشكل أسكنها بين صالحين إن لم تكن بينهن."

......لیکن اگر اس کے باوجود زوجین میں نزاع باقی رہے اور قاضی کے یہاں ایک فریق کی زیادتی ثابت نہ ہو سکے تو وہ دو حکم متعین کریں جو اس بات کے مجاز ہوں کہ اتفاق رائے سے مصالحت کرادیں۔ یا تفریق کرادیں۔ یا خلع کی صورت اختیار کریں۔

ثم بعث حكمين من أهلها. [1]

q الشرح الصغير : ۲ / ۵۱۱ . ۳حکم۵کے سلسلے میں تفصیلات کے لئے ملاحظہ ہو، اس کتاب کا مقالہ خلع میں قاضی وحکم کے اختیارات۔ بیوی کی تادیب کے شرعی اصول واحکام کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔"چند اہم مسائل بدلے ہوئے حالات وماحول میں" تصنیف: مولانا مجاہد الاسلام قاسمی۔

امراض وعیوب کے باعث فسخ نکاح

یوں تو مرض اور بیماری زندگی کا ساتھی ہے۔ تاہم بعض امراض ایسے ہیں جو اپنے تکلیف دہ اور متعدی اثرات کی وجہ سے لوگوں کے لئے قابلِ نفرت ہوجاتے ہیں یا ان کی وجہ سے مرد وعورت کے درمیان یا تو ازدواجی ملاپ ممکن نہیں ہوتا یا اس میں دلچسپی اور رغبت باقی نہیں رہتی۔ سوال یہ ہے کہ آیا ایسے امراض کی وجہ سے زوجین کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ دوسرے فریق کی بیماری اور عیب کے باعث فسخ نکاح کا مطالبہ کریں یا اس کا حق حاصل نہیں ہوگا؟

یہ سوال خود اپنے اندر کئی شق رکھتا ہے اور جب تک ان کی وضاحت نہ ہوجائے اس کے بارے میں فقہاء کی رائیں واضح نہیں ہوسکتیں۔

1 شوہر یا بیوی میں عیب پہلے سے تھا، لیکن نکاح سے پہلے دوسرے فریق کو آگاہ نہیں کیا گیا، نیز نکاح کے بعد اپنی زبان یا عمل کے ذریعہ دوسرے فریق نے رضامندی ظاہر نہیں کی۔

2 عیب پہلے سے تھا اور دوسرا فریق اس سے بے خبر تھا نکاح کے بعد جب باخبر ہوا تو اپنی طرف سے رضامندی ظاہر کردی۔

3 نکاح کے بعد شوہر میں عیب پیدا ہوا۔

4 نکاح کے بعد بیوی میں عیب پیدا ہوا۔

فقہاء کی رائیں

اصحاب ظواہر کے نزدیک ان تمام صورتوں میں زوجین میں سے کسی کو بھی فسخ نکاح کے مطالبہ کا کوئی حق نہیں ہے، یہی رائے ابن حزم کی ہے[1] امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک اگر شوہر نامرد یا مقطوع الذکر ہو تو پہلی صورت میں عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے اور تیسری صورت میں بھی اس وقت اس کو یہ حق حاصل ہوگا جب کہ مرد نے ایک دفعہ بھی جماع نہ کیا ہو[2]

اس کے سوا اور کسی صورت میں نکاح فسخ نہیں کیا جاسکتا۔ امام شافعی اور امام احمد Ç کے ہاں دوسری صورت کے سوا تمام صورتوں میں جو فریق اس عیب سے پاک ہو وہ دوسرے فریق سے فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتا ہے[1]

q المحلی: ۱۰/۱۰۹ w الهدایه: ۲/۴۰۱

امام مالک Ã کے ہاں چوتھی صورت میں بھی جب کہ عورت کے اندر نکاح کے بعد عیب پیدا ہوا ہے۔ مرد فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کرسکتا اس لئے کہ وہ طلاق دے کر عورت سے نجات حاصل کرسکتا ہے، البتہ پہلی صورت میں میاں بیوی میں سے ہر ایک کو اور تیسری صورت میں بیوی کو حق حاصل ہوگا کہ وہ فسخ نکاح کا مطالبہ کرے۔[2]

امام محمد Ã کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مرد تو کسی بھی صورت میں فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کرسکتا، البتہ عورت پہلی صورت میں بھی جب کہ وہ شوہر کی بیماری سے لاعلم رہی ہو مطالبہ کرسکتی ہے اور تیسری صورت میں بھی جب کہ یہ مرض پیدا ہوا ہے۔[3]

امراض وعیوب

اب مناسب ہوگا کہ ان امراض وعیوب کا بھی ذکر کر دیا جائے جو "علیٰ اختلاف الاقوال" مختلف فقہاء کے نزدیک فسخ نکاح کا باعث ہیں، فقہاء نے ان عیوب کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ وہ جو مرد وعورت کے درمیان مشترک ہیں، وہ جو مردوں کے لئے مخصوص ہیں، اور وہ جو عورتوں کے لئے مخصوص ہیں۔

پہلے قسم کے امراض یہ ہیں:

1 جنون......(پاگل پن)

2 جذام ......(کوڑھ)

3 برص، سفید ہو یا کالا......(سفید وسیاہ داغ)

4 عذیطہ......(کہ مرد یا عورت کو جماع کے وقت پائخانہ نکل آئے۔ علامہ دردیر مالکی نے اسی حکم میں اس کو بھی رکھا ہے جس کو پیشاب نکل آئے۔)

دوسرے قسم کے امراض یہ ہیں:

1 خصاء......(مرد کے فوطوں کی گولیاں نکال دینا)

2 جب......(مرد کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو)

3 عنتہ......(نامرد ہونا)

4 اعتراض......(مرد کے عضو تناسل میں ایستادگی نہ ہو)

تیسرے قسم کے امراض یہ ہیں:

1 قرن ......(ایک بیماری جس میں عورت کی شرمگاہ میں ہڈی نکل آتی ہے اور اس سے ہمبستری دشوا

q رحمة الامة: ۲۷۴. کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة: ۱۸۰/۴

w الشرح الصغير: ۴۶۷/۲ e البحر الرائق: ۱۲۶/۴

رہو جاتی ہے)

2 رتق......(اندام نہانی پر گوشت کا ایسا ٹکڑا ہو جائے کہ جماع نہ کیا جا سکے)

3 عفل ......(یہ بھی ایک زائد گوشت ہوتا ہے جس کی وجہ سے اتنی تنگی پیدا ہو جاتی ہے کہ جماع نہیں کیا جاسکتا)

4 افضاء......(جماع کی کثرت کے باعث ہمبستری اور پائخانہ کے راستوں کا مل جانا)

5 بخر ......(شرمگاہ یا بغل یا منہ سے بدبو آنا)۔[1]

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد È کے ہاں یہ سبھی عیوب کسی نہ کسی صورت میں فسخ نکاح باعث کا قرار پاتے ہیں۔امام ابوحنیفہ Ã کے ہاں صرف ''جب'' اور ''عنت'' موجب فسخ ہے۔امام محمد Ã کے ہاں جنون، برص، اور جذام بھی ان اسباب میں سے ہیں۔جن کی بناء پر عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے جب کہ حافظ ابن قیم کے ہاں اس مسئلے میں بڑا توسع نظر آتا ہے۔

ومن تدبر مقاصد الشرع فی مصادرہ وموارده وعدله وحكمته وماااشتملت عليه من المصالح لم يخف عليه رجحان هذا القول وقربه من قواعد الشريعة ...... وأما الاقتصار على عيبين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة أوستة أوسبعة أوثمانية ماهو أولى منها أومساويها فلا وجه له فالعمى والزمن والطرش وكونها مقطوعة اليدين أوالرجلين أو أحدهما من أعظم المنفرات.[2]

D:''جس نے شریعت کے مقاصد اس کے مصادر و مآخذ۔اور اس کے مزاج عدل وحکمت پر اور جن مصلحتوں کو وہ شامل ہے اس پر غور کیا ہوگا، اس پر اس قول (عیوب کی وجہ سے فسخ نکاح) کا راجح ہونا مخفی نہیں رہ سکتا اور یہ بات کہ یہ شریعت کے اصول سے قریب ہے......اور دو، تین یا چار، پانچ، چھ، سات، آٹھ، عیوب یا اس سے بڑھ کر یا اس کے مساوی قسم کے عیوب کی تحدید کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لئے کہ نابینا، گونگا......دونوں ہاتھ یا پاؤں یا ایک کا کٹا ہوا ہونا بھی سخت نفرت کا باعث ہوسکتا ہے۔''

ابن حزم Ã کے دلائل

اب ذرا ان فقہاء کے دلائل پر بھی ایک طائرانہ نگاہ ڈال لینی چاہیے۔ابن حزم کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جب ایک

qان امراض کی وضاحت اکثر کتب فقہ میں موجود ہے۔میں نے البحر الرائق'': ۱۲۶/۴، رحمة الامة، الشرح الصغیر: ۴۶۹/۲ تا ۴۷۰ سے لیا ہے۔ wسبل السلام شرح بلوغ المرام: ۱۳۴/۱

نکاح صحیح طور پر پایہ تکمیل کو پہنچ چکا ہے تو اب اس کے فسخ کئے جانے کے لئے کوئی شرعی دلیل درکار ہے جو صحیح بھی ہو، دوسری طرف عیوب کی وجہ سے فسخ نکاح کی بابت جتنی حدیثیں پیش کی جاتی ہیں وہ سبھی ضعیف ہیں۔ ''واما الروایة عن عمرو علی فمنقطعة وعن ابن عباس من طریق لاخیرفیہ1''۔ ابن حزم نے استدلال میں حضرت رفاعہ کی بیوی کا بھی واقعہ ذکر کیا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ § سے اپنے شوہر کی قوت مردمی کے بارے میں عیب کی شکایت کی تھی کہ ان کا محض کپڑے کے جھالر کے مانند ہے اس کے باوجود آپ نے تفریق نہیں فرمائی بلکہ فرمایا کہ تم اپنے پہلے شوہر کے لئے اس وقت تک حلال نہیں ہوسکتیں جب تک کہ اس شوہر کا شہد نہ چکھ لو، یعنی ہمبستر نہ ہولو اگر عیب کی وجہ سے تفریق کی گنجائش ہوتی تو حضور § تفریق کردیتے 2۔

مگر حقیقت یہ ہے کہ ابن حزم کا اس روایت سے استدلال محض غلط فہمی پر مبنی ہے۔ امرأة رفاعہ نے اپنے دوسرے شوہر سے فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کیا تھا۔ دوسرے شوہر نے تو ان کو طلاق دے ہی دی تھی، بلکہ وہ یہ دریافت کرنا چاہتی تھیں کہ کیا اب وہ اپنے سابق شوہر حضرت رفاعہ کے لئے جو ان کو تین طلاق دے چکے تھے، حلال ہوگئیں اور اب وہ ان کے نکاح میں جاسکتی ہیں۔ حالانکہ دوسرے شوہر ان سے صحبت کرنے پر قادر نہ ہوسکے؟ اور اس کی دلیل مؤطا امام مالک Ã کی روایت ہے کہ ''ان رفاعة طلق امرأته تميمة بنت وهب في عهد رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ثلاثا فنکحت عبدالرحمن بن الزبير فاعترض عنها فلم يستطع ان يمسها ففارقها فأراد رفاعة أن ينكحها وهو زوجها الا ول ...... فی روایة فطلقها۔''

3

جمہور کے دلائل

جمہور فقہاء کا استدلال ایک تو اس واقعہ سے ہے کہ رسول اللہ § نے قبیلہ غفار کی ایک خاتون سے نکاح فرمایا۔ جب وہ آپ § کی خدمت میں آئیں اور اپنے بعض کپڑے اتارے تو آپ § نے دیکھا کہ ان کے پہلو پر برص کا سفید داغ ہے۔ آپ § نے فرمایا اپنا کپڑا پہن لو اور اپنے اہل خانہ کے پاس چلی جاؤ۔ ''تزوج رسول اللّٰه صلعم العالية من بنی غفار فلما دخلت علیه وضعت ثيابها فرای بکشحها بياضا فقال ثيابک والحقی باهلک1''۔ اس سے معلوم ہوا کے مرد کو عیب کی بنا پر بیوی سے ہونے والا نکاح کالعدم کرنے کا اختیار حاصل ہوگا جب شوہر کو یہ حق ہوگا جس کو طلاق دینے کا اختیار بھی ہے تو بیوی کو بدرجہ اولیٰ ہونا چاہیے اس لئے کہ وہ طلاق دیکر اپنے آپ کو آزاد کرلینے کا اختیار بھی نہیں رکھتی۔

---

q المحلی: ۱۱۴/۱۰ w حوالہ سابق e بلوغ المرام، موطا امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ: ۲۶۴، ط دیوبند۔

B

دوسرے نامردی اور شوہر کے مقطوع الذکر ہونے کی صورت میں اصحاب ظواہر کے سوا تمام امت کا اتفاق ہے کہ عورت کے مطالبہ پر اس کا نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔ نامردی بھی ایک عیب اور بیماری ہے جس کی وجہ سے مرد جماع نہیں کر سکتا۔ برص، جذام وغیرہ بھی ایک عیب اور بیماری ہے جس کی وجہ سے جماع سے طبیعت نفور کرتی ہے، اس لئے ان بیماریوں کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔

تیسرے وہ نکاح کو معاملہ خرید وفروخت پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح بیع میں عیب اور نقص کی بناء پر سودا (مبیع) واپس کیا جا سکتا ہے، اسی طرح نکاح میں بھی عیب کی وجہ سے نکاح کو مسترد کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ دونوں ہی لین دین کا معاملہ (عقد معاوضہ) ہے۔ بیع میں ثمن اور مبیع کا ایک دوسرے سے تبادلہ ہوتا ہے اور نکاح میں ''مہر'' اور عورت کی عصمت کا ایک دوسرے سے تبادلہ کیا جاتا ہے۔

البتہ جمہور نے جو ان ۱۳ امراض کو ہی عیب شمار کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں جنون، برص اور جذام کے علاوہ تمام وہ امراض شامل ہیں جن کا تعلق شرمگاہ اور جنس سے ہے اور حضرت علی وحضرت عمر « سے مروی ہے کہ چار ہی بیماریاں ہیں جن کی وجہ سے عورتیں رد کردی جائیں گی۔ جنون، جذام، برص اور شرمگاہ کی بیماریاں ہیں۔

''لا ترد النساء الامن أربع من الجنون والجذام، والبرص والداء فی الفرج.''

حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے۔''أربع لا یجزن فی بیع ولا نکاح المجنونة والمجذومة والبرصاء والعفلاء.'' 2

جمہور کے دلائل پر ایک ناقدانہ نظر!

جمہور کے دلائل میں حقیقت یہ ہے کہ صرف دوسری دلیل بے غبار ہے کہ جب عنین ہونے کی وجہ سے تفریق کی جا سکتی ہے تو ان امراض کی وجہ سے بھی تفریق کی جانی چاہیے جو کسی وجہ سے باہمی جنسی تسکین میں حارج بنتے ہوں اور باعث نفور ہوں رہ گیا حضور § کے قبیلہ بنو غفار کی ایک خاتون سے نکاح کا واقعہ۔ تو اول تو وہ سند کے لحاظ سے ضعیف ہے اس روایت کو کعب بن عجرہ سے زید بن کعب اور زید بن کعب سے جمیل بن زید نقل کرتے ہیں یہ جمیل بن زید متروک ہیں۔ محدثین نے ان سے روایت قبول نہیں کی ہے اور زید بن کعب مجہول ہیں۔ کعب کے کوئی صاحب زادہ اس نام سے معروف نہیں ہیں۔1 دوسرے حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں: ''الحقی باھلک'' (اپنے اہل خانہ کے پاس چلی جا) یہ لفظ طلاق کے لئے بھی مستعمل ہے۔ عین ممکن ہے حضور § نے طلاق دے دی ہو۔

q مسند احمد بن حنبل: ۳/۴۹۳، عن کعب بن زید اوزید بن کعب.

w سبل السلام للصنعانی ۳/۱۳۵، اور ابن حجر نے کہا کہ حضرت علی وعمر کا اثر ایسی سند سے منقول ہے جس میں انقطاع ہے البتہ ابن عباس کا اثر اسنا وجید'' سے مروی ہے، مگر ابن حزم اس روایت کی سند کے بارے میں کہتے ہیں۔''لا خیر فیه''

اس لئے اس سے زیادہ سے زیادہ آپ کا طلاق دیا جانا ثابت ہوسکتا ہے، عیب کی بنا پر نکاح کو رد کر دینا ثابت نہیں ہوتا اسی طرح ''''نکاح'' کو ''بیع'' کی نظیر قرار دینا بھی قابلِ غور ہے۔ ابن حزم نے اس پر مفصل تنقید کی ہے اور معاملۂ نکاح اور معاملۂ خرید و فروخت کا فرق واضح کیا ہے، تاہم اس قدر تو بالکل واضح ہے کہ ''بیع'' تو ہر قسم کے عیب کی وجہ سے رد کی جاسکتی ہے۔ جب کہ نکاح کے بارے میں کوئی بھی یہ رائے نہیں رکھتا کہ ہر چھوٹے بڑے عیب اور نقص کی وجہ سے نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے۔

ترجیح

اس لئے واقعہ ہے کہ اس مسئلہ میں سب سے معتدل، متوازن اور قابل عمل رائے امام محمد کی ہے، یعنی مرد کو تو نکاح مسترد کرنے کا حق نہیں ہوگا اس لئے کہ ''طلاق'' کی صورت اس کے پاس ایک راہ نجات موجود ہے۔ وہ طلاق دے کر بیوی سے خلاصی حاصل کرسکتا ہے، حضرت علی کے ایک اثر سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، آپ نے فرمایا: ''أیما رجل تزوج إمرأۃ مجنونۃ أوجذماء أوبرصاء أوبھا قرن فھی امرأتہٗ إن شاء طلق و إن شاء أمسک[2]'' ...... ہاں اگر مرد کسی عیب میں مبتلا ہو تو عورت کو حق حاصل ہوگا کہ وہ فسخ نکاح کا دعویٰ دائر کرے، یہی رائے مشہور تابعی حضرت سعید بن مسیّب سے بھی منقول ہے۔ ''إمرأۃ تزوجت رجلاً بہ جنون أوضر فإنھا تخیر فان شاءت قرنت و إن شاءت[3] فارقت''. حضرت علی سے مروی ہے کہ کوئی مجنون قسم کا آدمی اپنی بیوی سے کھیلے یا اس کو ضرر پہنچائے، تو شوہر کا ولی بیوی کو طلاق دے دے۔ ''اذا عبث المعتوہ بامرأتہ طلق علیہ[4]'' وقاضی بھی ولی ہوتا ہے۔ اگر یہاں ''ولی'' سے ''قاضی'' مراد لے لیا جائے، تو یہ اثر بھی امام محمد کے حق میں جاتا ہے۔

متاخرین احناف کا عمل

چونکہ امام محمد Ã کا مسلک اس مسئلہ میں شریعت کی روح و مزاج سے قریب بھی ہے اور مصلحت عامہ کے مطابق بھی اس لئے بعد کو فقہاء احناف نے بھی امام محمد ہی کی رائے پر فتویٰ دیا ہے، فتاویٰ عالمگیری میں ہے۔ ''إن کان الجنون حادثا یؤجلہ سنۃ کالعنۃ و إن کان مطبقا فھو کالجب وبہ ناخذ[1]''؛ علامہ ابن نجیم مصری نے لکھا ہے کہ اگر قاضی عیب کی بنا پر رد نکاح کا فیصلہ کر دے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ ''أن القاضی لو قضی

q ابن حزم کہتے ہیں: ھذا من روایۃ جمیل بن زید وھو مطروح متروک جملۃ عن زید بن کعب وھو مجھول لایعلم لکعب بن عجرۃ ولدا سمہٗ زید (المحلیٰ: ۱۰/۵ ۱۱) صنعانی لکھتے ہیں: وفی اسنادہ جمیل بن زید وھو مجھول واختلف علیہ فی شیخہٖ اختلافاً کثیراً (سبل السلام: ۱/۱۳۴)

w مدونۃ الامام مالک: ۲/۱۶۹ e حوالہ سابق. r المحلی: ۱۰/۱۱۲

برد أحد الزوجين بعيب نفذ قضاءً." 2

عام طور پر مصنفین نے یہی نقل کیا ہے کہ امام محمد صرف جنون جذام اور برص کی بیماریوں ہی میں فسخ نکاح کی اجازت دیتے ہیں لیکن بعض مصنفین کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد کے ہاں اس مسئلہ میں توسع ہے، چنانچہ فخر الدین زیلعی کہتے ہیں۔

"وقال محمد: ترد المرأة اذا كان بالرجل عيب فاحش بحيث لا تطيق المقام معه لانها تعذر عليها الوصول الىٰ حقها لمعنى فيه فكان كالجب والعنة." 3

D: "امام محمد Ã کہتے ہیں کہ اگر مرد میں کوئی ایسا کھلا ہوا عیب ہو کہ اس کے باوجود اس کے ساتھ رہا نہ جاسکتا ہو تو، عورت نکاح رد کرسکتی ہے، اس لئے کہ اس بیماری کی وجہ سے اس کے لئے اپنا حق حاصل کرنا مشکل ہوجائے گا، تو اس طرح اب یہ مجبوب اور نامرد ہونے کے حکم میں ہوگا۔"

"خلوه من كل عيب يمكنها لمقام معه الا بضرر كالجنون والجذام والبرص شرط لزوم النكاح حتى يفسخ به النكاح." 4

D: "امام محمد کے نزدیک نکاح لازم ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ ایسے عیوب سے خالی ہو جن کے پائے جاتے ہوئے وہ ضرر کے بغیر مرد کے ساتھ نہیں رہ سکے۔ یہاں تک کہ اس کی وجہ سے فسخ نکاح کر دیا جائے گا۔"

اس لئے اول تو خود امام محمد کے یہاں صرف جذام، جنون اور برص کی بیماریوں کی تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ تمام بیماریاں موجب فسخ ہیں جن کی موجودگی میں مرض کے متعدی اور قابل نفرت ہونے کے باعث زوجین کا ایک ساتھ رہنا دشوار ہوجائے اور اگر امام محمد کی رائے ایسی نہ بھی ہو، تو بھی مصلحت شرعی کے تحت متاخرین کو اس مسئلہ میں توسع سے کام لینا پڑا۔ چنانچہ طحطاوی نقل کرتے ہیں: "وألحق بها القهستاني كل عيب لا يمكن المقام معه الا بضرر." 5

خلاصۂ بحث

اس لئے ہمارے زمانے میں ان تین امراض کے علاوہ دوسرے تمام تکلیف دہ متعدی اور قابل نفور امراض بھی موجب فسخ ہیں اور عورت ان کی وجہ سے فسخ نکاح کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ جیسے سوزاک، آتشک وغیرہ......البتہ اس حق

q الفتاوى الهنديه: ٢/ ٣٤ w البحر الرائق: ٤/ ١٢٧ e تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: ٣/ ٢٥
r بدائع الصنائع: ٢/ ٣٢٧ t طحطاوى: ٢/ ٢١٣

کا استعمال وہ اس وقت کر سکے گی جب کہ: خود عورت اس مرض میں مبتلا نہ ہو۔

نکاح سے پہلے وہ اس سے باخبر نہ ہو۔

پھر نکاح کے بعد اس سے مطلع ہوجانے کے باوجود اس نے اپنی رضامندی کا صریح اظہار نہ کیا ہو جیسا کہ نامرد کے مسئلہ میں ہے یا یہ کہ نکاح کے بعد یہ امراض پیدا ہوئے ہوں۔

علامہ دردیر مالکی کے الفاظ میں:

"اذا لم يسبق علم بالعيب قبل العقد فان علم بالعيب قبل العقد فلا خيار له ولم يرض بالعيب حال اطلاعه عليه ...... واما ما حدث منها بعد العقد فان كان بالزوجة فلا رد للزوج به وهو مصيبته نزلت به وان كان بالزوج فلها رده ببرص وجذام وجنون لشدة الا يلام وعدم الصبر عليها." [1]

D: "جب کہ عقد سے پہلے عیب کا علم نہ ہو۔ اگر پہلے سے معلوم ہو تو اب مرد کو خیار حاصل نہ ہوگا اور نہ عیب پر مطلع ہونے کے بعد راضی رہا ہو...... اور وہ عیب جو نکاح کے بعد پیدا ہوا ہے تو اگر بیوی کو ہے تو شوہر کو نکاح رد کرنے کا حق نہیں اس کے لئے منجانب اللہ ایک آزمائش ہے اور اگر شوہر کو ہو تو بیوی برص، جذام اور جنون کی وجہ سے رد کر سکتی ہے، چونکہ اس میں سخت ایذاء ہے اور صبر نہیں کیا جا سکتا۔"

"وان كان مصيباً بمثله ...... فقال اللخمي ان كانا من جنس واحدٍ فان له القيام." [2]

D: "اگر زوجین میں دوسرے فریق کو بھی اس کے مثل عیب ہو تو لخمی کہتے ہیں کہ اگر ایک ہی طرح کے عیب ہوں تو اس کو دوسرے فریق کے ساتھ ہی قیام کرنا ہوگا۔"

البتہ جنون میں اس قدر تفصیل ہے کہ فقہاء نے جنون کی دو قسمیں کی ہیں۔

"جنون مطبق" اور "جنون غیر مطبق" جنون مطبق یہ ہے کہ جنون ہر وقت رہتا ہو اور آدمی مستقل پاگل ہو۔ ایسی صورت میں قاضی فی الفور نکاح فسخ کر دے گا اور "جنون غیر مطبق" یہ ہے کہ وقفہ وقفہ سے جنون کا دورہ پڑتا ہو ایسے مریض کو ایک سال علاج کے لئے مہلت دی جائے گی، اگر اس کے باوجود وہ صحت مند نہ ہوا تو پھر نکاح فسخ کر دیا جائے گا۔[1]

---

q الشرح الصغير: ۲/۴۶۷، ۴۷۰ w حواله سابق.

%

q الفتاوی الهندیه: ۱۳۴/۲

– B

نامردی اور جنسی حق سے محرومی کی بناء پر فسخ نکاح

بیوی کے جو حقوق ہیں ان میں سے ایک اہم ترین حق اس کے جنسی تقاضوں اور خواہشات کی تکمیل ہے، بلکہ کہنا چاہیے کہ یہ میاں بیوی کا ایک دوسرے کے ذمہ اولین حق ہے اور نکاح کا مقصود یہی ہے، اسی لئے قرآن مجید نے ''نکاح شدہ مرد وعورت'' کو محصن[1] اور محصنہ[2] کے لفظ سے تعبیر کیا ہے جس کے معنی قلعہ بند کے ہوتے ہیں۔ گویا نکاح عفت وعصمت کا ایک محفوظ قلعہ ہے جو میاں بیوی کے درمیان جنسی ملاپ کو حلال اور جائز کر کے نفسانیت کے تمام چور دروازوں سے ان کو محفوظ و مامون کر دیتا ہے۔

اسی بناء پر قرآن مجید نے ''ایلاء'' کو ایک گناہ قرار دیا ہے کہ اگر کوئی مرد اپنی بیوی سے چار ماہ نہ ملنے کی قسم کھالے اور اس مدت کے اندر وہ رجوع نہ کرے اور بیوی سے ہمبستر نہ ہو تو رشتۂ نکاح باقی نہ رہ سکے گا۔[3] شیخ عبدالرحمٰن الجزیری نے اس کی حکمت ان الفاظ میں لکھی ہے:

''ومن هذا يتضح ان الايلاء حرام لما فيه من الاضرار بالمرأة بالهجر وترك ماهو ضروری لازم للطبائع البشرية وايجاد النوع الانسانی وحرمانها من لذة أودعها الله فيها.'' [4]

D: ''اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ایلاء حرام ہے اس لئے کہ اس میں عورت کو چھوڑ کر اور اس چیز کو چھوڑ کر جو انسانی فطرت کے لئے ضروری ہے......اور نوع انسانی کی تخلیق میں داخل ہے۔ بیوی کو ضرر پہنچانا اور اس کو اس لذت سے محروم رکھنا ہے جس کو اللہ نے اس میں ودیعت کیا ہے۔''

اس طرح بیوی سے جنسی تعلقات ترک کرنے (هجر فی المضاجع) کو ایک سزا کی حیثیت دی گئی اور ناشزہ نافرمان عورت کے لئے وقتی طور پر ایسی سزا کی اجازت دی گئی۔

اسی بناء پر عام فقہاء نے بھی (بعض لوگوں کو مستثنیٰ کر کے) اس بات کی اجازت دی ہے کہ اگر شوہر نامرد ہو اور

q النساء: ۲۴ w النساء: ۲۵ e البقرہ: ۲۲۶ r الفقه علی المذاهب الاربعة: ۴/۴۷۴

ایک دفعہ بھی بیوی سے نہ مل سکا ہو اور عورت مطالبہ کرے کہ اس کا نکاح اس مرد سے فسخ کر دیا جائے، تو قاضی اس کا نکاح فسخ کر دے گا۔ لیکن اس کے لئے جو شرطیں ہیں ان میں فقہاء کے درمیان کچھ اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ Ã کے ہاں ضروری ہے کہ عورت پہلے سے اس کی نامردی سے واقف نہ ہو۔ ''ان لا تکون عالمة به قبل الزواج'' اگر ناواقف تھی تو نکاح کے بعد اس کے ساتھ رہنے پر آمادگی کا صریح اظہار نہ کیا ہو، ہاں اگر رضامندی کا اظہار کئے بغیر بھی ایک عرصہ تک شوہر کے ساتھ خاموشی سے وہ اپنے دن گزارتی ہے تو اس کا حق ختم نہ ہوگا، اور اس کو حق حاصل رہے گا کہ قاضی کی طرف رجوع کرے۔ ''ولا یسقط حق المرأة بسکوتها بعد علمها زمنا طویلا حتیٰ ولو کانت مقیمة معه وتضاجعه.'' 1

امام مالک Ã کے ہاں یہ دو شرطیں تو ہیں ہی اس کے ساتھ یہ وضاحت بھی ہے کہ اگر اس نے عملاً رضامندی کا اظہار کر دیا مثلاً نکاح کے بعد شوہر کو اپنے نفس پر قدرت دیتی رہی تب بھی اس کو فسخ کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہ رہے گا۔ ''وکذا اذا رضی بها ضمنابان مکنته من نفسها ان کان المعیب الزوج.'' 2

امام شافعی Ã کے یہاں اگر عورت پہلے سے مرد کے عنین ہونے سے واقف ہو پھر نکاح کر لے تب بھی اس کو مطالبہ طلاق کا حق حاصل ہوگا۔ ''ولا یشترط عدم علم الزوج بالعنة قبل العقد فلو کانت عالمة بها فلها حق الفسخ[3]'' اسی طرح نکاح کے بعد عورت جب تک اپنے نامرد شوہر کے ساتھ رہنے پر صراحةً رضامندی ظاہر نہ کر دے تو عورت کو مطالبہ طلاق کا حق حاصل ہوگا جیسا کہ احناف کی رائے ہے۔ ''إذا علمت بالعنة بعد الدخول وسکتت بدون أن تصرح بالرضاء فانه لایسقط حقها.[4]''

پہلے سے نامردی سے باخبر ہو

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اس مسئلہ پر حالات زمانہ اور شریعت کی اصل روح اور اسپرٹ کو پیش نظر رکھ کر غور کرنے کی ضرورت ہے نکاح کا اصل اور بنیادی مقصد ہی ایک دوسرے کی جنسی تسکین ہے، اگر ایک عورت نکاح سے پہلے ہی نامرد کے ساتھ رہنے پر آمادگی ظاہر کر دے اور یہ اقرار اس کے باوجود ہو کہ خود اس کے اندر جماع کی فطری صلاحیت اور خواہش بھی موجود ہو، ایسا نہیں کہ کسی مرض یا درازی عمر کی وجہ سے وہ اس قابل ہی نہ رہی ہو تو اس کی رضامندی کے باوجود بھی نکاح کے بعد اس کو فسخ کا دعویٰ کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے۔ یہ ایک حد تک ایسی ہی بات ہے کہ عورت نکاح سے پہلے ہی اپنا مہر معاف کر دے یا مرد اسی شرط پر نکاح کرے کہ عورت کا کچھ مہر ہی نہ ہوگا تو ایسی معافی اور شرط کا کچھ اعتبار نہ ہوگا اور نکاح کے بعد بہر حال اس کا مہر واجب ہو کر رہے گا[1] مہر جو ایک مالی حق ہے

q حوالہ سابق: ۴/۱۹۱ w حوالہ سابق: ۴/۱۸۴ e حوالہ سابق: ۴/۱۹۵ r حوالہ سابق: ۴/۱۹۷

وہ اس طرح ختم نہیں ہوجاتا تو جنسی حق تو اس سے بھی بڑھ کر ہے اور اس سے محروم کر دینا اس سے کہیں زیادہ ضرر اور فتنہ کا باعث ہے۔

پھر اس کا قابل لحاظ پہلو یہ ہے کہ فقہاء کے ہاں عنین (نامردی) کی کوئی بے لچک تعریف نہیں کی گئی ہے، ممکن ہے کہ ایک مرد ایک عورت کے حق میں نامرد ہو اور دوسری کے حق میں نہ ہو۔

”واما عند الفقهاء فهو من لا يصل الى النساء مع قيام الالة لمرض به وان كان يصل الى الثيب دون البكر أو الى بعض النساء دون بعض سواء كانت آلته تقوم اولا.“ 2

D:”فقہاء کے نزدیک نامرد وہ ہے جو آلہ تناسل موجود ہونے کے باوجود عورتوں سے کسی بیماری کے سبب نہیں مل سکے، گوشوہر دیدہ سے ہم آغوش ہوجائے اور کنواری سے نہ ہوسکے یا بعض عورتوں سے ہو اور بعض سے نہ ہوسکے اور چاہے اس کا عضو تناسل کھڑا ہو یا نہ ہو“ (ہر حال میں وہ نامرد سمجھا جائے گا)

جب یہ بات ممکن ہے کہ ایک مرد ایک عورت کے حق میں نامرد ہو اور دوسری کے حق میں نہ ہو۔ تو اب آخر عورت پہلے سے کسی مرد کی نامردی سے کیونکر واقف ہوسکتی ہے یہ بھی تو ممکن ہے کہ وہ سمجھے کہ بھلے ہی یہ مرد اپنی فلاں بیوی کے حق میں نامرد ہے۔ لیکن میرے حق میں شاید ایسا نہ ہوگا اسی لئے میں نکاح کئے لیتی ہوں۔

نکاح کے بعد رضامندی کا اظہار کرے

اسی طرح نکاح کے بعد نامردی کا علم ہوجانے کے بعد بھی رضامندی کے اظہار سے یہ حق ختم نہیں ہونا چاہیے اور عورت کا یہ حق محفوظ رہنا چاہیے کہ وہ جب بھی اپنی عصمت وعفت کی حفاظت اور داعیہ جنسی کی شدت کے پیش نظر نکاح فسخ کرانا چاہے کرالے اس کی نظیر یہ ہے کہ بیوی نکاح کے بعد اگر شوہر کو اپنے نفقہ کی ذمہ داری سے بری کردے تو اس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا اور نفقہ مرد کے ذمہ باقی رہے گا۔[3] اسی طرح چند بیویوں میں سے ایک بیوی اپنی باری سے دستبردار ہوجائے تو اس سبکدوشی کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے وہ محروم نہیں ہوگی بلکہ اس کی حقدار ہوگی کہ جب بھی چاہے وہ اپنا حق طلب کرے اور دوسری بیویوں کے ساتھ باری اور حصہ میں شریک ہو۔ ”و إن رضيت إحدى الزوجات بترك قسمتها لصاحبتها جاز ولها أن ترجع فى ذلك لانها أسقطت حقالم يجب بعد فلا يسقط.“ 1

q حوالہ سابق: ۴/ ۱۹۷

w ابن نجيم مصرى: البحر الرائق: ۴ / ۲۷ ملاحظہ ہو حاشيه شهاب الدين احمد شلبى على تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لفخر الدين زيلعى: ۳/ ۲۱.

e الفتاوى الهنديه: ۲/ ۱۴۶

جب ان صورتوں میں عورت کا پیشگی اپنے کسی حق سے دستبردار ہو جانا معتبر نہیں ہے تو آخر جنسی حق اور ضرورت کے معاملہ میں اس کی یہ رضا مندی جو اکثر وقتی جذبات اور نا تجربہ کاری پر مبنی ہوتی ہے، کا کیونکر اعتبار کیا جا سکتا ہے [2]؟

ایک دفعہ مباشرت کے بعد

اس مسئلہ میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اکثر فقہاء کے نزدیک اگر مرد نے ایک بار بھی عورت سے مباشرت کر لی تو عورت کا حقِ جنسی ختم ہو جاتا ہے اور آئندہ اگر مرد نامرد بھی ہو جائے تو عورت فسخ نکاح کا مطالبہ نہیں کر سکتی۔ علامہ صنعانی نے لکھا ہے کہ اوزاعی، سفیان ثوری، امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور اسحاق بن راہو È یہ کا یہی مسلک ہے[3] فقہاء نے یہ بات بہت واضح اور صریح انداز میں تحریر کی ہے۔

"ولو وطيها مرة ثم عجز عن الوطی فی هٰذا النكاح لا يك الخصومة." 4

D: "اگر ایک بار عورت سے جماع کر لیا پھر اس نکاح میں جماع سے عاجز ہو گیا تو عورت کو شوہر کے خلاف دعویٰ کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا۔

ابن ابی شیبہ نے حسن بصری، ابن شہاب زہری، عطاء، عمرو بن قتادہ ابو ہاشم اور ابراہیم نخعی کی یہی رائے نقل کی ہے۔" 5

فقہاء کی اس رائے کا ماخذ غالباً کوئی نص نہیں ہے بلکہ چونکہ حدیث میں اس طرح کی تاکیدیں کی گئی ہیں کہ مرد جب بھی عورت کو مباشرت کے لئے طلب کرے اسے آ جانا چاہیے سے ذہن شاید اس طرف گیا ہوگا کہ عورت کا قانونی حق ایک ہی دفعہ ہے۔ بقیہ اس کا اخلاقی حق ہے البتہ مرد کا قانونی حق ہے کہ وہ ہمیشہ عورت سے اس کا مطالبہ کر سکتا ہے اس کی ایک فطری وجہ بھی سمجھ میں آتی ہے کہ ایک صحتمند عورت اپنی جسمانی وضع اور ہیئت کے لحاظ سے ہر وقت ہی اس موقف میں ہوتی ہے کہ اپنے شوہر کی خواہشات کی تکمیل کر دے چاہے خود اس کی اشتہاء ساتھ دے یا نہ دے اس کے برخلاف مرد قدرتی طور پر اس وقت تک عورت سے ہم آغوش نہیں ہو سکتا جب تک کہ خود اس کے اندر شہوانی جذبات میں اشتعال نہ ہو۔

لیکن ظاہر ہے کہ محض اتنی سی بات جماع کے معاملہ میں عورت کے قانونی حق کو یکسر ختم کرنے کے لئے کافی نہیں حدیث میں صرف عورت کو مرد کے مطالبہ پر آنے کی ہدایت دی گئی۔ اس کی مختلف وجوہ ہو سکتی ہیں یہ کہ جماع

q هدايه: ۳۴۹/۲ w ماخوذ از "طلاق وتفریق": ۶۵ مصنفہ: خالد سیف اللہ رحمانی۔ e سبل السلام: ۱۳۵/۱

r برجندی شرح وقايه: ۶۵/۲ t مصنف ابن ابی شیبہ: ۳۰۹/۳. فيه اذا وصل مرة ثم حبس منها

کی دعوت دینا حیاء کی بات ہے، اس لئے عورت کی طرف اس کی نسبت نہیں کی گئی۔ یہ کہ اس عمل کا مطالبہ طبعی طور پر اکثر مرد ہی کی طرف سے ہوتا ہے عورت کی حیا اس کے لئے مانع ہوجاتی ہے، اس لئے ایسا کہا گیا اور چونکہ عورت ہر وقت مرد کی خواہش پوری کرسکتی ہے اور مرد ایسا نہیں کرسکتا، اس لئے اس طرح ہدایت دی گئی نہ یہ کہ ایک بار کے بعد عورت کو جماع کا حق رہتا ہی نہیں ہے اور اب جماع صرف مرد ہی کا حق ہے، اس لئے صرف عورت کو تاکید کی گئی کہ وہ مرد کے مطالبہ پر آنے سے گریز نہ کرے۔

دلائل کی روشنی میں

ہمیں چاہئے کہ اس مسئلہ پر قرآن وحدیث اور قیاس کی روشنی میں غور کریں۔ اس مسئلہ کا اصل مدار اس پر ہے کہ ایک دفعہ جماع کے بعد عورت کا حق ہے یا نہیں؟ اگر یہ ثابت ہوجائے کہ عورت کا حق اس کے بعد بھی باقی رہتا ہے تو ظاہر ہے ایک دفعہ مباشرت کے بعد بھی نامردی فسخ نکاح کا باعث ہوگی اور اگر ایک دفعہ جماع سے عورت کا حق صحبت ساقط ہوجاتا ہے تو ظاہر ہے اب اس کے لئے فسخ نکاح کا مطالبہ کرنے کی کوئی گنجائش نہ ہوگی۔

ابن حزم کی رائے ہے کہ ہر طہر میں کم از کم ایک دفعہ مرد پر عورت سے صحبت کرنا واجب ہے[1] اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

﴿فاذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله﴾ [2]

D: ''جب وہ پاک ہوجائیں تو اسی راہ سے آؤ جیسا کہ اللہ نے حکم دیا ہے۔''

اور شیخ سابق نے لکھا ہے کہ جمہور علماء کی یہی رائے ہے۔ ''وذهب جمهور العلماء الى ما ذهب اليه إبن حزم من الوجوب على الرجل إذا لم يكن لهٗ عذر.'' [3]

امام احمد Ã کی رائے ہے کہ کم از کم چار ماہ میں ایک دفعہ مباشرت واجب ہے، اس لئے کہ ایلاء کی مدت چار ماہ ہے اور اگر شوہر سفر پر ہو تب بھی چھ ماہ میں ایک بار ضرور آئے اور صحبت کرے، یہاں تک کہ اگر وہ ایسا کرنے سے انکار کردے اور عورت علیٰحدگی کی طالب ہو تو قاضی دونوں میں تفریق کردے گا، امام احمد Ã کی دلیل وہ واقعہ ہے جو زید بن اسلم Ã نے حضرت عمر ؓ سے نقل کیا ہے کہ ایک بار آنجناب §مدینہ کا جائزہ لینے نکلے، ایک خاتون کے مکان سے گذر ہوا جو یہ اشعار پڑھ رہی تھی:

ے تطاول هذا الليل واسود جانب
وطال على ان لا خليل الا عب

q المحلى: ۱۰/۴۱۔ w البقرہ ۲۲۲ e فقه السنه: ۲۰/۱۷۱۔

B

والـــــلّـــــــــــــــه لـــــــو لا خشية الـــــلّـــــــــــــــه
لـــــحـــــــرک مـــــــن هـــــــذا الســـــــريـــــــر جـــــو انبـــ
ولٰـــكـــــن ربـــــى والـــحيـــــاء يـــكــــفيـــنـــــى واكـــرام
بـــــــعـــــــــــلـــــــــــى ان تـــــــــو طـــــــــ

D:''(رات طویل ہوگئی اور رات کا کنارا سیاہ ہوگیا اور مجھ پر یہ بات گراں ہے کہ میرا کوئی دوست نہیں جس کے ساتھ میں کھیلوں، خدا کی قسم اگر خدائے واحد کا خوف نہ ہوتا تو اس چار پائی کے کنارے ہل رہے ہوتے۔لیکن میرا پروردگار اور میری غیرت میرے لئے کافی ہے اور میں اپنے شوہر کی تعظیم کروں گی اس بات سے کہ اس کی سواری روندی جائے)''

حضرت عمر ؓ نے اس عورت کے متعلق دریافت کیا تو معلوم ہوا کہ اس کے شوہر جہاد میں گئے ہیں۔ آپ نے حضرت حفصہ ؓ سے دریافت کیا کہ ایک عورت شوہر کے بغیر کتنے دن صبر کرسکتی ہے؟ حضرت حفصہ ؓ پہلے شرمائیں پھر آپ کے اصرار پر بتایا پانچ، چھ ماہ۔ چنانچہ آپ نے مجاہدین کے لئے اصول متعین کردیا کہ وہ چھ ماہ جہاد میں رہیں، چار ماہ گھر پر، ایک ماہ میں آمد کا سفر اور ایک ماہ میں واپسی کا سفر طے کریں۔

امام غزالی Ã کا خیال ہے کہ ہر چار راتوں میں سے ایک رات میں ملے۔ اس سلسلے میں حضرت عمر ؓ کے پاس ایک خاتون آئیں کہ امیر المؤمنین! میرا شوہر دن میں روزہ رکھتا ہے اور رات نماز میں گذارتا ہے، مجھے اچھا نہیں معلوم ہوتا کہ ان کی شکایت کروں حالانکہ وہ اللہ کی اطاعت کا کام کرتے ہیں۔ حضرت عمر ؓ نے فرمایا تمہارا شوہر کیا ہی بہترین شوہر ہے وہ بار بار اپنی بات کہتی رہیں اور حضرت عمر ؓ اسی طرح جواب دیتے رہے، بالآخر حضرت کعب نے کہا امیر المؤمنین! یہ دراصل اپنے شوہر کی شکایت کررہی ہے کہ وہ اس سے دور رہتا ہے۔ حضرت عمر ؓ نے کہا: تم نے سمجھا ہے تو فیصلہ بھی تمہیں کرو۔

حضرت کعب ؓ نے ان کے شوہر کو بلایا اور کہا کہ تمہاری بیوی شکایت کررہی ہے۔ انہوں نے کہا کھانے پینے کی، کہا نہیں اب خود ان کی بیوی نے اشعار کی زبان میں اپنا مدعا سنایا۔

يـــــــا ايهــــــا الـــــقـــــــاضـــــــى الـــــحـــــــكيـــــم ارشـــ
الهــــــى خـــــليـــــــلـــــــى عـــــن فـــــــراشـــــــى مســـــجــــــده
زهـــــــدهٗ فـــــــــــــى مـــــــــضـــــــــجـــــــعـــــــ
فـــــــاقـــــــض الـــــــقـــــــضـــــــــاء كـــــــعـــــــب ولا تـ

نهارهٔ وليله م

فلست فی امر النساء احـ

D:’’(اے عقل مند قاضی! میرے رفیق حیات (شوہر) کو میرے بستر سے ان کی مسجد نے غافل کر دیا ہے اب ان کو ہدایت کیجئے ان کی عبادت نے ان کو میرے ساتھ سونے سے بیزار کر دیا ہے، تو اے کعب! آپ فیصلہ کیجئے اور ان کو واپس جانے نہ دیجئے۔ اور عبادت ان کو رات دن کسی وقت سونے نہیں دیتی ہے (اس لئے) عورتوں کے حق میں ان کو لائق ستائش نہیں سمجھتی)۔‘‘

شوہر نے جواباً کہا:

زهدني في النساء وفي الحجـ

اني امرؤ ذهلني

في سورة النمل وفي السبع الطول

وفي كتاب اللّٰه تخويف جلـ

D:’’(مجھ کو عبادت نے اپنی بیوی کے بستر اور اس کی مچھر دانی کے اندر جانے سے روک دیا ہے اور اب میں ایسا آدمی ہوں جس کو ان آیتوں نے جو سورۂ نمل اور سبع طوال میں نازل ہوئی ہیں مدہوش کر دیا ہے، اور کتاب اللہ میں بہت انذار اور انتباہ ہے)‘‘

حضرت کعب نے فرمایا:

إن لها عليك حقا يـ

نصيبها في أربع لمن عـ

فأعطها ذاك ودع عنك الحيـ

D:’’اے شخص! لاریب تیری بیوی کے لئے حق تجھ پر واجب ہے، چار شب میں ایک شب ضرور ملا کرو اگر عقلمند ہو۔ اب اس کو اس کا حق دو اور اپنے حیلے سے باز آ ؤ۔[1]‘‘

پھر وضاحت فرمائی کہ اللہ نے تمہارے لئے چار تک بیویاں حلال کی ہیں، لہٰذا ہر چوتھا دن بیوی کا ہے۔ بقیہ تین دن تمہارے ہیں تم اس میں عبادت کرو۔ حضرت عمر بہت خوش ہوئے اور فرمایا کہ میرے لئے فیصلہ دشوار ہے کہ میں تمہاری معاملہ فہمی سے زیادہ متاثر ہوا یا تمہارے فیصلہ سے پھر اسی بناء پر حضرت عمر ان کو بصرہ کا قاضی بنا دیا۔[2]

یہ تمام شواہد اس بات کے ثبوت کے لئے کافی ہیں کہ جماع جس طرح مرد کا حق ہے اسی طرح عورت کا بھی

B —

مستقل حق ہے اور ایک دفعہ کی ہمبستری سے ساقط نہیں ہوتا، اس کی سب سے واضح دلیل ایلاء ہے، اگر ایک دفعہ کی مباشرت کے بعد عورت کا حق جماع ساقط ہو جاتا تو ضرور تھا کہ قرآن مجید ایلاء کی صورت میں صحبت یا تفریق کو اس وقت واجب قرار دیتا جب پہلے کبھی مباشرت کی نوبت ہی نہ آئی ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

چنانچہ ابوثور کا خیال ہے کہ اگر شوہر ایک بار جماع کرنے کے بعد نامرد ہو جائے تو بھی اس کا نکاح فسخ کیا جائے گا۔ ''وقال أبوثور إن ترک جماعها العلة أجل لها سنة و إن كان بغير علة فلا''[1] اس زمانہ میں جو فتنہ کا زمانہ ہے اور جب بے حیائی، فحاشی اور زنا کی، کہا جا سکتا ہے کہ تبلیغ ہو رہی ہے اور حکومت و قانون کی نظر میں جب تک جبر نہ ہو زنا جرم ہی نہیں ہے ضروری ہے کہ اس رائے پر عمل کیا جائے اور بعد میں پیدا ہونے والی نامردی کو بھی فسخ کا موجب قرار دیا جائے۔

ضرر پہنچانے کے لئے قصداً جماع نہ کرے

اس سلسلہ کا دوسرا اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نامرد تو نہ ہو لیکن محض عورت کو ضرر پہنچانے اور تکلیف دینے کی نیت سے ایک عرصہ تک اس سے مباشرت ترک کر دے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ کیا قاضی اس صورت میں تفریق کر سکتا ہے؟ امام احمد Ā کے نزدیک یہ صورت بھی ''ایلاء'' کے حکم میں ہے یعنی جس طرح ایلاء میں چار ماہ تک بیوی سے مباشرت چھوڑ دی جائے تو زوجین میں تفریق کر دی جائے گی۔ اسی طرح یہاں بھی چار ماہ کے بعد تفریق کر دی جائے گی۔

''واختلفوا في من ترک وطي زوجته للاضرار بها من غير يمين أكثر من أربعة أشهر هل يكون موليا أم لا؟ فقال أبو حنيفة والشافعي لا وقال وأحمد في احد روايتيه نعم. و إن تركها إضرارا بها من غير عذر ضربت له مدته فحكمه له بحكمه و كذا حكم من ظاهر ولم يكفر.'' 1

D: ''جو شخص محض بیوی کو نقصان پہنچانے کی نیت سے قسم کھائے بغیر چار ماہ سے زیادہ وطی کرنا چھوڑ دے تو کیا وہ ایلاء کرنے والا سمجھا جائے گا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے امام ابوحنیفہ اور شافعی Ç نے کہا نہیں، امام مالک Ā اور ایک روایت کے مطابق امام احمد Ā نے کہا ہاں، یعنی ایلاء کا حکم ہوگا۔ اور اگر بلا عذر بیوی کو نقصان پہنچانے کی غرض سے چھوڑ

q اس مقدمہ سے متعلق اشعار کا ترجمہ حضرت مولانا عبدالصمد رحمانی کی کتاب ''الفسخ والتفریق'' (۷۶:۹) سے ماخوذ ہے۔ البتہ اس میں عورت کے استغاثہ کا تیسرا مصرعہ اور شوہر کے جواب کا چوتھا مصرع نہیں ہے مولانا نے یہ واقعہ طحطاوی ۸۹/۲ سے نقل کیا ہے۔

w ملخص از: فقه السنة: ۸۸/۲ – ۱۹۰ e سبل السلام: ۱۳۵/۲

دے تو اس کے لئے ایلاء کی مدت کا حساب کیا جائے گا اور ایلاء ہی کا حکم لگایا جائے گا اور یہی حکم اس شخص کا بھی ہوگا جو ظہار کر لے اور کفارہ نہ ادا کرے۔''

ایلاء کے مسئلہ میں احناف وشوافع کی نظر ''الفاظ'' پر ہے کہ ''ایلاء'' کے معنی ہی چونکہ ''قسم کھانے'' کے ہیں اس لئے اگر شوہر قسم نہ کھائے اور کتنے دن بھی عورت کو صبر وآزمائش میں مبتلا رکھے نہ ایلاء ہوگا اور نہ ایلاء کے احکام نافذ ہوں گے۔اور مالکیہ اور حنابلہ کی نگاہ شریعت کی روح پر ہے کہ اصل مقصود قسم کھانا اور نہ کھانا نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ مرد اس قسم کے ذریعہ عورت پر زیادتی کررہا ہے لہٰذا اگر قسم نہ کھائے اور ایسی زیادتی کا مرتکب ہو، تو بھی زوجین میں تفریق کردی جائے گی۔[2]

ویسے یہ استدلال کہ ''ایلاء'' کے لفظ ہی میں ''قسم'' کا معنی ہے، بجائے خود محل نظر ہے یہ درست ہے کہ ''ایلاء'' کے معنی ہی قسم کھانے کے ہیں، مگر اصطلاحات کے باب میں یہ بات عام ہے کہ کبھی ایک اصطلاحی لفظ خود خاص ہوتا ہے، لیکن اس کے مصداق اور مفہوم میں عموم ہوتا ہے، جیسے ''ظہار'' کا لفظ ہے، یہ اصل میں بیوی کو ماں کی ''پیٹھ'' سے تشبیہ دینے کا نام ہے مثلاً ''انت علی کظھرِ امی''۔ ''ظہر'' کے معنی ہیں پیٹھ کے، لیکن فقہاء نے اس کے مصداق میں عموم برتا ہے کہ اپنی بیوی کو محرمات کے کسی بھی ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کا دیکھنا مرد کے لئے حرام ہو، ظہار میں داخل کیا ہے، اور اس کا حکم ظہار ہی کا ہے، جیسے ''انــــت عــلــی کـفــرج امی'' پس جس طرح ''ظہار'' میں مقصود پر نظر رکھی گئی اور لفظ ''ظہر'' کو مسئلہ کی بنیاد نہیں سمجھا گیا، اسی طرح ''ایلاء'' میں ایلاء کے مقصود پر نظر رکھی جانی چاہیے اور خود قسم کو احکام کا معیار اور مدار نہیں بنانا چاہیے۔

دوسرے اگر یہ بات مان بھی لی جائے کہ قسم کھائے بغیر قصداً بیوی سے مباشرت ترک کردینا ''ایلاء'' میں داخل نہیں ہے، تو بھی قیاس کی گنجائش موجود ہے کہ چونکہ ہر دو صورت میں بیوی کے ساتھ تعدی ضرر اور اس ایک ضروری حق سے محروم کرنے کی علت پائی جاتی ہے۔ اس لئے اس صورت کو بھی ایلاء پر قیاس کرکے اس میں فسخ نکاح کی گنجائش ہونی چاہیے۔

فقہ مالکی کی تفصیلات

ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں فقہ مالکی کی تفصیلات بھی ذکر کردی جائیں......علامہ ابوالبرکات دردیر Ã نے لکھا ہے کہ:

......اگر کوئی شخص قسم کھالے کہ بیوی کے ساتھ شب باشی نہیں کرے گا یا یونہی کرنا چھوڑ دے اور شوہر قاضی کے سامنے

q الاقناع: ۴/۷۳، رحمۃ الامۃ: ۲۹۲ باب الایلاء w بدایۃ المجتہد: ۲/۱۰۱

موجود ہو تو وہ اپنی صوابدید سے دونوں میں تفریق کردے یعنی ضروری نہیں کہ قاضی شوہر کو کوئی مہلت دے۔

......اور اگر وہ موجود نہ ہو اور کہیں باہر سفر پر ہو تو قاضی مرد کو لکھے کہ یا تو حاضر ہو یا پھر بیوی کو طلاق دے دو۔

......پھر اگر مرد نہ آئے تو قاضی اس کی بیوی کو طلاق دے دے۔

......اگر شوہر پر عبادت کا اتنا غلبہ ہو کہ اس کی وجہ سے بیوی سے بے تعلق ہو گیا ہو تو بھی قاضی اس کو حکم دے گا کہ یا تو بیوی سے ہمبستر ہو یا طلاق دے دو اور ہمبستر نہ ہو تو کوئی مہلت دیئے بغیر اس کی بیوی کو طلاق دے دے گا۔

"کما یجتهد ویطلق علیه (لوترک الوطاء) هذا إن کان حاضرًا بل (و إن) کان (غائباً) ویکتب له إما أن یحضر و إما أن یطلق فإن لم یحضرولم یطلق طلق علیها الحاکم إلا أن ترضی بذلک ومعنی الا جتهد (اوسرمدالعبادة) أی دوا مها بقیام اللیل وصوم النهار وترک زوجته بلاوطاء فیقال له: إما أن تاتیها أو تطلقها أو یطلق علیک بلاضرب أجل ایلاء." 1

%

q الشرح الصغیر: ۲/۲۲،۲۲۴

خلع میں قاضی اور حکم کے اختیارات

خلع کے سلسلہ میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اس میں قاضی اور عدالت کے اختیارات کیا ہوں گے؟ کیا خلع مکمل طور پر مرد ہی کے اختیار میں ہے اور اس کی آمادگی اور رضامندی ہی پر موقوف ہے یا خصوصی حالات میں قاضی کو دخیل ہونے کا بھی کچھ حق ہے؟

فقہاء کی رائیں

اس سلسلہ میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں۔ امام ابوحنیفہ Ã کے ہاں یہ اختیار مکمل طور پر مرد ہی کے ہاتھ میں ہے۔ قاضی خود یا قاضی کی طرف سے مقرر کئے ہوئے حکم بطور خود عورت کو طلاق نہیں دے سکتے۔ اس کے برخلاف امام مالک Ã کے نزدیک قاضی زوجین کے حد سے گذرے ہوئے باہمی اختلاف کی صورت میں ایک دورکنی مصالحتی کمیٹی قائم کرے گا جس میں بہتر ہے کہ ایک مرد کا رشتہ دار ہو اور دوسرا عورت کا دونوں سمجھ دار اور شرعی احکام سے واقف ہوں پھر وہ ان دونوں کے حالات کا جائزہ لیں۔ اگر مصالحت اور اتفاق کی کوئی صورت نکل آئے تو دونوں میں مصالحت کرا دیں۔ اور اگر یہ ممکن نہ ہو سکے اور دونوں کی رائے ہو کہ باہم تفریق اور علیٰحدگی کرا دی جائے تو ایسا بھی کر سکتے ہیں اس طرح کہ مرد کا رشتہ دار حکم طلاق دے دے اور عورت کا رشتہ دار حکم مہر معاف کر دے یا جو معاوضہ مناسب سمجھے عورت کو اس کی ادائیگی کا پابند کرے اور دونوں میں تفریق ہو جائے۔[1]

احناف کے دلائل

احناف دراصل اس مسئلہ میں اس عام اصول پر چلے ہیں کہ طلاق کا اختیار مردوں کے ہاتھ میں ہے اور خلع بھی مال کے عوض میں طلاق ہی ہے اس لئے مرد کی آمادگی بہرطور ضروری ہوگی۔ اسی بناء پر ان کے یہاں حکمین کی حیثیت زوجین کے وکیل کی ہوتی ہے اور وہ انہیں حدود میں رہ کر اقدام کر سکتے ہیں۔ جو زوجین نے متعین کر دی ہیں۔

دوسرے ان کا استدلال اس واقعہ سے بھی ہے جسے ابوبکر جصاص رازی نے اپنی احکام القرآن میں اور دوسرے مختلف مصنّفین نے بھی اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے کہ حضرت علی ؓ نے ایک ایسے ہی مقدمہ میں حکم

q احکام القرآن للجصاص: ج ۲ ۱۹۲، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی: ۱۷۶/۵

متعین کئے پھر ان حکمین سے مخاطب ہو کر ان کی ذمہ داری بتائی کہ اگر ان دونوں کو جمع کر سکو تو جمع کر دو اور ان کا ازدواجی رشتہ، برقرار رکھو اور تفریق و علیحدگی مناسب محسوس ہو تو ایک دوسرے کو علیحدہ کر دو عورت تو اس پر آمادہ ہوگئی مگر مرد نے علیحدگی پر اپنی عدم آمادگی کا اظہار کیا۔ حضرت علی ؓ نے مرد پر دباؤ ڈالتے ہوئے فرمایا کہ جب تک تم اس عورت کی طرح فیصلہ کی ہر دو صورت پر آمادگی کا اظہار نہ کر دو، یہاں سے ہٹ نہیں سکتے۔ (لا تـــنـــفـــلـــت مـــنـــی حتـــی تـقـــر کـمـــا أقرت) حضرت علی ؓ کا مرد کو تفریق کے لئے آمادہ ہونے پر مجبور کرنا بالکل بے معنی ہوگا۔ اگر حکم کو بطور خود طلاق دینے کا اختیار حاصل ہو اور وہ مرد کی رضامندی حاصل کرنے کا مکلّف نہ ہو۔

امام مالک Ã کے دلائل

امام مالک Ã اور جو فقہاء قاضی کی طرف سے مقرر کئے ہوئے حکمین کو تفریق اور علیحدگی کا مجاز گردانتے ہیں۔ ان کی دلیل سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم خود قرآن مجید کی طرف رجوع کریں۔ قرآن کہتا ہے:

﴿و إن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما ان الله كان عليما خبيراً﴾ 1

D: ''اگر تم کو ان دونوں کے درمیان شدید اختلاف کا اندیشہ ہے تو ایک ایک حکم مرد وعورت کے خاندان سے بھیجو۔ اگر وہ دونوں اصلاحِ حال چاہیں گے تو اللہ تعالیٰ ان دونوں کے درمیان موافقت پیدا کر دے گا۔ اللہ تعالیٰ تمام باتوں سے باخبر اور واقف ہے۔''

اس آیت میں متعدد قرائن ایسے ہیں جو امام مالک Ã کے موقف کی تائید کرتے ہیں۔

1 اول یہ کہ اس آیت کے مخاطب قضاۃ اور حکام ہیں۔ سعید بن جبیر، ضحاک Ç، اکثر مفسرین اور خود ابو بکر جصاص رازی کی یہی رائے ہے اور قرآن کے لب ولہجہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ قاضی اور حاکم کی حیثیت واعظ اور محض اخلاقی اپیل کرنے والے ناصح کی نہیں ہے بلکہ اس کا منصب یہ ہے کہ جو لوگ وعظ ونصیحت کی زبان سمجھنے پر آمادہ نہ ہوں ان کے لئے قانون اور اختیارات کی تلوار استعمال کی جائے لہٰذا اگر قاضی کے مقرر کردہ حکمین کو قانونی اختیار حاصل نہ ہو تو قرآن کا قاضی کو مخاطب بنانا اور قاضی ہی کی طرف سے حکمین کی تقرری ایک بے معنی بات ہوگی۔ اس لئے قضاۃ اور حکام سے خطاب بجائے خود اس بات کا ثبوت ہے کہ اس مسئلہ میں قاضی کے نمائندہ کو فیصلہ کن حیثیت حاصل ہونی چاہئے کہ وہ چاہے تو مصالحت کرا دے یا اپنی صوابدید پر علیحدگی کر دے۔

q النساء ۳۵

2 دوسرے قاضی کے بھیجے ہوئے ان نمائندوں کے لئے قرآن نے حکم کا لفظ استعمال کیا ہے۔ حکم کے معنی خود حکم اور فیصلہ کرنے والے کے ہیں۔ اب اگر اس کی حیثیت محض طرفین کے وکیل کی ہو اور وہ ان کے احکام کا پابند ہو تو وہ حکم اور فیصل کہاں باقی رہا۔ اس تعبیر کا یہ تقاضہ بھی ہے کہ وہ تفریق اور مصالحت کے معاملہ میں خود مختار ہوں گے۔

3 تیسرے قرآن نے یہاں ﴿ان یـــــــــریـــــــــدا اصلاحا﴾ (اگر حکمین ان دونوں میں مصالحت کرانا چاہیں۔ یہاں حکمین کی طرف ''ارادہ'' اور ''چاہنے'' کی نسبت کی گئی ہے اور ایسی بات اسی کے بارے میں کہی جاسکتی ہے جو کسی کام کے کرنے اور اس کے خلاف اقدام کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ جو شخص کسی کا وکیل ہو وہ ارادہ واختیار کا مالک نہیں ہوتا وہ بہر صورت خاص اسی حکم کا پابند ہوتا ہے۔

احادیث

اب آیئے ان احادیث کی طرف جو اس مسئلہ میں قاضی کے مختار ہونے کو بتاتی ہیں:

1 امام بخاری Ã نے حضرت عبداللہ بن عباس « سے روایت کی ہے کہ ثابت بن قیس کی بیوی حضور § کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا اے اللہ کے رسول §! مجھے ثابت بن قیس ؓ کے دین واخلاق سے کوئی شکایت نہیں ہے لیکن مجھے یہ بات بھی پسند نہیں ہے کہ مسلمان ہو کر کسی کی ناشکری کروں۔ (اکرہ الکفر فی الاسلام) یعنی ایک طرف ثابت ؓ کا میرے ساتھ اچھا سلوک ہے دوسری طرف میرا ان کی طرف طبعی رجحان نہیں ہے جس کے باعث میری طرف سے ان کی ناقدری ہوتی ہے اس لئے ہم دونوں میں علیٰحدگی کرادی جائے۔ آپ نے فرمایا کیا تم اس کو اس کا باغ لوٹا دوگی؟ انہوں نے کہا ''ہاں۔'' اب آپ § نے حضرت ثابت سے فرمایا کہ باغ لے لو اور اس کو طلاق دے دو ''اقبل الحدیقة وطلقها تطليقة.'' 1

اور ایک روایت کے الفاظ یوں ہیں کہ حضور § نے ان کو حکم دیا لہٰذا انھوں نے بیوی کو علیٰحدہ کر دیا (امـــــــــــرهٗ ففارقها) امام بخاری کی ایک اور روایت اور نسائی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا نام جمیلہ بنت عبداللہ تھا۔

اس حدیث میں واقعہ کا یہ پہلو بہت قابلِ غور ہے کہ حضور § نے حضرت ثابت § سے اپیل نہیں کی، نہ مشورہ کیا بلکہ طلاق دینے کا حکم فرمایا، یہ اس بات کی علامت ہے کہ قاضی مرد کی رضامندی اور آمادگی معلوم کرنے کا پابند نہ ہوگا، بلکہ حسب ضرورت اس کو اپنی صوابدید پر نافذ کرے گا۔ اب اس کے نافذ کرنے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ خود مرد اس بات کے لئے تیار ہو جائے اور طلاق دے دے، جیسا کہ اس واقعہ میں ہوا یا پھر قاضی خود علیحدہ کر دے۔

q صحیح بخاری: ۷۹۴/۲، باب الخلع وکیف الطلاق فیه

2 دوسرا واقعہ بھی حضرت ثابت ہی کا ہے جسے ابوداؤد نے سیدنا حضرت عائشہ ° سے نقل کیا ہے کہ حبیبہ بنت سہل °، ثابت بن قیس ؓ کے نکاح میں تھیں۔ ثابت ؓ نے حبیبہ ° کو اس قدر مارا کہ ان کا کوئی عضو ٹوٹ گیا۔ حبیبہ ° حضور § کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور شوہر کی شکایت کی ...... آپ § نے ان کو بلایا اور فرمایا کہ ''حبیبہ ° کے مال میں سے کچھ لے کر اس کو رہا کر دو۔'' ثابت بن قیس ؓ نے دریافت کیا۔ ''کیا یہ درست ہوگا؟'' آپ § نے فرمایا ''ہاں۔'' ثابت ؓ نے کہا میں نے اس کو دو باغ دیئے ہیں جو اسی کے قبضہ میں ہیں۔ آپ § نے فرمایا اس کو لے لو اور حبیبہ کو چھوڑ دو (خذھا و فارقھا) چنانچہ ثابت نے ایسا ہی کیا۔[1]

ابن ماجہ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیبہ بنت سہل ° کو اصل میں ان کی شکل و صورت سے کراہت تھی اور یہ ناپسندیدگی اس درجہ تھی کہ ان کے الفاظ میں ''اگر خدا کا خوف نہ ہوتا تو جیسے وہ داخل ہوئے تھے ان کے منہ پر تھوک دیتی'' (واللّٰہ لولا مخافة اللّٰہ اذا دخل علی لبصقت فی وجھہ[2]) محسوس ہوتا ہے کہ ان کی بیویوں حبیبہ اور جمیلہ « دونوں ہی کو اصل شکایت ثابت ؓ کی صورت ہی سے تھی جیسا کہ جمیلہ ° کا بیان گذر چکا ہے کہ مجھے ان کے دین و اخلاق سے کوئی شکایت نہیں ہے۔ البتہ ہوسکتا ہے کہ اس ناپسندیدگی کی وجہ سے حبیبہ ° سے کوئی ایسی نافرمانی کی بات سرزد ہوگئی ہو جس نے ثابت ؓ کو مشتعل کر دیا ہو اور انہوں نے مارا ہو جس میں ان کے ہاتھ ٹوٹ گئے ہوں۔ دیکھئے اس واقعہ میں بھی آپ § نے ثابت ؓ سے کوئی سفارش اور اپیل نہیں کی ان سے طلاق پر رضامندی نہیں معلوم کی بلکہ حالات کو پیشِ نظر رکھ کر خود فیصلہ فرمایا کہ مہر کی رقم لے لے اور طلاق دے دے۔

آثارِ صحابہ 1

احادیث کے بعد صحابہ 1 کے آثار اور معمول پر نظر ڈالئے:

1 اس نوعیت کا ایک واقعہ سیدنا حضرت عثمان غنی ؓ کے دور میں پیش آیا۔ ان کے زمانہ میں عقیل بن ابی طالب ؓ اور فاطمہ بنت عتبہ ° (جو میاں بیوی تھے) کے درمیان اختلاف پیدا ہوگیا۔ فاطمہ ° نے حضرت عثمان غنی ؓ سے شکایت کی۔ حضرت عثمان ؓ نے عبداللہ ابن عباس « اور حضرت معاویہ ؓ کو بحیثیتِ حکم بھیجا۔ حضرت عبداللہ ابن عباس « نے فرمایا (لافرقن بینھما) دونوں میں تفریق کردوں گا'' حضرت معاویہ ؓ نے کہا کہ میں عبدمناف

---

q ابوداؤد: ۱/۳۰۳ باب فی الخلع w ابن ماجہ: ص ۱۴۸ باب المختلعة یاخذ ماعطاھا

کے دو بزرگ خانوادوں میں تفریق نہیں کرسکتا۔ (ماکنت لا فرقن بین شیخین من عبدمناف) یہاں تک کہ ان دونوں نے باہم خود ہی مصالحت کرلی۔[1]

2 اس سلسلہ کا دوسرا واقعہ وہی حضرت علی ؓ کے عہدِ خلافت کا ہے جس کا مجمل ذکر اس سے پہلے ہو چکا ہے۔ دار قطنی نے محمد بن سیرین کے واسطہ سے صحیح سند سے اس واقعہ کی تفصیل ان الفاظ میں نقل کی ہے کہ ایک شوہر و بیوی اپنے اپنے لوگوں کے ساتھ حضرت علی ؓ کی خدمت میں آئے۔ حضرت علی ؓ کے حکم سے شوہر و بیوی ہر ایک کے لوگوں میں سے ایک ایک حکم منتخب کئے گئے۔

حضرت علی ؓ نے ان دونوں سے مخاطب ہوکر فرمایا کہ تم کو اپنی ذمہ داری معلوم ہے؟ تمہاری ذمہ داری یہ ہے کہ مناسب سمجھو تو دونوں میں علیٰحدگی کرادو۔ عورت نے کہا میں اللہ کی کتاب پر راضی ہوں چاہے اس کا فیصلہ میرے حق میں ہو یا میرے خلاف اور شوہر نے کہا کہ جہاں تک علیٰحدگی کی بات ہے تو میں اس کے لئے تیار نہیں ہوں۔ (اما الفرقة فلا) حضرت علی ؓ نے کہا تم نے جھوٹ کہا۔ تم بھی جب تک اس عورت کی طرح اقرار نہ کرلو یہاں سے جا نہیں سکتے۔

اس مقدمہ میں حضرت علی کا حکمین سے کہنا کہ کیا تم اپنی ذمہ داری سے واقف ہو تمہاری ذمہ داری یہ ہے کہ اگر تم چاہو تو علیٰحدگی کرادو۔ (هل تدريان ما عليكما؟ ان رأيتما ان تفرقا فرقتما) یہ بات کی دلیل ہے کہ حکمین بحیثیت حکم تفریق کا اختیار رکھتے ہیں اور وہ اس کے ذمہ دار ہیں۔ اگر ان کی حیثیت محض وکیل کی ہوتی تو سوال اس طرح ہوتا" کیا تمہیں معلوم ہے کہ تم کس بات کے وکیل بنائے گئے ہو؟ (هل تدريان ماو كلتما) پھر یہ کہ خلع میں اگر ایک طرفہ مرد کی رضا مندی ضروری ہوتی اور قاضی کو اس سلسلہ میں کوئی اختیار نہ ہوتا تو یہ بات بھی درست نہ ہوتی کہ حضرت علی ؓ اس پر طلاق کی آمادگی کے لئے کیسے دباؤ ڈال لیں وہ زیادہ سے زیادہ سفارش اور اپیل ہی کرسکتے تھے۔

ان وجوہ کی بناء پر واقعہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام مالک Ã کی رائے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے اور یہی رائے اکثر فقہاء اوزاعی، اسحاق، شعبی، نخعی، طاؤس، ابوسلمہ، ابراہیم، مجاہد اور امام شافعی کی ہے اور صحابہ میں بھی حضرت علی حضرت عثمان اور حضرت عبداللہ بن عباس ؓ کا یہی مسلک نقل کیا گیا ہے۔[1]

احناف کے دلائل کا تجزیہ

q الجامع لاحكام القرآن ۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بحیثیت حکم فرمانا کہ میں ان دونوں کے درمیان ضرور تفریق کردوں گا، اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ حکم بحیثیت حکم خود ہی تفریق کے معاملہ میں مختار ہوتا ہے۔ البتہ یہ ضروری ہوتا ہے کہ دونوں ہی حکم کسی ایک رائے پر متفق ہوجائیں۔

B

احناف کے دلائل اس مسئلہ میں قابل غور ہیں۔ ان کا یہ کہنا کہ اصل یہ ہے کہ طلاق کا اختیار مرد کے ہاتھ میں ہے، تسلیم ہے مگر اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مقاصد نکاح کی حفاظت اور زوجین کی مصلحتوں کی رعایت کے پیش نظر قاضی بھی بہت سی صورتوں میں تفریق کا مختار بن جاتا ہے۔ یہاں بھی زوجین کے بڑھتے ہوئے شدید اور ناقابل حل اختلاف کو پیش نظر رکھ کر جب قاضی کے نمائندے اس نتیجہ پر پہنچ جائیں کہ ان دونوں میں تفریق اور علیٰحدگی ہونی چاہئے تو مقاصد نکاح کی حفاظت اور دونوں کو اللہ کی حدوں پر قائم رکھنے کے لئے ضروری ہوگا کہ یہ لگام مرد سے لے لی جائے اور قاضی کی طرف سے مقرر شدہ حکم از خود تفریق کر دیں۔ احناف کا یہ استدلال کہ ''حضرت علی ؓ نے شوہر کو اس کا اقرار کرنے پر مجبور کیوں کیا کہ میں بھی حکم کے فیصلہ کے مطابق مصالحت اور علیحدگی ہر دو صورت پر آمادہ ہوں۔ کیونکہ اگر حکم کو اس کا اختیار ہوگا تو شوہر کا اقرار ......اور انکار کوئی اہمیت نہیں رکھتا،'' محلِ نظر ہے۔ امام مالک اور ان کے ہم خیال حضرات کے نزدیک حضرت علی ؓ کے اس حکم کی حیثیت وہی تھی جو نامرد کو طلاق کا حکم دینے کے سلسلے میں ہے۔ یعنی اگر شوہر نامرد ہو اور عورت نے یہ ثابت کر دیا کہ وہ اس سے علیٰحدگی کی حقدار ہے تو قاضی پہلے خود شوہر سے کہے گا کہ وہ عورت کو طلاق دے دے۔ مرد اگر اس پر آمادہ ہو گیا تو ٹھیک ہے ورنہ خود قاضی اس کی طرف سے عورت کو طلاق دے دے گا۔ حضرت علی کا مطالبہ یہاں اسی نوعیت کا تھا کہ اگر شوہر خود طلاق دے دے تو بہتر ہے ورنہ پھر قاضی کے نمائندے حکمین خود اس ناخوشگوار فریضہ کو انجام دیں گے۔

فقہ مالکی کی تفصیلات

فقہ مالکی کی تفصیلات جو علامہ ابوعبداللہ قرطبی Ã نے اپنی تفسیر میں نقل کی ہیں حسب ذیل ہیں:

1 حکم کا تقرر قاضی کرے گا۔

2 بہتر ہے کہ دو حکم مقرر کئے جائیں۔ یوں اگر ایک ہی حکم مقرر کرے یا زوجین ایک ہی شخص کے حکم ہونے پر اتفاق کر لیں تو بھی کافی ہے اور اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔

3 اگر دو حکم مقرر ہوئے تو ضروری ہے کہ فیصلہ دونوں کے اتفاق رائے سے ہو، اگر ایک نے تفریق کی رائے دی اور دوسرے نے اختلاف کیا تو اب تفریق نہ ہو سکے گی۔

4 حکمین تفریق کا فیصلہ کرنے میں نہ زوجین کی مرضی کے پابند ہوں گے اور نہ خود قاضی کے حکم کے۔

5 حکمین بہتر ہے کہ مرد و عورت کے اقرباء میں سے ہوں مگر یہ ضروری نہیں ہے قاضی اپنی صوابدید پر کسی بھی دو آدمیوں کو اس کے لئے مقرر و معین کر سکتا ہے۔

---

q فقه السنة: ۲/۲۷۶، المغني: ۷/۲۴۴.

6 حکمین کو احکامِ شرعیہ سے واقف، دیانتدار اور غیر جانب دار ہونا چاہئے۔

"یکونان من اهل العدالة وحسن النظر والبصر بالفقهِ." [1]

ہمارے زمانے میں جہالت اور احکام شرع سے بے خبری اور اس کی وجہ سے ازدواجی زندگی میں ظلم وستم اور اختلاف کی روشنی میں اگر اس مسئلہ میں فقہاء مالکیہ کی رائے قبول کر لی جائے تو شاید مناسب ہو۔

ان امور کے علاوہ ہمارے فلاسفۂ اسلام نے خلع کی جو روح اور حکمت بتائی ہے وہ بھی اس سے مطابقت رکھتی ہے جو امام مالک کا مسلک ہے۔ چنانچہ حافظ ابن رشد مالکی لکھتے ہیں۔

"خلع عورت کے اختیار میں اس لئے رکھا گیا ہے کہ مرد کے اختیار میں طلاق ہے۔ چنانچہ جب عورت کو مرد کی طرف سے کوئی تکلیف ہو تو اس کے اختیار میں خلع ہے اور جب مرد کو عورت کی طرف سے تکلیف ہو تو شریعت نے اسے طلاق کا اختیار دیا ہے[2]"

یہ چند سطریں اس لئے لکھی گئی ہیں کہ علماء کرام اور ارباب افتاء اس جزئیہ پر نظر ثانی کریں۔

واللّٰہ هو المستعان وعلیه التکلان.

%

q الجامع لاحکام القرآن للقرطبی: ۱۷۵/۵ تا ۱۷۸

w بدایة المجتهد: ۶۸/۲

حالت نشہ کی طلاق

نشہ کی حالت میں دی گئی طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ یہ اس زمانہ کا ایک اہم ترین مسئلہ ہے اس مسئلہ پر غور کرنے کے لئے سب سے پہلے ہم کو دیکھنا چاہئے۔ کہ نشہ کا اطلاق کس کیفیت پر ہوگا؟ حقیقت یہ ہے کہ یہ کیفیت مختلف لوگوں میں مختلف ہوا کرتی ہیں اور کوئی متعین حالت اور کیفیت نہیں ہے جو ہر نشہ نوش کے ساتھ پیش آئے تاہم فقہاء نے اس کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض حضرات کی رائے ہے کہ ایسی مدہوشی کہ انسان زمین و آسمان اور مرد وعورت کے درمیان بھی فرق نہ کر سکے تو "نشہ" کہا جائے گا۔[1] دوسری رائے ہے کہ عقل پر سرور کا اس طرح غالب آجانا کہ وہ بے معنی گفتگو کرنے لگے۔ "نشہ" کی کیفیت ہے۔[2] علامہ شامی کا رجحان اس دوسری رائے کی طرف نظر آتا ہے۔ اور تجربہ بھی ہے کہ نشہ کی عام حالت اسی کیفیت کی ہوتی ہے اول الذکر صورت اس وقت پیش آتی ہے جب غیر معمولی حد تک نشہ کی کیفیت طاری ہو جائے۔

فقہاء کی رائے

حالت نشہ کی طلاق واقع ہونے کے مسئلہ میں فقہاء کے دو گروہ ہو گئے ہیں۔ اور دلچسپ بات یہ ہے کہ دونوں ہی طرف اہل علم کی خاصی تعداد موجود ہے جو لوگ نشہ کی طلاق کو واقع قرار دیتے ہیں، ان میں مجاہد، عطاء، حسن بصری، سعید بن مسیّب، ابراہیم، ابن شہاب زہری، شعبی، قاضی شریح، جابر بن زید، سلیمان بن یسار، ابن شبرمہ، سفیان ثوری اور ابن ابی لیلیٰ کے علاوہ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ان کے صاحبین اور ایک قول کے مطابق امام شافعی بھی شامل ہیں۔[3]

اس کے بالمقابل جو لوگ از راہ معصیت نشہ نوش و نشہ خوار کی دی گئی طلاق کو واقع نہیں قرار دیتے ان میں حضرت عمر بن عبدالعزیز، جابر بن زید، عکرمہ، طاؤس، اسحاق، ابوثور، لیث بن سعید، عثمان بتی، ایک قول کے مطابق عطاء،

---

q البحر الرائق: ۳/۲۶۶ w ردالمحتار: ۲/۴۳۴

e مصنف ابن ابی شیبہ: ۵/۳۷، ۳۸" من اجاز طلاق السکران" المحلی لابن حزم: ۱/۱۰/۱۲۱۱ المدونۃ الکبریٰ: ۲/۱۳۰" طلاق السکران والمکرہ کتاب الام: ۳/۲۵۳، طلاق السکران" خلاصۃ الفتاویٰ: جلد۲ بدایۃ المجتہد: جلد۲ ۸۲، الشرح الصغیر للدردیر: ۲/۵۴۳

زہری، اور امام شافعی کے علاوہ امام احمد بن حنبل، ابن حزم ظاہری، حافظ ابن قیم، احناف میں امام طحاوی اور ابوالحسن کرخی اور شوافع میں مزنی جیسے لوگ موجود ہیں۔[1]

احناف کا مسلک[2]

امام ابوحنیفہ Ã کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ حالت نشہ کی طلاق ''سزاء، واقع ہوجاتی ہے بہ شرطیکہ اس کا نشہ پینا ناجائز طریقہ پر رہا ہو۔ ہاں اگر وہ کوئی مباح شی ہو اور اسی سے اتفاقاً نشہ پیدا ہوگیا یا اکراہ واضطرار کی وجہ سے اس کے لئے نشہ نوشی جائز رہی ہو تو اب اس کی طلاق واقع نہ ہوگی۔ علامہ کاسانی نے احناف کے مسلک کی ان الفاظ میں وضاحت کی ہے۔ ''اگر سکران (جو شخص نشہ میں ہو) نے زوجہ کو طلاق دی جب کہ نشہ کسی ممنوع شے سے ہوا ہو مثلاً شراب یا نبیذ اپنی خواہش سے پی، نشہ ہوگیا اور اس کی عقل زائل ہوگئی اور ایسی حالت میں اس نے اپنی زوجہ کو طلاق دی تو عام علماء اور صحابہ کے نزدیک طلاق واقع ہوجائے گی۔[3]

پہلے گروہ کے دلائل

جو لوگ نشہ کی طلاق کو واقع قرار دیتے ہیں ان کی دلیلیں حسب ذیل ہیں۔

1 صفوان بن عمر والطائی نے نقل کیا ہے کہ ایک عورت اپنے شوہر کے سینے پر بیٹھ گئی اور مطالبہ کیا کہ اگر وہ اسے طلاق نہ دے گا تو وہ اسے مار ڈالے گی۔ چنانچہ جبر و دباؤ کی وجہ سے مرد نے اسے تین طلاقیں دے دیں بعد کو جب یہ معاملہ حضور § کی خدمت میں پیش ہوا تو آپ § نے فرمایا ''لا قیلولة فی الطلاق'' کے معاملہ میں کوئی ٹھہراؤ نہیں ہے۔[4]

2 حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ''کل الطلاق جائز لا طلاق المعتوه المغلوب علیٰ عقله'' کہ ہر طلاق واقع ہوجاتی ہے سوائے مغلوب العقل آدمی کی طلاق کے۔[5]

3 آپ نے فرمایا تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا ارادہ بھی ارادہ ہے اور ان کا مذاق بھی ارادہ ہے۔ نکاح طلاق اور رجعت[6]...... مذاق اور نشہ دونوں اس بات میں مشترک ہیں کہ بولنے والا اس کا حقیقی مفہوم مراد نہیں لیتا۔

4 اہل عمان میں سے ایک شخص نے شراب کے نشہ میں بیوی کو تین طلاق دے دیں چار عورتیں اس کی گواہ تھیں۔

q حوالہ جات سابق والمغنی لابن قدامه: ۱۱۵/۷

w احناف کے مسلک کا خلاصہ راقم الحروف کی کتاب ''طلاق وتفریق'': ۳۶/۷۳ سے ماخوذ ہے۔ خلاصة الفتاوی: ۷۵/۲

e بدائع الصنائع: ۹۹/۳ r اس حدیث کو ابن حزم نے المحلیٰ میں اور امام محمد نے اپنی موطا میں نقل کیا ہے۔

t المحلیٰ: ۲۰۳/۱۰۲۱/۱۰

y ابن ماجه ابو داؤد ترمذی بحواله مشکوٰة: ۲۸۴/۲ باب الخلع والطلاق.

وہاں کے گورنر نے حضرت عمر ؓ کو خط لکھا۔ حضرت عمر ؓ نے عورتوں کی گواہی کو بنیاد بنا کر طلاق واقع کر دی۔[1]

5 چونکہ شراب پی کر قصداً اس نے نشہ پیدا کیا ہے اور اپنی عقل کو متأثر کر لیا ہے۔ اس لئے اس کا حکم ان لوگوں کا نہ ہوگا، جن کی عقل قدرتی طور پر جاتی رہے اور بطور سزا اس پر طلاق واقع کی جائے گی۔

دوسرے گروہ کے دلائل

دوسرے گروہ کے دلائل یہ ہیں:

1 حضرت عثمان غنی ؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ پاگل اور نشہ باز کی طلاق کو واقع نہیں قرار دیتے تھے۔[2]

2 طلاق واقع ہونے کا مدار نیت اور ارادہ پر ہے نشہ کی حالت میں چونکہ ارادہ نہیں اس لئے طلاق واقع نہ ہوگی۔

3 مجنون بیہوش مخبوط العقل سویا ہوا شخص اور کسی جائز چیز کے کھا لینے سے نشہ میں مبتلا ہو جانے والے شخص کی طلاق بالاتفاق واقع نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ عقل و ہوش سے محروم ہیں، اس کا تقاضہ ہے کہ نشہ میں مبتلا شخص کا حکم بھی یہی ہو۔

طرفین کے دلائل پر ایک نظر

دلائل کی اس فہرست سے بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ پہلے گروہ کی رائے زیادہ قوی ہے اور اس کی پشت پر دلائل زیادہ ہیں۔ لیکن تنقیح وتنقید کے بعد یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ فریقین میں سے کسی کے پاس بھی کوئی صحیح اور واضح نص نہیں ہے اور ہر دو گروہ کی رائے کی اساس اور بنیاد "قیاس" ہے۔

پہلا گروہ صفوان بن عمر والطائی کی جس روایت سے استدلال کرتا ہے وہ حد درجہ ضعیف ہے' ابن حزم کے الفاظ میں "**ھذا خبر فی غایۃ السقوط**"؛..... اس میں صفوان بن عمرو کے ضعف پر اکثر محدثین کا اتفاق ہے۔ اس میں ایک راوی "بقیہ" ہیں وہ بھی ضعیف ہیں ایک اور راوی "غازی بن حبلہ" ہیں وہ بھی متکلم فیہ ہیں۔ دوسری حدیث جو ابن عباس ؓ سے منقول ہے وہ بھی ضعیف ہے اس کی سند میں ایک راوی عطاء بن عجلان ہیں جن پر "**کذب فی الحدیث**" کی تہمت ہے۔ حافظ ابن قیم نے بھی ان دونوں روایتوں کو ضعیف قرار دیا ہے۔

دوسرے ان احادیث کے عموم کا تقاضہ تو یہ ہے کہ سوئے ہوئے اور بیہوش آدمی کی طلاق بھی واقع ہو جاتی۔ اور نشہ مباح میں دی گئی طلاق بھی واقع ہو جائے بلکہ پہلی حدیث "**لا قیلولۃ فی الطلاق**" کے تحت تو پاگل کی طلاق

[1] موسوعۃ عمر بن خطاب: ۳۹۳ "تصرفات السکران" [2] مصنف ابن ابی شیبہ: ۵/ ۳۹

بھی واقع ہو جانی چاہئے لیکن کوئی فقیہ ان لوگوں کی طلاق واقع قرار نہیں دیتا۔ اس لئے یہ بات ماننی پڑے گی کہ اس سے ایسی طلاقیں مراد ہیں جن میں آدمی خود اپنے ارادہ سے الفاظِ طلاق کا تلفظ کرے اس طرح حدیثیں تو کسی فریق کے پاس بھی نہیں ہیں۔

اب رہے آثار صحابہ تو یہ مختلف ہیں۔ ایک طرف حضرت عمر ؓ کا عمل ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ دوسری طرف حضرت عثمان ؓ کا عمل ہے کہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ پھر حضرت عمر ؓ سے جو اثر نقل کیا گیا ہے اس کی صحت ایک اور وجہ سے بھی مشکوک ہے، قرآن نے عام حالات میں اثبات دعویٰ کے لئے شہادت کا جو نصاب مقرر کیا ہے وہ یہ ہے کہ دو مرد یا کم از کم ایک مرد اور دو عورتیں ہوں، تنہا عورتوں کی شہادت معتبر نہیں لیکن اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر ؓ نے عورتوں کی شہادت کی بناء پر طلاق جیسے معاملہ کا فیصلہ کر دیا، یہ بات حضرت عمر ؓ سے بعید معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے اول تو آثار صحابہ اس مسئلہ میں مختلف ہیں، دوسرے جو روایت نشہ کی طلاق واقع ہونے کے حق میں ہے وہ ضعف سے خالی نہیں۔

ازراہِ سزا طلاق کا نفاذ

یہ بات کہ ازراہِ سزا نشہ کی طلاق کو واقع قرار دیا جائے کئی وجوہ سے محلِ نظر ہے...... علامہ ابن حزم نے بڑے تیکھے انداز میں اس کا جواب دیا ہے۔ کہتے ہیں کہ "فرض کرو ایک شخص نے خودکشی کے ارادہ سے اپنے آپ کو پہاڑ سے گرا لیا۔ جان تو نہیں گئی مگر عقل جاتی رہی یا اس نے کسی مسلمان سے لڑائی کی اس لڑائی میں اس کے سر پر ایسی چوٹ آئی کہ دماغی توازن بگڑ گیا۔ اب اگر وہ اس جنون کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو کیا محض اس وجہ سے کہ ایک بدترین معصیت خودکشی اور قتل مسلم کے اقدام کی وجہ سے اس کو جنون ہوا ہے۔ ازراہ سزا اس کی طلاق واقع کر دی جائے گی۔[1]"

دوسرے شریعت نے شراب کی ایک سزا ۸۰ کوڑے متعین کر دی ہے یہ سزا جرم کی اسی طرح ایک مکمل سزا ہے جیسے چوری پر ہاتھ کاٹنا اور زنا پر کوڑے لگانا یا سنگسار کرنا ہے اب آخر محض اجتہاد کی بناء پر اس مزید ایک سزا کا اضافہ کیونکر روا ہو سکتا ہے؟ پھر احناف کے یہاں جرم کی وجہ سے کسی عمل کا اصل حکم ساقط نہیں ہو جاتا۔ اس کی واضح نظیر یہ ہے کہ سفر اگر معصیت اور گناہ کا ہو تو بھی ہمارے یہاں مسافر کو وہ تمام شرعی سہولتیں حاصل ہوں گی جو عام مسافروں کے لئے ہیں اس کا تقاضہ ہے کہ نشہ نوشی گو معصیت ہے مگر اس صورت میں بھی احکام وہی ہوں جو دوسرے مفقود الحواس اور مخبوط العقل لوگوں کے ہیں اور جس طرح ان کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح ان کی طلاق بھی واقع

---

[1] المحلیٰ: ۱۰/۲۱۰

نہ ہو۔ یہ پہلو بھی قابل لحاظ ہے ایک زمانہ تھا جب بیوی کو علیٰحدہ کر دینا شوہر کے لئے سزا تھی' کہ مطلقہ اور بیوہ عورتوں کے نکاح کا مسئلہ آج کی طرح پیچیدہ نہ تھا۔ تعدداز دواج کا عام رواج تھا آج کے حالات اس سے یکسر مختلف ہیں۔ ہندوستانی عورتوں کے مخصوص مزاج کے پیش نظر تعدداز دواج ایک شاذونادر واقعہ بن کر رہ گیا ہے۔ اس کی وجہ سے بیاہی عورتوں کی دوبارہ شادی کا مسئلہ دشوار ہوگیا ہے۔ یہاں کی غریب عورتیں عموماً خود مکتفی اور تعلیم یافتہ بھی نہیں ہوتیں ان حالات میں عملاً یہ طلاق عورتوں کے لئے سزا بن کر رہ گئی ہے اور صورت حال یہ ہے کہ مرد تو دوسرے ہی دن ایک نئی شادی رچالیتا ہے مگر غریب عورتیں ہیں جو تاعمر شوہر کے جرم کا کفارہ ادا کرتی رہتی ہیں۔'' 1

ماحول وحالات کا تقاضہ

اس لئے مسئلہ صرف دلائل کے قوی اور کمزور ہونے کا نہیں ہے، دلائل ہر دو گروہ کے پاس ہیں اور ایسے ہیں کہ ان کو یکسر مسترد قرار نہیں دیا جاسکتا بلکہ مسئلہ حالات وزمانہ کے تغیر اور اخلاقی اور سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے پیدا ہونے والے تقاضوں کا ہے۔ جو ملک ''دارالاسلام'' میں داخل ہو وہاں اسلامی قانون نافذ ہو شراب اور نشہ آور اشیاء کی پیدائش اور خرید وفروخت پر پابندی ہو اور ایسے جرائم پر شرعی حدیں جاری ہوتی ہوں ایک عام آدمی بھی ان کی شناخت سے ناواقف نہ ہو اور کسی آدمی کے لئے کھلے بندوں شراب پینا ممکن نہ ہو پھر اسلامی تعلیمات کے اثر سے جہیز کی لعنت نہ ہو، تعدداز دواج کا رواج ہو' مطلقہ اور بیوہ کا نکاح کوئی پیچیدہ مسئلہ نہ ہو اور طلاق مرد کے بجائے عورت کے لئے سزا نہ بن جاتی ہو، وہاں شراب کی حد جاری کرنا تو عین قرینِ قیاس ہے ہی از راہِ سرزنش طلاق واقع کر دینا بھی بے جا نہیں، بلکہ جرم کے سدِ باب کے لئے عین مناسب ہی ہو!

لیکن ہندوستان اور اس جیسے ممالک میں جہاں نہ اسلامی قانون نافذ ہے، نہ شراب کوئی جرم ہے، نہ اس کی شناعت کما حقہٗ لوگوں پر عیاں ہے' اس کے کاروبار کی کھلی اجازت ہے اور مطلقہ عورتوں کا نکاح ثانی ہندو رسم ورواج کے اثر سے ایک گمبھیر مسئلہ ہے مناسب ہوگا کہ حالتِ نشہ کی طلاق واقع نہ قرار دی جائے، جیسا کہ فقہاء کے یہاں ایسے بہت سے احکام ہیں جن میں دارالاسلام اور دارالحرب کا فرق کیا گیا ہے۔

---

q ماخوذ از: ''طلاق وتفریق'' مصنفہ......خالد سیف اللہ رحمانی

ہندوستان اور نظام قضاء

ہندوستان میں انگریزوں کے قبضہ سے پہلے تک حکومت گو شاہی تھی، مگر معاشرتی مسائل کی حد تک مسلمانوں کے لیے ''فقہ اسلامی'' ہی نافذ تھی، قضاء اور افتاء کے عہدے قائم تھے، جس کے لیے ملک کے مایہ ناز علماء اور اربابِ کمال کا انتخاب عمل میں آتا تھا اور مسلمانوں کے عائلی مقدمات (FAMILY CASES) اسلامی قانون کے مطابق فیصل ہوا کرتے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد حالات یکسر بدل گئے، مسلمانوں کے شخصی قوانین نکاح وطلاق، وراثت، نفقہ وغیرہ کے احکام میں ہندوستان کے سیکولر دستور کی رو سے، چوں کہ مسلمان اسلام پر عمل کرنے میں مختار تھے اور ''مسلم پرسنل لا'' کے نام سے ان کے ''مذہبی قوانین'' کا یہ حصہ بھی ہندوستانی قانون میں شامل تھا، اس لیے بڑی حد تک ان مسائل میں ان کو مذہبی آزادی حاصل رہی، مگر ان کے نفاذ کے لیے شریعت نے جو اصول متعین کیے تھے، ہندوستانی قانون میں اس کو برتنے کی گنجائش باقی نہ رکھی گئی۔

مثلاً ''فسخ نکاح'' (DIVORCE) کا مسئلہ ہے اسلامی قانون کے مطابق ''قاضی'' بعض حالات میں شوہر کے طلاق سے انکار کے باوجود عورت کا نکاح اس سے توڑ سکتا ہے، لیکن قاضی کا مسلمان ہونا ضروری ہے؛ اگر کوئی غیر مسلم جج انہیں اسباب کو پیش نظر رکھ کر نکاح فسخ کر دے تو شرعاً نکاح فسخ نہیں ہوگا، وہ عورت اس کی بیوی برقرار رہے گی، اور اس کا کسی دوسرے مرد سے نکاح کر لینا ناجائز اور حرام قرار پائے گا۔ ایسے قوانین کو اسلامی اصول کی روشنی میں حل کرنے کے لیے ضروری تھا کہ ''مسلمان قاضی'' کا تقرر عمل میں آئے، اسی کی عدالت میں اس نوعیت کے مقدمات دائر ہوا کریں اور وہی کتاب وسنت کی روشنی میں اس کے فیصلے کرے۔

علماء کی کوششیں

خود انگریزوں کے عہد میں بھی ۱۸۶۲ء تک عدالتوں کے ساتھ ایسے عہدے اور شرعی بینچ موجود تھے۔ اس کے بعد حکومتی سطح پر قاضی کا تقرر منسوخ ہوگیا، لیکن اس مسئلہ کی غیر معمولی اہمیت کے پیش نظر کبھی بھی علماء اس سے غافل نہیں رہے اور وہ برابر سیاسی سطح پر بھی اس کی کوشش کرتے رہے؛ چنانچہ ۱۹۳۷ء یا ۱۹۳۸ء میں مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد Ã بانی امارتِ شرعیہ بہار واڑیسہ نے ''انفساخِ نکاح مسلم بل'' کے نام سے ایک قانونی مسودہ مرتب کیا،

تمام علماء اور قانون دانوں سے اس پر رائے لی اور جمعیۃ علماء ہند وغیرہ کے پلیٹ فارم سے یہ قرارداد منظور کرالی کہ حکومت اسے قبول کرلے اور مسلمانوں کے ''پرسنل مقدمات'' (PERSONAL CASES) کے لیے علاحدہ قاضی کا تقرر کرے، مگر حکومت نے اسے منظور نہ کیا۔

اس کے بعد پھر ۱۹۳۹ء میں مولانا سجاد ہی نے ''نظارت امورِ شرعیہ بل'' پیش کیا، جس کا حاصل یہ تھا کہ ہر ریاست میں ایک ''ناظر امورِ شرعیہ'' حکومت کی طرف سے مقرر ہو، وہ اوقاف کا ذمہ دار بھی ہو اور مسلمانوں کے لیے قاضیوں کا تقرر کرے، مگر اس کو بھی حکومت نے قبول نہ کیا، اس کے علاوہ بھی جمعیۃ علماء ہند کے پلیٹ فارم سے ''کاظمی بل''، اور ''قاضی بل'' مرتب ہوا، مگر برطانوی حکومت کسی طرح بھی اس موقف کی بحالی پر آمادہ نہیں ہوئی اور وہی برطانوی قانون آج تک ہمارے ''آزاد دیش'' کی ''جمہوری حکومت'' کے لیے لائحۂ عمل ہے۔

ایک اہم سوال

ان حالات میں فطری طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ''ہندوستانی مسلمان'' کیا کریں، جب کہ ایک طرف ہندوستانی قانون میں ان خصوصی حالات کے لیے کوئی علیحدہ ''شرعی بینچ'' قائم نہیں اور دوسری طرف معاملہ کی نوعیت اتنی سنگین ہے کہ از روئے شریعت ایسے نکاح فسخ کردیئے جانے کے باوجود باقی رہتے ہیں، ''غیر مسلم جج'' کا فیصلہ شرعاً معتبر نہیں ہوتا اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ان لڑکیوں کے لیے کسی دوسرے مرد سے نکاح کی گنجائش باقی نہیں رہتی تو آخر مسئلہ کا حل کیا ہو؟

کیا ان حالات میں بھی ہمارے لیے اس اہم ''شرعی اصول'' کی اطاعت واجب ہوگی اور ہمارے لیے ضروری ہوگا کہ ہم بطورِ خود ایک ایسا ''عدالتی نظام'' قائم کرلیں اور ان مسائل میں یہیں سے رجوع ہوا کریں یا اس سیکولر ملک میں ہم شریعت کے اس اصول پر عمل کرنے سے معذور ٹھہریں گے، ہمارے لیے جائز ہوگا کہ ہم ملک کے موجودہ قانونی موقف پر اکتفاء کرلیں اور ایسے خالص اسلامی قوانین میں بھی ہم اسی عدالت کے فیصلہ کو کافی سمجھیں؟

قرآن کی ہدایت

قرآن نے اس کا جو جواب دیا ہے وہ یہ ہے کہ مسلمان جہاں کہیں بھی ہوں، اللہ، اس کے رسول اور مسلمان حاکم کی اطاعت ان پر واجب ہے۔ ﴿اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الاَمْرِ مِنْکُمْ﴾ (خدا اور رسول اور اپنے میں سے حاکم کی اطاعت کرو) یہ حکم جہاں ان مسلمانوں کے لیے ہے جو غالب اور برسر اقتدار ہوں، وہیں ان مسلمانوں کے لیے بھی ہے جو اقلیت میں ہوں اور حکومت کی باگ وڈور ان کے ہاتھوں میں نہ ہو۔

قرآن کا تصور یہ ہے کہ مسلمان اپنے باہمی تنازعات اور آپسی جھگڑوں میں خدا اور رسول کو اپنا ''حکم'' اور ''قاضی'' (فیصلہ کرنے والا) بنائیں اور غیر اسلامی عدالتوں کی طرف جانے کے بجائے اس اسلامی عدالت سے رجوع کریں، جہاں اللہ کے نازل کیے ہوئے احکام کے مطابق فیصلے ہوتے ہیں، اس کی نگاہ میں خدا اور آخرت پر ایمان و یقین کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ وہ دنیا کی ''طاغوتی عدالتوں'' کے بجائے ''اسلامی عدالتوں'' کا دروازہ کھٹکھٹائے اور اس کے فیصلہ پر اپنے دل میں کوئی تنگی محسوس نہ کرے۔ ایک طرف مسلمان ہونے کا دعویٰ اور دوسری طرف ''غیر اسلامی عدالتوں'' سے رجوع ہونا ''نفاق''، ایمان کی کمزوری اور شیطان کے فریب کا شکار ہونے کی علامت ہے۔ قرآن کہتا ہے:

''اے لوگو جو ایمان لائے ہو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر (حاکم) ہوں، پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اس میں اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو، اگر تم واقعی اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہو، یہی صحیح طریقِ کار ہے اور انجام کے اعتبار سے بھی بہتر ہے (اے نبی!) آپ نے دیکھا نہیں ان لوگوں کو جو دعوی تو کرتے ہیں کہ ہم ایمان لائے اس کتاب پر جو تمہاری طرف نازل کی گئی ہے اور ان کتابوں پر جو تم سے پہلے نازل کی گئی تھیں، مگر چاہتے یہ ہیں کہ اپنے معاملات کا فیصلہ کرانے کے لیے طاغوت کی طرف رجوع کریں، حالانکہ ان کو حکم دیا گیا ہے کہ طاغوت کے ساتھ کفر کریں۔ شیطان انہیں بھٹکا کر راہِ راست سے بہت دور لے جانا چاہتا ہے اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ آؤ اس چیز کی طرف جو اللہ نے نازل کی ہے اور آؤ رسول کی طرف تو ان منافقوں کو تم دیکھتے ہو کہ یہ تمہاری طرف آنے سے کتراتے ہیں۔'' 1

اپنے اختلافات اور نزاعی امور میں اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ جو عدالت خدا اور رسول کے احکام ''خدا اور رسول کے احکام ہونے کی حیثیت'' سے نافذ کرنے کا کام کرتی ہو، اس کی طرف رجوع کیا جائے، دنیا کی عام عدالتیں اگر ان قوانین کو نافذ بھی کر دیں تو ان کی حیثیت ہرگز یہ نہیں ہوگی کہ وہ اسے یقین، تقدس، احساسِ ذمہ داری، خدا ترسی، اندیشۂ احتساب اور آخرت میں جواب دہی کے احساس کے ساتھ عمل میں لائیں، جو اس کی اصل روح اور اسلامی اور غیر اسلامی قوانین کا نقطۂ امتیاز ہے، وہاں اس کی حیثیت دنیا کے دیگر قوانین کی طرح محض ایک ''قانون'' کی ہوگی، خدا اور رسول کے احکام کی نہ ہوگی، یہی دراصل ہندوستان میں ''نظامِ دارالقضاء'' کے قیام کی اصل روح اور بنیاد ہے!

شاہ عبدالعزیز صاحب Ã کا فتویٰ

q نساء ۵۹، ۲۰، ۲۱

ہندوستان میں جس وقت مسلم حکومت کا ستارہ غروب ہوا اور انگریز اپنی شاطرانہ چال اور عیاری سے تجارت کی منڈیوں سے نکل کر حکومت کے تخت و تاج سے کھیل رہے تھے، خاندانِ ولی اللہی کا ایک درمند اور بالغ نظر مرد کار شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی Ã اپنی آنکھوں سے ان حالات کو دیکھ رہا تھا۔ ان کی نظرِ دور اندیش نے سمجھ لیا کہ اب یہاں سے مسلمانوں کا سیاسی زوال ہوا ہی چاہتا ہے اور ''عملی طور پر'' اب ہندوستان میں مسلمانوں کے لیے جو کام کرنے کا ہے، وہ یہ ہے کہ اپنے دینی اقدار کی حفاظت کے لیے حکومت کے کاموں میں دخل انداز ہوئے بغیر ''امارت'' اور اس کے تحت ''قضاء کا شرعی نظام'' قائم کرلیں۔

چنانچہ انہوں نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دیتے ہوئے جو فتویٰ دیا، وہ حسب ذیل ہے:

اگر ''دارالحرب'' میں کفار کی طرف سے مسلمانوں کے لیے کوئی ''والی'' مقرر ہو تو اس کی اجازت سے جمعہ قائم کرنا درست ہے، ورنہ مسلمانوں کو چاہیے کہ ایک شخص کو جو امین اور دیانتدار ہو، اپنا سردار قرار دے لیں کہ اسی کی اجازت سے جمعہ اور عیدین کا قیام، ایسے نابالغ بچوں کا نکاح جن کا کوئی ولی نہ ہو، یتیموں کے مال کی حفاظت، نزاعی مقدمات میں شریعت کے متعین کردہ حصے کے مطابق وراثت کی تقسیم وغیرہ عمل میں آئے، نیز امورِ سلطنت میں کوئی مداخلت اور خلل اندازی بھی نہ کی جائے۔[1]

ماضی کی نظیر

ہندوستان کا سقوط کوئی ایسا واقعہ نہیں جس سے مسلمان اپنی تاریخ میں پہلی بار دوچار ہوئے ہوں، عالم اسلام اس سے پہلے بھی ایسے جگر دوز اور دلسوز واقعات سے دوچار ہو چکا ہے اور اس کی سب سے عبرت ناک مثال ''مرحوم اندلس'' میں مسلمانوں کے زوال کی ہے، جہاں مسلمانوں نے سات سو سال سے زیادہ عرصہ تک حکومت کی اور نویں صدی کا آفتاب اندلس میں مسلمانوں کے زوال کا پیغام دے کر غروب ہوا۔ مسلمانوں کی اس سیاسی مغلوبیت اور محکومیت کے دور میں علماء نے وہاں کے مسلمانوں کے لیے جو فتویٰ دیا، وہ یہی تھا کہ اولاً وہ حکومت سے اپنے لیے ''محدود اختیارات'' کے ساتھ کسی مسلم والی کے تقرر کا مطالبہ کریں، جو ان کے لیے خود ''قاضی شریعت'' کے فرائض انجام دے، یا کسی اور کو ''قاضی شریعت'' مقرر کردے، ورنہ مسلمان بطور خود کسی کو ''والی'' منتخب کرلیں اور وہ یہ کام کرے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو مسلمان خود ہی باہمی رضامندی سے ''قاضی'' مقرر کریں۔

علامہ ابن ہمام Ã کی رائے

''و إذا لم يكن سلطان ولا من يجوز التقلّد منه كما هو في بعض

[1] فتاویٰ عزیزیہ ۱/۳۲

المسلمين غلب عليهم الكفار كقرطبة فى بلاد المغرب الآن وبلنسية وبلاد الحبشة وأقروا المسلمين عندهم على مال يؤخذ منهم، يجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليا فيولى قاضياأو يكون هو الذى يقضى بينهم.'' 1

D: ''جب کسی ملک میں نہ سلطان ہو اور نہ ایسا حاکم جس کی طرف سے قاضی کا مقرر کیا جانا درست ہو، جیسا کہ مغربی علاقوں میں اس وقت قرطبہ، بلنسیہ اور حبشہ شہر ہیں کہ مسلمانوں سے کچھ خراج وصول کر کے یہاں کے حکمرانوں نے یہاں ان کے قیام کو باقی رکھا، تو ایسی صورت میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے ہی میں سے بہ اتفاقِ رائے ''والی'' مقرر کر لیں، اور وہ ''والی'' یا تو خود مسلمانوں کے تنازعات کا فیصلہ کرے، یا اس کام کے لیے کسی اور کو ''قاضی'' مقرر کر دے۔''

بزازیہ کی صراحت

فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

''وأما البلاد التى عليها ولاة كفار، فيجوز فيها أيضا إقامة الجمع والاعياد والقاضى قاض بتراضى المسلمين ويجب عليهم طلب وال مسلم.'' 2

D: ''جن شہروں پر کفار مسلط ہوں، تو وہاں جمعہ اور عیدین کا قائم کرنا جائز ہے اور وہاں مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے قاضی عہدۂ قضاء پر فائز ہو سکتا ہے نیز وہاں مسلمانوں پر واجب ہے کہ کسی مسلمان کو اپنا امیر بنانے کا مطالبہ کریں۔''

ابن نجیم Ã کا نقطۂ نظر

علامہ ابن نجیم مصری Ã (متوفی: ۹۷۰ھ) فرماتے ہیں:

''وہ ممالک جہاں حکمراں کفار ہوں، مسلمانوں کے لیے جمعہ اور عیدین کی اقامت درست ہے اور وہاں مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے مقرر ہونے والا قاضی ''قاضی'' متصور ہوگا، نیز مسلمانوں پر (حکومت سے) کسی مسلمان ''والی'' کا مطالبہ کرنا واجب ہوگا۔'' 1

q فتح القدير: ٦/٣٦٥ w فتاوىٰ بزازيه: ٦/٣١١، كتاب السير على هامش الهندية

دیگر اہل علم

الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ یہی بات ہمیں قاضی ابن سماوہ حنفی Ã (متوفی ۸۲۳ھ) کے یہاں جامع الفصولین[2] علامہ طحطاوی Ã کے یہاں[3] اور متاخرین جیسے علامہ شامی[4] Ã وغیرہ کے یہاں ملتی ہے۔ گویا فقہاءِ حنفیہ قریب قریب اس بات پر متفق ہیں کہ ہندوستان اور اس جیسے ممالک میں مسلمانوں پر اپنے نظامِ قضاء کا قائم کرنا شرعاً واجب ہے۔

ماضی بعید کی نظیریں

پھر یہ مسئلہ محض فتاویٰ کی کتابوں میں بند نہیں رہا، بلکہ ہر عہد میں بالغ نظر اور نبض شناس علماء نے اسے برتا بھی ہے اور تاریخ کی کتابوں میں اس کی نظائر موجود ہیں؛ چنانچہ مشہور عرب سیاح ''سلیمان'' نے اسلام کے ابتدائی عہد میں ملک چین میں مسلمانوں کے تنازعات کے حل کے سلسلہ میں ''خانفو'' نامی شہر کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہاں ''شاہِ چین'' کی طرف سے مسلمانوں کے لیے خود مسلمانوں میں سے ایک ''حکم'' (قاضی) متعین تھا، وہی مسلمانوں کے لیے عیدین اور جمعہ قائم کرتا تھا اور قرآن کے حکم کے مطابق ان کے تنازعات کے فیصلے کرتا تھا۔

اہل عراق حکومت کافرہ کے تحت مقرر ہونے والے ایسے مسلمان ''والی'' کو فارسی زبان میں ''ہنرمند'' کہا کرتے تھے اور ''ابن شہریار'' کے سفر نامہ ''عجائب الہند'' میں لکھا ہے کہ ہندوستان کے شہر مدراس کے قریب کی ایک جگہ ''صیمور'' میں مسلمانوں کے لیے ''ہنرمن'' مقرر تھے، جس کا نام ''عباس بن ہامان'' تھا۔

اسی طرح مسعودی جس نے ۳۰۴ھ میں ہندوستان کی سیاحت کی ہے، نقل کرتا ہے کہ اس زمانہ میں ہندوستان کے اس جنوبی علاقہ میں غیر مسلم بادشاہ کی طرف سے مسلمانوں کے لیے ''ہنرمن'' مقرر تھا، جس کا نام ''ابوسعید بن زکریا'' تھا۔ یہ ''ہنرمن'' مسلمانوں کے رئیس اور امیر ہوتے تھے اور مسلمان ان کے احکام ماننے کے پابند تھے۔ علامہ سید سلیمان ندوی Ã نے اپنی کتاب ''عرب و ہند کے تعلقات'' میں ان شواہد کو نقل کیا ہے۔

برطانوی عہد میں نصب قاضی

ہمارے ملک ہندوستان میں بھی ''برطانوی حکومت'' کے آغاز کے ساتھ ہی علماء نے صرف فتویٰ ہی دینے پر اکتفا نہ کیا، بلکہ اس پرشور اور ہنگامہ خیز دور میں بھی برابر اس شمع کو روشن رکھنے کے لیے کوشاں رہے؛ چنانچہ حضرت

q البحر الرائق: ۲۹۸/۶ w جامع الفصولین: ۱۴/۱ e طحطاوی ۳۳۹/۱ r ردالمحتار: ۲۷/۴

''سید احمد شہید Ã'' نے اپنے عہد امارت میں ''مولانا عبدالحئی صاحب Ã'' کو اور ''حاجی امداد اللہ مہاجر مکی Ã'' (متوفی: ۱۳۱۷ھ) نے ''مولانا رشید احمد گنگوہی Ã'' کو اپنے محدود ''حلقہ امارت'' میں قاضی نامزد کیا۔ اس سلسلے کی آخری کڑی مفکر اسلام مولانا سیّد ابوالمحاسن محمد سجاد Ã (۱۲۹۹۔۱۳۵۹) ہیں۔ انہوں نے ملک گیر سطح پر برطانوی عہد میں ''نظامِ قضاء'' کے قیام کی مہم چلائی، تمام بزرگوں نے ان کی تائید کی اور صوبہ بہار میں انہوں نے اس کی عملی مثال بھی قائم فرمادی۔

پس چہ باید کرد؟

قرآن وحدیث کی ان تعلیمات، فقہاء کی صراحتوں اور بزرگوں کے اس طرزِ عمل سے ہمیں جو پیغام ملتا ہے، وہ یہ ہے کہ ہم محض اس بنا پر کہ ہندوستان میں برسر اقتدار نہیں ہیں اس فریضہ سے سبکدوش نہیں ہوسکتے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے لیے ایسا ''شرعی نظامِ قضاء'' قائم کرنا ایک مذہبی فریضہ ہے، اگر ہم نے اس سے غفلت کی تو عنداللہ ان بہت سے لوگوں کی بابت ہم سے باز پرس ہوگی جو ایسی ''شرعی عدالت'' کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ''غیر شرعی عدالتوں'' کی طرف رجوع ہوئے اور ان عائلی مقدمات میں بھی وہاں کے فیصلے اپنی زندگی میں نافذ کیے، جن میں ''غیر مسلم جج'' اور ''غیر اسلامی عدلیہ'' کا فیصلہ معتبر نہیں ہے، ان کے نکاح شریعت کی نگاہ میں غلط ٹھہرے اور ان کی ازدواجی زندگی اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ناروا قرار پائی۔

بعض گوشوں سے اس سلسلہ میں یہ سوال اٹھایا جاتا ہے کہ ہندوستان میں ''نظامِ قضاء'' کا قیام کیسے ممکن ہے؟ جب کہ قانونی اعتبار سے ایسے ''قاضی'' کو اپنا فیصلہ نافذ کرنے کی قوت ہی حاصل نہیں ہے، یہ فیصلے ظاہر ہیں ''قضاء'' میں نافذ نہیں ہوں گے، انسانوں ہی پر ان کا نفاذ ہوگا اور ان انسانوں میں بہر حال سرکش اور دین سے غافل لوگ بھی ہوں گے، اگر وہ اس فیصلے کو ماننے سے انکار کردیں تو ''دار القضاء'' کے پاس اس کا کیا حل ہوگا؟

اصل چیز ایمانی قوت ہے!

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ قرآن نے احکامِ الٰہی کی اطاعت کے لیے ''قوت'' کو شرط قرار نہیں دیا ہے، بلکہ آخرت کی جوابدہی اور اللہ پر ایمان ویقین کو اس کا مدار ٹھہرایا ہے:

﴿فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَی اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الآخِرِ.﴾ 1

D: ''اگر تم کسی چیز میں جھگڑ پڑو تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو، اگر تم اللہ اور آخرت کے دن پر

B —

ایمان رکھتے ہو۔''

ہم اگر اس حقیقت پر ایمان رکھتے ہیں کہ ہمارے لیے صرف اللہ کے احکام کی تعمیل واجب ہے اور آخرت میں اس معاملہ میں ہم عنداللہ مسئول ہوں گے، تو اس کا اولین تقاضا ہے کہ ہم ایک ایسا نظام قائم کر کے اس کی راہ کھول دیں اور اپنے مقدور بھر اس فریضہ کو انجام دے کر اپنی ذمہ داری ادا کریں!

ہم نے اگر اخلاص وللّٰہیت کے ساتھ شریعت کی اطاعت کی ایسی راہ کھول دی تو انشاءاللہ اندیشوں کی یہ ساری گھٹن خود دور ہو جائے گی اور لوگ اپنی گردنیں خود خم کر دیں گے۔ جو قوم اپنے دینی اقدار اور ''شریعت'' کے نام پر سخت ترین فکری، نظری اور سیاسی اختلافات کو پس پشت ڈال سکتی ہے اور ''مسلم پرسنل لا'' کی حفاظت کر سکتی ہے، آخر اس سے اس مایوسی کا کیا جواز ہے کہ اگر اس پر شریعت کی اطاعت اور فرمانبرداری کا یہ گوشہ واضح کیا جائے، ''نظامِ قضاء'' کی حقیقت سمجھائی جائے اور بتایا جائے کہ یہ ''اسلامی قوانین'' بھی ''نظام دارالقضاء'' اور ''مسلمان قاضی'' کی عدمِ موجودگی کی وجہ سے غیر اسلامی بن گئے ہیں تو وہ اس کے سامنے اپنی گردن خم نہ کر دے اور مسلم معاشرہ میں ایک ایسا ماحول اور ایک ایسی فضاء تیار نہ ہو جائے کہ اس میں سانس لینے والے ازخود اس کے سامنے جھک جانے پر اپنے آپ کو مجبور پائیں۔

ممکن ہے کہ اس بات کو ''مذہبی خوش گمانی'' سمجھا جائے، مگر آج یہ ایک ایسی ثابت شدہ حقیقت ہے جو تجربات کی منزل سے گذر چکی ہے، خود ہمارے ملک ہندوستان میں کئی سالوں سے بہار واڑیسہ میں دارالقضاء کا نظام قائم ہے، جس سے دس ہزار مقدمات فیصل ہو چکے ہیں، مالیگاؤں، دیوبند، خورجہ، آگرہ، اورنگ آباد، حیدرآباد اور بنگلور وغیرہ مختلف مقامات پر اس کام کا عملی تجربہ ہو چکا ہے، آج وہاں قاضی مقرر ہیں، ان کی عدالت میں مقدمات آتے ہیں اور اکثر سرکاری عدالتوں کے مقابلہ مسلمان ان عدالتوں کو زیادہ قدر و منزلت اور تقدس واحترام کی نظر سے دیکھتے ہیں، وہاں تجربات کی روشنی نے اندیشوں کے ان دھندلکوں کی قبا چاک کر دی ہے اور ماحول خود بخود اس کے لیے ساز گار ہوتا جا رہا ہے۔

قوتِ نافذہ کی فقہی حیثیت

بعض اہل علم کو اس مسئلہ پر ''فقہی اعتبار'' سے بھی اشکال ہے۔ ان کا خیال ہے کہ جب تک ایسا اقتدار اور قانونی تحفظ حاصل نہیں ہو کہ قاضی کا فیصلہ بہ قوت نافذ کیا جا سکے، نظامِ قضاء کا قیام جائز نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ اشکال فقہاء کی تصریحات سے مطابقت نہیں رکھتا۔ قضاء کی حیثیت صرف اس قدر ہے کہ کسی واقعہ کی تحقیق کر کے قاضی فیصلہ کر دے کہ فریقین کو کیا کرنا چاہیے، حسّی طور پر اس فیصلہ کو نافذ کرنا قاضی کا کام نہیں، یعنی فقہاء کی اصطلاح میں

q النساء ۵۹

اس کا کام ''انشاءِ حکم'' ہے نہ کہ ''تنفیذ حکم۔'' غور کرو کہ قاضی کا فیصلہ بعض اوقات خود امیر کے خلاف بھی ہوسکتا ہے، لیکن کیا وہ اس بات پر قادر ہے کہ امیر پر بہ قوت اپنے احکام کو جاری کر سکے؟ چنانچہ قاضی علاء الدین طرابلسی Ã کا بیان ہے:

''فالحاكم من حيث هو حاكم ليس له الا الا نشاء وأما قوة التنفيذ فأمر زائد على كونه حاكما'' 1

D: ''قاضی کا فریضہ بحیثیت قاضی صرف انشاءِ حکم ہے، قوتِ تنفیذ فریضہ قضاء سے زائد امر ہے۔''

اسی کو علامہ قرافی Ã نے دوسرے طریقے پر بیان فرمایا ہے۔ قرافی Ã کا خیال ہے کہ کسی پر حکم لازم قرار دینے کی دو صورتیں ہیں: ایک الزامِ معنوی اور دوسرے الزامِ حسی، فیصلہ کر دینا الزامِ معنوی ہے اور فیصلہ کو بہ قوت نافذ کر دینا الزامِ حسی ہے، قضاء کی حقیقت الزامِ معنوی ہے نہ کہ الزامِ حسی۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

''وأما الالزام الحسي من الترسيم والحبس فليس بحكم، لأن الحاكم قدتعجز عن ذالك.'' 2

D: ''الزام حسی یعنی قید وغیرہ تو یہ قضاء میں داخل نہیں، اس لیے کہ قاضی بعض اوقات اس سے عاجز ہوتا ہے۔''

اس لیے ہندوستان میں قوتِ نافذہ کے مفقود ہونے کا شبہ اور اس کی بنیاد پر مسلمانوں کو نصب قاضی کے فریضہ سے سبکدوش قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا۔

جن حضرات کے نزدیک ''قوتِ نافذہ'' کے مفقود ہونے کی وجہ سے ہندوستان میں نظامِ قضاء قائم نہیں کیا جاسکتا، انہوں نے اس کے متبادل کے طور پر شرعی پنچایت کے قیام کا مشورہ دیا ہے؛ لیکن شرعی پنچایت کے قیام میں متعدد دشواریاں ہیں:

1 اول یہ کہ شرعی پنچایت جس کو فقہاءِ مالکیہ نے ''جماعۃ المسلمین'' سے تعبیر کیا ہے، اس جماعت کا قیام اور اس کا فیصلہ اسی وقت معتبر ہے، جب کہ قاضی موجود نہ ہو، اگر قاضی موجود ہو تو جماعۃ المسلمین کا حکم باطل ہے۔ چنانچہ علامہ الفاہاشم Ã مفتی مالکیہ مدینہ منورہ فرماتے ہیں:۔

''و إن رفعت لجماعة المسلمين مع وجود القاضى بطل الحكم'' 1

D: ''اگر عورت قاضی کے ہوتے ہوئے جماعت مسلمین کے پاس اپنے معاملہ کو لے جائے تو فیصلہ باطل ہوگا۔''

q معين الحكام: ٦٠. ٥٩　　w تبصرة الحكام: ١/١٢

اور علامہ سعید بن صدیق فلاتی Ã رقمطراز ہیں:

"أو جماعة المسلمين لأنهم يقومون مقام الحاكم العدل عند عدمه" 2

D: "اور جماعت المسلمین عادل قاضی کے نہ ہونے کی صورت میں اس کے قائم مقام ہوتی ہے۔"

لہٰذا اگر کسی علاقہ میں فقہ حنفی کے مطابق قاضی موجود ہو تو وہاں نہ جماعت المسلمین کی طرف رجوع کرنا جائز ہے اور نہ ان کا فیصلہ معتبر ہے۔

2 قاضی کے بجائے محکمہ شرعیہ (جماعۃ المسلمین) کی ہر طرف اس لیے رجوع کیا جا رہا ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کو قدرتِ نافذہ حاصل نہیں؛ لیکن خود مالکیہ کے یہاں قولِ راجح یہی ہے کہ قضاء کے لیے قوتِ تنفیذ ضروری نہیں۔ اس سلسلہ میں علامہ قرافی Ã جیسے بلند پایہ مالکی فقیہ کی صراحت گزر چکی ہے؛ جسے فن قضاء کے معروف مالکی عالم ابن فرحون مالکی Ã نے اپنی کتاب "تبصرة الحکام" میں نقل کیا ہے۔ اس سے مالکیہ کے نزدیک اس قول کا معتبر و مستند ہونا ظاہر ہے؛ چنانچہ مولانا تھانوی Ã کے استفتاء پر شیخ عبداللہ فونی Ã مدرس حرم نبوی نے جو جواب دیا ہے، وہ یہی ہے کہ قوتِ نافذہ نصب قاضی کے لیے شرط نہیں۔

"أنها ليست من شروط الصحة للقاضى." 3

D: "قضاء کے صحیح ہونے کے لیے قوتِ نافذہ شرط نہیں ہے۔"

تو جب فقہ حنفی میں بھی قضاء کے لیے قوتِ نافذہ ضروری نہیں اور فقہاءِ مالکیہ کا بھی یہی نقطۂ نظر ہے تو گویا ہندوستان میں نظامِ قضاء کا قیام ممکن ہے اور جب نظامِ قضاء کا قیام ممکن ہے تو مالکیہ کے مسلک پر بھی جماعت المسلمین کی گنجائش نہیں اور اگر بالفرض مسلک مالکیہ پر ہندوستان میں نظام قضاء قائم نہیں کیا جا سکتا اور فقہ حنفی کی رو سے کیا جا سکتا ہے تو یہ کسی مناسب ضرورت کے بغیر ایک فقہ سے دوسری فقہ کی طرف عدول ہوگا، جس سے اجتناب واجب ہے۔

3 جہاں تک عملی دقت و مشکلات کی بات ہے تو جیسے قاضی قوتِ نافذہ سے محروم ہے ویسے ہی مجلس المسلمین بھی اس قوت سے محروم ہے، تو ظاہر ہے کہ محکمہ شرعیہ کی طرف رجوع کرنے سے مسئلہ کو حل کرنے میں کوئی سہولت نہ ہوگی، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ مشکلات بڑھ جائیں گی۔

4 جماعۃ المسلمین کے سلسلہ میں مالکیہ کا تصور یہ ہے کہ محض وقتی طور پر چند افراد کی ایک جماعت بن جائے، جو کسی پیش آمدہ مقدمہ کا فیصلہ کر دے اور اس کے بعد خود بخود یہ مجلس تحلیل ہو جائے گی، اس جماعت کی حیثیت مستقل عہدیدار کی نہ ہوگی، کہ ہمیشہ اس کے پاس معاملہ لایا جائے اور وہ قاضی کی طرح مقدمات کی سماعت اور فیصلے کرے۔

q الحيلة الناجزة: /۱۳۰ w الحيلة الناجزه: /۱۲۶ e الحيلة الناجزة: /۱۶۰

غور فرمایا جائے کہ کیا ایسی وقتی پنچائت مسلمانوں کے مسائل کا حل ہوسکتی ہے؟ اور اگر چند افراد کو باضابطہ اس کے لیے مقرر کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ یہ فقہ مالکی کے مطابق نہ ہوگی۔ چنانچہ علامہ صالح تونسی مالکی Ã مدرس حرم نبوی فرماتے ہیں:

”فان حكم هاته الجماعة خاصا بهاته الجماعة حتى لو حدثت في الوقت أو عقبه غيرها فرفعت لغيرهم جاز، فليس نصبها مستمرا حتما، كما يفهم من فحوى السوال المقرر“ 1

D: ”اگر یہ جماعت کسی خاص واقعہ کے بارے میں فیصلہ کردے، پھر اسی وقت یا اس کے بعد کوئی واقعہ پیش آئے اور عورت ان کے بجائے دوسرے لوگوں کے پاس معاملہ کو لے جائے تو جائز ہے، اس لیے کہ اس جماعت کے ارکان مستقلاً اور ہمیشہ کے لیے متعین نہیں ہوتے، جیسا کہ سوال سے محسوس ہوتا ہے اور جیسا کہ تیسرے سوال سے واضح ہے۔“

اس وقت صورتِ حال یہ ہے کہ جہاں کہیں محاکم شرعیہ قائم کی گئی ہیں، وہاں ان کی حیثیت مستقل ادارہ کی ہوگئی ہیں اور محاکم شرعیہ کے ارکان بالکل قاضی کی طرح متعین اور مقرر ہیں۔ ظاہر ہے یہ خود فقہ مالکی کی تصریحات سے انحراف ہے۔

5 جماعت مسلمین کے قاضی کے قائم مقام ہونے کے لیے چند شرطیں ہیں؛ جن کو فقہاءِ مالکیہ کے فتاویٰ سے اخذ کر کے مولانا اشرف علی تھانوی Ã نے اس طرح نقل فرمایا ہے:

1 کم از کم تین آدمیوں کی جماعت ہو، ایک یا دو آدمی فیصلہ کریں تو وہ معتبر نہیں۔

2 اس جماعت کے تمام ارکان کا ”عادل“ ہونا شرط ہے اور عادل وہ شخص ہے جو تمام کبیرہ گناہوں سے بچتا ہو اور صغائر پر مصر نہ ہو اور اگر کوئی گناہ سرزد ہو جاتا ہو تو فوراً توبہ کر لیتا ہو؛ لہٰذا سود خوار اور رشوت لینے والا، ڈاڑھی منڈانے والا، جھوٹ بولنے والا اور بے نمازی اس جماعت کا رکن نہیں بن سکتا۔

اگر بدقسمتی سے کسی جگہ کے بااثر لوگ دیندار نہ ہوں تو یہ تدبیر کر لی جائے کہ وہ بااثر اشخاص چند دینداروں کو اختیار دیدیں، تاکہ شرعاً فیصلہ کی نسبت دیندار جماعت کی طرف ہو اور ان بااثر اشخاص کو کوشش کا ثواب حاصل ہو جائے۔

فیصلہ میں علماء کی شرکت لازم اور شرط ہے، صرف عوام کی جماعت کا فیصلہ حکم قاضی کے قائم مقام نہیں ہوسکتا؛ اس لیے اولاً تو یہ چاہیے کہ جماعت کے سب ارکان اہل علم ہوں اور اگر یہ میسر نہ ہو تو کم از کم ایک

---

q الحيلة الناجزه: /١٦٥

معاملہ فہم عالم کو ضرور جماعت کا رکن بنائیں اور دوسرے ارکان معاملہ کے تمام پہلوؤں کو ان عالم سے خوب سمجھ کر رائے قائم کریں، اور اگر کسی جگہ یہ بھی ممکن نہ ہو تو پھر یہ لازم ہے کہ جماعت کے ارکان معاملہ کی روئداد مکمل کر کے علماءِ محققین سے ہر ہر جزئی کا حکم دریافت کریں اور جو ان کا فتویٰ ہو اس کے موافق فیصلہ کیا جائے۔ اگر ایسا نہ کیا بلکہ عوام نے محض اپنی رائے سے فیصلہ کر دیا تو وہ حکم نافذ نہ ہوگا اور فیصلہ بالکل بے کار اور غیر معتبر رہے گا، اگر چہ وہ فیصلہ شریعت کے موافق بھی ہو۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ جماعت مسلمین کے سب ارکان متفقہ فیصلہ دیں، اگر رائے مختلف رہے اور کثرتِ رائے کی بنا پر فیصلہ کرنا چاہیں تو وہ فیصلہ معتبر نہ ہوگا، پس اگر ارکان میں اختلاف رہے تو مقدمہ خارج کر دیا جائے۔

غور فرمایئے کہ آج کل تو ضلع کی سطح پر بھی ان صفات سے متصف ''عادل قاضی'' کا دستیاب ہونا آسان نہیں، شہر شہر، گاؤں گاؤں، ایسے باکمال تین افراد کا حصول کس قدر دشوار ہے؟ حنفیہ کے یہاں تو قاضی کے لیے عادل ہونا بھی شرط نہیں، گو غیر عادل کو قاضی مقرر کرنا باعث گناہ ہے، لیکن اس کا فیصلہ بھی نافذ ہو جاتا ہے۔ دوسرے فقہاء کے یہاں تو فیصلہ کے نفاذ کے لیے اس کا عادل ہونا شرط ہے۔[1] اس لیے قاضی کے تقرر ہی کا مسئلہ دشوار ہے، چہ جائیکہ جماعۃ المسلمین کی تحکیم کا۔

پھر ایسی محاکم شرعیہ میں جو باضابطہ مقرر اور متعین نہ ہوں، جیسا کہ فقہاء مالکیہ کی رائے ہے، ہر جگہ عالم دین کا حاصل ہو جانا اور وہ بھی ایسا عالم دین جو فقہ و فتاویٰ سے تعلق رکھتا ہو اور جو واقعہ پیش آیا ہے اس کے احکام سے باخبر ہو، دشوار ہی نہیں دشوار تر ہے، پھر یہ بھی ضروری ہے کہ ان ارکان کا فیصلہ متفق علیہ ہو، محلّہ اور گاؤں کے وہ چند آدمی جو حکم اور پنچ کی حیثیت سے ایک خاص معاملہ کی بابت جمع کیے گئے ہوں اور فریقین نے ان پر اعتماد کا اظہار بھی کیا ہو، عادتاً ان سے یہ توقع بہت دشوار ہے کہ جادۂ انصاف پر قائم رہ سکیں اور بالکل غیر جانبداری کے ساتھ ایک فیصلہ پر راضی و متفق ہو جائیں گے، وہاں تو فیصلہ کرنے والوں کی پوزیشن قاضی سے زیادہ اپنے فریق کے ترجمان اور نمائندہ کی ہو کر رہ جاتی ہے۔

اس لیے حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان میں اس طرح کی جماعت المسلمین کے قیام کی نہ ضرورت ہے، کیوں کہ خود فقہ حنفی میں اس کا حل موجود ہے اور نہ فقہ مالکی کی تفصیلات کے مطابق شرعی پنچایتوں کا قیام ممکن ہے، بلکہ اس کی دشواریاں اور مشکلات چنداں زیادہ ہیں!

---

[1] دیکھئے: ادب القاضی: ۱/ ۶۳۴

علماءِ ہند کی رائیں

مولانا اشرف علی صاحب تھانوی Ã نے ''الحیلۃ الناجزۃ'' میں اگرچہ اسی تحکیم کی تجویز پیش کی ہے، مگر عام طور پر دیوبند، فرنگی محل اور دہلی کے علماء نے دارالقضاء کے قیام کا فتویٰ دیا ہے؛ چنانچہ مولانا محمود حسن دیوبندی Ã (شیخ الہند) نے سالانہ اجلاس دوم جمعیۃ علماء ہند بمقام دہلی ۱۹۲۰ء، مولانا حبیب الرحمان عثمانی Ã نے اجلاس گیا ۱۹۲۲ء، علامہ سیّد سلیمان ندوی Ã نے خطبہ صدارت اجلاس کلکتہ ۱۳۴۲ھ اور مولانا سیّد حسین احمد مدنی Ã نے اجلاس جونپور ۱۳۹۵ میں دارالقضاء کے قیام کے تجویز پیش کی ہے، مولانا ابوالکلام آزاد Ã اور مولانا حفظ الرحمان سیوہاروی Ã نے امارت شرعیہ کے بعض اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے دارالقضاء کی توثیق کی ہے، اس کے علاوہ مولانا شبیر احمد عثمانی Ã، مولانا عبدالباری فرنگی محلی Ã، مولانا مفتی کفایت اللہ دہلوی Ã اور مولانا ابوالمحاسن محمد سجاد صاحب Ã نے مختلف موقعوں پر ''نظام قضاء'' کے قیام کے وجوب کا فتویٰ دیا ہے اور اپنے وقت کے ان زعمائے ملت میں سے کسی نے بھی اس قسم کی ''مجلس المسلمین'' کے قیام کی تحریک نہیں فرمائی ہے۔ نیز ہندوستان میں آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ نے جو ہندوستانی مسلمانوں کے سوادِ اعظم کی نمائندگی کرتا ہے اپنے متعدد اجلاس میں مسلمانوں کو نظامِ قضاء کے قیام کی طرف متوجہ کیا ہے اور اس کی ترغیب دی ہے، اس لیے نظام قضا ہی ہندوستان میں مسلمانوں کے معاشرتی مسائل کا حقیقی حل ہے۔

برادرانِ اسلام کے نام!

اخیر میں مسلمان بھائیوں سے عرض ہے کہ وہ ایسی اسلامی عدالتوں میں اپنے تنازعات پیش کرنا ''مذہبی فریضہ'' سمجھیں اور شریعت کا فیصلہ چاہے ان کے ذاتی مفادات اور مصالح کے خلاف کیوں نہ ہو، اس کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیں۔ جب تک ایک شخص ایسے موقعوں پر اپنے منافع کی قربانی گوارا نہیں کرتا اور اپنے معاملات میں اللہ اور اس کے رسول کے احکام کے مطابق فیصلہ نہیں مانتا، قرآن کی زبان میں وہ شخص ''مؤمن'' نہیں ہے۔

﴿فَلاَ وَ رَبِّکَ لَا یُؤمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَہُمْ ثُمَّ لَا یَجِدُوْا فِـ
اَنْفُسِہِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوْا تَسْلِیْماً﴾ 1

D: ''آپ کے رب کی قسم وہ لوگ مؤمن نہیں ہوسکتے جب تک کہ آپ کو باہمی اختلافات میں ''حَکَم'' نہ بنائیں، پھر آپ کے فیصلے سے دل میں تنگی محسوس نہ کریں اور سرِ تسلیم خم کر دیں۔''

B —

اور ظاہر ہے رسول اللہ § کے وصال کے بعد آپ کو حکم بنانے کی صورت یہی ہے کہ اس ''عدالت کو حکم'' تسلیم کرلے جو آپ § کے احکام کے مطابق مسائل کا فیصلہ کرتی ہو۔ اللہ ورسول کے فیصلے کے بعد ایک مسلمان کو ذرا بھی اختلاف اور انحراف کا اختیار باقی نہیں رہتا اور اس سے انحراف معصیت اور گمراہی کے مترادف ہے:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَمْراً اَنْ يَكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُولَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاً لاً مُّبِيْناً﴾ 2

D: ''خدا اور اس کے رسول کے فیصلے کے بعد کسی مسلمان مرد و عورت کے لیے ان کے معاملات میں کوئی اختیار باقی نہیں رہتا اور جس نے خدا اور رسول کی نافرمانی کی تو سخت گمراہی میں پڑ گیا۔''

یہ جہاں ایک مذہبی فریضہ ہے، وہیں مصالح کا تقاضا بھی ہے۔ سرکاری عدالتوں میں فیصلوں میں جو تاخیر اور تعطل پایا جاتا ہے اور پھر انصاف چاہنے والوں کو جتنی مالی گراں باری سے دوچار ہونا پڑتا ہے، ایسے دارالقضاء ان سے نجات دلا سکتے ہیں۔

امید ہے کہ علماءِ کرام اور اہل نظر بھی اپنے اپنے حلقوں میں مسلمانوں کو اس طرف متوجہ کریں گے اور ان کو اس عدالت سے رجوع ہونے کا مشورہ دیں گے۔

''وماأريد الا الا صلاح والله هو الموفّق''

q النساء ٦٥ w احزاب ٣٦

تعزیر مالی کا مسئلہ

اسلامی حکومت اور اسلام کے قانونِ حدود و تعزیرات کے فقدان کی وجہ سے بہت سے مسائل ہیں، جو نہ صرف ہندوستان بلکہ اکثر مسلم اکثریت کے ممالک میں بھی پیچیدہ اور دشوار ہوگئے ہیں، مثلاً طلاق کے بے جا استعمال، مطالبہ جہیز، شادی میں منکرات اور فواحش کے رواج اور اس طرح کے دوسرے مسائل ہیں۔ اکثر اوقات دیکھا گیا ہے کہ مسلمانوں کی مقامی انجمنیں، ادارے اور تنظیمیں اس کے سد باب کے لیے کھڑی ہوتی ہیں اور جرمانے وغیرہ مقرر کرتی ہیں، تو اس کے خوشگوار نتائج سامنے آتے ہیں اور ان کے لیے اس سرزنش کے سوا کوئی دوسری شکل عملاً ممکن بھی نہیں ہوتی، کیوں کہ اگر وہ جسمانی سرزنش کا کام اپنے ہاتھ میں لے لیں، تو اس سے بڑے فتنوں کے درآنے کا احتمال رہتا ہے۔ یوں بھی عملاً اس زمانہ میں ''مالی تعزیر'' کی بڑی کثرت ہوگئی ہے اور ریلوے، بس، ٹریفک، وغیرہ میں کثرت سے اس کا تعامل ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا یہ صورت جائز ہے؟ امام ابو حنیفہ، امام محمد Ç اور بعض حضرات کی روایت کے مطابق امام ابو یوسف Ã کے سوا تمام ہی فقہاء اس کو جائز نہیں قرار دیتے؛ اس لیے کہ یہ کسی سبب شرعی کے بغیر ایک مسلمان کا مال لے لینا ہے۔ ''اذ لا یجوز أخذ مال مسلم''[1] البتہ امام ابو یوسف Ã نے تعزیر مالی کی اجازت دی ہے۔ ''وعن أبی یوسف یجوز التعزیر للسلطان بأخذ المال''[2] بعض حضرات نے نقل کیا ہے کہ امام مالک کا بھی یہی مسلک ہے۔ ''وبہ قال مالک''[3] امام ابو یوسف Ã کے مسلک کی بعض حنفی مصنفین نے توضیح کی ہے کہ یہ جرمانہ محض وقتی طور پر ازراہِ دھمکی لیا جائے گا، نہ خود سلطان لے گا اور نہ بیت المال میں داخل کرے گا، بلکہ مدت کے بعد واپس کر دے گا۔

''إمساک شئ من مالہ عنہ مدۃ لینز جر ثم یعیدہ الحاکم الیہ لا أن یا خذہ الحاکم لنفسہ أو لبیت المال''[4]

---

[1] حاشیہ شیخ احمد بن محمد صاوی مالکی علی ہامش الشرح الصغیر: ۴/۵۰۴، ۵۰۵

[2] فتح القدیر: ۴/۱۱۲ دار احیاء التراث العربی، تبیین الحقائق: ۳/۲۰۸

[3] فقہ السنۃ: ۳/۵۹۲ [4] البحر الرائق: ۵/۴۱

انکار کی وجہ

جو لوگ تعزیر مالی کے قائل نہیں ہیں، ان کی پیش نظر یہ ہے کہ کسی مسلمان کا مال یا تو اس کی خوشی اور رضامندی سے لینا جائز ہے یا پھر اس وقت لیا جا سکتا ہے جب کوئی حق اس کے ذمہ ہو ﴿لا تَـــأْكُـلُـوْا اَمْـوَالَـكُـمْ بَيْـنَـكُـم بِـالْبَـاطِلِ﴾ کا مفہوم یہی ہے۔ تعزیر مالی میں نہ اس شخص کی رضامندی کو دخل ہے جس سے مال لیا جا رہا ہے اور نہ کوئی دلیل شرعی موجود ہے، جس سے اس کا جواز پیدا ہو سکے، اس لیے یہ صورت درست نہیں۔

تعزیر مالی کے دلائل ونظائر

جن امور سے مالی تعزیر کے جواز پر استدلال کیا جا سکتا ہے (گو کہ ان میں اکثر اس مسئلہ کے لیے صریح نہیں ہیں، بلکہ ان سے استیناس ہی کیا جا سکتا ہے) وہ یہ ہیں:

1 آپ § نے فرمایا: جو شخص اپنا مال اجر کی نیت سے دے، اس کے لیے اجر ہے اور جو مال کی زکوٰۃ ادا نہ کرے گا، تو میں زکوٰۃ بھی لوں گا اور اس کے مال میں سے کچھ حصہ بھی بہ طور تاوان لے لوں گا، جو میرے پروردگار کی جانب سے ہوگا، البتہ ان میں سے کچھ میری آل کے لئے حلال نہیں ہوگا۔ "مــن أعــطــى مــالــه مــوتــجــرا فــلــه أجــرهــا ومــن مــنــعــهــا فــأنــا اٰخــذُهــا وشــطــر مــالــه غــرمــة مــن غــرمــات ربــنــا عــزّوجــلّ لــيــس لآل مــحــمــد منها شیءٌ." [2]

2 عبدالرحمٰن بن حاطب بن ابی بلتعہ کے غلاموں نے ایک اونٹ چرا کر ذبح کر دیا جس کا چمڑا اور سر ان کے پاس پایا گیا۔ لوگ حضرت عمر کے پاس معاملہ لائے۔ آپ نے پہلے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا، پھر تھوڑی دیر سوچ کر غلاموں کو طلب فرمایا اور عبدالرحمٰن Ã سے کہا: میں کہتا ہوں کہ تم ان سے کام بھی لیتے ہو اور ان کو بھوکا بھی رکھتے ہو اور بدسلوکی کرتے ہو، یہاں تک کہ اگر وہ کوئی حرام چیز بھی پالیں تو ان کے حق میں حلال ہو جائے، پھر اونٹ والے سے دریافت کیا کہ تم اونٹ کتنی قیمت میں دے سکتے تھے؟ اس نے کہا: چار سو درہم میں۔ حضرت عمر نے عبدالرحمٰن سے فرمایا: تاوان کے ساتھ آٹھ سو روپے ادا کرو۔ "قــم فــاغــرم لهم ثمان مأة درهم وفی رواية لا غر منک غرمايشق عليه فاغرمه مثلی قيمتها." [3]

یہ روایت اور اثر مالی تاوان کے باب میں بالکل صریح ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ تاوان وصول کر کے دوبارہ واپس بھی نہیں کیا جائے گا۔

---

q البقرہ: w۲۳ ابو داؤد، باب زکوٰة السائمة نسائی، باب عقوبة مانع الزکوٰة: ۱/۳۳۵، معناً

e مصنف عبدالرزاق: ۱۰/۲۳۹، المحلی: ۷/۱۵۷، المغنی: ۷/۹۵

3 آپ § نے ایک موقع پر حضرت ابوبکر اور حضرت عمر « کو حکم فرمایا کہ مال غنیمت میں خیانت کرنے والوں کے سامان جلاڈالو اور ان کی پٹائی بھی کرو۔ "حـرقـوا أمتـاع الغـالّ و اضـربُوْهُ" اسی حدیث کی روشنی میں حسن بصری Ã کا خیال ہے کہ جانور اور قرآن مجید کو چھوڑ کر ایسے شخص کے تمام اسباب جلادیئے جائیں گے۔ امام احمد اور اسحاق Ç بن راہویہ کہتے ہیں کہ غنیمت کا چھپایا ہوا مال نہیں جلایا جائے گا، کہ وہ تو مجاہدین کا حق ہے، بقیہ سامان جلا دیا جائے۔ قریب قریب یہی رائے امام اوزاعی Ã کی بھی ہے امام ابوحنیفہ، مالک اور شافعی È کے یہاں حدیث کا ظاہری معنی مقصود نہیں ہے، تہدید پر محمول ہے۔ آپ § کا ایسے شخص کے سامان کو جلانے کا حکم دینا ایک طرح کی مالی سرزنش ہی ہے۔

4 ان صراحتوں کے علاوہ شریعت میں تعزیر مالی کی مختلف نظیریں بھی ملتی ہیں:

حقوق اللہ میں تعدی اور زیادتی پر مالی تعزیر کی نظیر "کفارات" ہیں، جو قصداً روزہ توڑنے[2] قسم کھا کر پوری نہ کرنے[3] اور قتل خطا[4] کی صورت میں واجب ہوتے ہیں اور جن میں ایک غلام آزاد کرنا یا مساکین کی ایک خاص تعداد کو کھانا کھلانا "مالی سزا" شمار کی جاسکتی ہے۔

5 کسی انسان کے ساتھ ایسی تعدی پر جس کا تعلق جسم سے ہو، تعزیر مالی کی نظیر دیت ہے، جو ایسی تمام صورتوں میں واجب ہوتی ہے جب فریقین باہمی رضامندی سے اس پر آمادہ ہو جائیں یا جب قصاص کا اجراء ممکن نہ ہو۔

6 غیر مادی حقوق میں تعدی پر "مالی تعزیر" کی نظیر "کفارۂ ظہار" ہے، اس لیے کہ ظہار[5] کی بنا پر مرد اپنی بیوی کو ہم بستری سے محروم رکھ کر اس کو اس کے جنسی حقوق سے محروم کر دیتا ہے، اس کے ساتھ بدگوئی کر کے اس کی ہتک حرمت کرتا ہے، کفارۂ ظہار اسی کی سزا ہے[6] جس میں غلام کو آزاد کرنا یا مسکینوں کو کھانا کھلانا بھی شامل ہے۔

7 مالی حقوق میں تعدی کی بنا پر مالی سرزنش کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا سامان چرالے اور وہ اس کے پاس محفوظ بھی نہیں رہ سکے، تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اصل سزا تو یہ ہے کہ ہاتھ کاٹے جائیں، لیکن اگر کسی وجہ سے ایسا نہ ہو سکے تو اس سے سرقہ شدہ سامان کا تاوان وصول کیا جائے گا۔ "**و الغرم اذا لم يجب القطع.** [7]"

8 آبرو ریزی اور ہتک حرمت پر تاوان مالی کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے جبراً زنا کرلے تو اس سے عورت کو مہر کی رقم دلائی جائے گی۔[1]

9 اسی طرح ذہنی طور پر کسی کو پریشان کرنے پر مالی سرزنش کا بھی فقہاء کے یہاں فی الجملہ تصور ملتا ہے، چنانچہ وہ

---

q ابوداؤد عن عمرو بن شعيب: ۲/ ۳۷۱، باب عقوبة الغال w النساء: ۹۲ e المائده: ۸۹
نوٹ: قتل کا ارادہ کیے بغیر غلطی سے قتل کے وقوع کو "قتل خطا" کہتے ہیں۔ r النساء: ۹۲
t بیوی کو محرم رشتہ دار کے قابل ستر حصہ سے تشبیہ دینے کو کہتے ہیں۔ y المجادلہ: ۳ u بداية المجتهد: ۲/ ۴۵۲

B

عورت جس کا مہر متعین ہوا، دخول[2] سے پہلے ہی طلاق کی نوبت آ جائے تو امام ابوحنیفہ وشافعی Ç دونوں ہی کے یہاں متعہ[3] نہیں ہے۔ اس کے علاوہ دوسری تمام مطلقہ عورتوں کے لیے امام شافعی Ã کے یہاں واجب ہے اور صاحب ہدایہ کے حسب تحریر امام شافعی Ã کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ چوں کہ شوہر نے بیوی کو داغِ فراق دے کر وحشت میں مبتلا کیا ہے، اس کے بدلہ میں متعہ دلایا جائے۔ ''لأنّھا وجبت صلة من الزوج لأنه أوحشھا بالفراق''[4] واضح ہو کہ متعہ کا ثبوت خود قرآن سے ہے: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ﴾[5] شافعی Ã اس کو وجوب پر محمول کرتے ہیں اور احناف استحباب پر۔

اسی طرح جھوٹی شہادت و گواہی کی بناء پر بھی بعض صورتوں میں فقہاء نے گواہوں پر تاوان عائد کیا ہے۔ ہر چند کہ یہ نظائر اس مسئلہ میں صریح نہیں ہیں، تاہم ان سے شریعت کے مزاج اور اس کی روح کا اندازہ ہوتا ہے اور ان پر دوسری تعزیرات کو قیاس کیا جا سکتا ہے، البتہ ابتداء میں جو حضرت عمر ؓ کا فیصلہ نقل کیا گیا ہے، کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس مسئلہ میں بے غبار دلیل ہے، اس لیے اگر موجودہ زمانے میں اور بالخصوص ہندوستان کے خصوصی حالات میں اس کو قبول کر لیا جائے تو امید ہے کہ بہت سے منکرات کے سد باب میں اس سے مدد ملے گی اور اس سے فائدہ ہوگا۔

حافظ ابن قیم Ã بھی تعزیر مالی کے قائل ہیں اور قضاء کے موضوع پر ''معین الحکام'' کے فاضل مصنف قاضی علاء الدین طرابلسی Ã بھی اسی کے قائل ہیں، وہ لکھتے ہیں:

''ومن قال إنّ العقوبة المالية منسوخة فقد غلط على مذاهب الأئمة نقلاً و إستدلالاً وليس بسهل دعویٰ نسخها والمدعون للنسخ ليس معهم سنة ولا إجماع يصحح دعواهم''

D: ''جن حضرات نے یہ بات کہی ہے کہ مالی سزا منسوخ ہے، انہوں نے ائمہ کے مذاہب کی بناء پر روایت اور استدلال ہر دو اعتبار سے غلطی کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کے منسوخ ہونے کا دعویٰ کرنا آسان نہیں ہے، جو لوگ نسخ کا دعویٰ کرتے ہیں، ان کے پاس نہ سنت ہے اور نہ اجماع ہے جو ان کے دعویٰ کو صحیح قرار دے۔''

---

q بداية المجتهد: ۲/ ۴۴۰

w دخول سے مراد کسی شرعی یا طبعی رکاوٹ کے بغیر میاں بیوی کا تنہا ہو جانا ہے۔

e لغوی معنی سامان کے ہیں، یہاں کم از کم تین کپڑے، دوپٹہ، کرتا اور پائجامہ مراد ہے۔

r فقه السنة: ۲/ ۵۹۲. ۵۹۳ التعزير بأخذالمال t بقره: ۲۴۱

میں اپنی اس تحریر کو فقہ حنفی کے بلند پایہ ناقد اور محقق ابن نجیم مصری Ã کے بیان پر ختم کرتا ہوں کہ:

”وفی الخلاصة سمعت من ثقة أنّ التعزير بأخذ المال أن رأى القاضی ذلک أو الوالی جاز ومن جملة ذلک رجل لايحضر الجماعة يجوز تعزيره بأخذ المال له.“ 1

D: ”خلاصہ میں ہے کہ قاضی یا والی کی صوابدید کے مطابق مالی تعزیر جائز ہے اور اسی کے منجملہ یہ ہے کہ کوئی آدمی (نماز کی) جماعت میں نہ آتا ہو، تو مال لے کر اس کی تعزیر جائز ہے۔“

%

q البحر الرائق: ۴/۴۱

پیش لفظ

صنعتی ترقی کے بعد جو نئے مسائل پیدا ہوئے ہیں ان میں سب سے زیادہ وسیع دائرہ ان مسائل کا ہے جو ''جدید معاشی مسائل'' کہلاتے ہیں، سود اور قمار پر قائم بے لگام اقتصادی نظام نے بہت سے ایسے پیچیدہ مسائل پیدا کر دیئے ہیں جن کا حل محنت طلب کام ہے اور جس کے لئے بڑے گہرے علم، بڑی فقہی بصیرت اور بہت زیادہ احتیاط والتزام کی ضرورت ہے۔

زیادہ الجھن اس لئے بھی پیدا ہو گئی ہے کہ وابستگان دین کے ایک طبقہ نے یا تو امت میں تفریق وانتشار پیدا کرنے کے لئے ایسی اعتقادی بحثیں چھیڑ رکھی ہیں جو خود اس کی اپنی فہم وفراست کی دسترس سے بھی باہر ہیں یا پھر اجتہاد کے نشہ میں سرشار اور اجتہاد کی صلاحیت سے محروم ہونے کی وجہ سے چند ایسے فروعی مسائل کے لئے جنگ وجدل کا بازار گرم رکھا ہے جن کا ہر پہلو درست اور سلف امت کے یہاں معمول بہ رہا ہے اور جہاں فرق صرف چند روایتوں میں ترجیح اور باہم جمع وتطبیق کا ہے۔ دوسری طرف ایک ایسا گروہ بھی رونما ہو گیا ہے جس نے ضروری دینی علم حاصل کئے بغیر ہی اس میدان میں قدم رکھ لیا ہے اور ہر مسئلہ پر رائے زنی اپنا حق سمجھتا ہے اور اپنے آپ کو ''روشن خیال'' ارباب بصیرت علماء کو تنگ نظر اور رجعت پسند قرار دیتا ہے۔ ایسے ماحول میں یہ بات خوش آئند ہے کہ گزشتہ چند سالوں سے نئے مسائل پر اجتماعی غور وخوض کی راہ ہموار ہو گئی ہے اور علماء اور جدید علوم میں ارباب اختصاص رکھنے والے باہم مل کر ایسے مسائل کا حل تلاش کرتے ہیں اس سلسلہ میں ''اسلامی فقہ اکیڈمی، انڈیا'' کا کارنامہ قابل ذکر ہی نہیں لائق فخر بھی ہے البتہ اسلامی آرگنائزیشن تنظیم کے ماتحت چلنے والا ''مجمع الفقہ الاسلامی'' جدہ اور کویت کا ''المنظمة الاسلامیة للعلوم الطبیة'' کے کارنامے سرفہرست ہیں۔ ''کویت فینانس ہاؤس'' اور دبی کے ''اسلامی بینک'' اور جدہ کے ''اسلامک ڈیولپمنٹ بینک'' کی طرف سے منعقد کئے جانے والے سمیناروں اور کانفرنسوں نے بھی نئے مسائل کے حل میں مدد کی ہے۔

محترم مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب صدر مدرس دار العلوم سبیل السلام، اسلامی اکیڈمی (انڈیا) کے رکن رکین ہیں اور ''جدید فقہی مسائل'' کے حل میں اچھی شہرت رکھتے ہیں نئے اور پرانے ہر طرح کے مسائل پر کثیر مضامین اور کتابیں ان کی آ رہی ہیں اور ان موضوعات پر لکھنے کا انہیں اچھا سلیقہ بھی ہے۔ ''اسلام اور جدید معاشی مسائل'' کے نام سے یہ ان کی نئی کتاب کرنسی نوٹ، بینک انٹرسٹ، سودی قرض۔ پگڑی، اور حقوق کی خرید وفروخت سے لے کر قفیز طحان کی بحث تک دسیوں نئے اور پرانے موضوعات پر مشتمل ہے جن میں انہوں نے بڑی داد تحقیق دی ہے۔ کتاب بے حد اہم اور نئے پرانے دونوں حلقوں کے لئے نہایت مفید اور چشم کشا ہے۔

دعا ہے کہ ان کی اور کتابوں کی طرح یہ بھی عام وخاص میں مقبول ہو اور ہر طرف سے کٹ کر وہ فقہی مسائل کے لئے ہی یکسو ہو جائیں۔

ایں دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد!

''بدر الحسن القاسمی''

(مقیم کویت ۱۸ ر شوال ۱۴۱۹ھ)

B

ابتدائیہ

یہ ایک حقیقت ہے کہ:

''ثبات ایک تغیر کو ہے زمانہ میں''

یہ تغیر اتنا وسیع اور ہمہ گیر ہے کہ انسانی زندگی کا کوئی گوشہ اس سے خالی نہیں، پیسے حاصل کرنے کی خواہش انسان میں ابتداء آفرینش سے ہے اور شاید صبحِ قیامت تک رہے گی۔ اس قدیم خواہش نے ہمیشہ معیشت کے ارتقاء اور استحکام کے نت نئے راستے دکھائے ہیں اور ہر دور میں نئے معاشی نظام کو وجود بخشا ہے۔

موجودہ عہد نے پوری دنیا کو چھوٹے سے گاؤں میں تبدیل کر دیا ہے، مشرق بعید کا تاجر مغرب بعید کے خریدار سے اس طرح معاملہ کرتا ہے کہ وہ اسی کی دکان میں بیٹھا ہوا ہے۔ تجارت میں بڑھتی ہوئی عالمی مسابقت نے گاہکوں کی ترغیب وتحریص کے لئے نت نئے ڈھنگ سکھائے ہیں، صنعتی ترقیوں نے جہاں آسانی اور فراوانی پیدا کی ہے، وہیں خطرات بھی پیدا کئے ہیں اور اجتماعی سرمایہ کاری کا رجحان بڑھا ہے، ان حالات نے آج کی دنیا میں بے شمار نئے معاشی مَسائل پیدا کئے ہیں، دنیا کے لوگ سیاسی اور معاشی نقطۂ نظر سے ان کو اپنے غور وفکر کا موضوع بنا رہے ہیں، لیکن ایک مسلمان کے لئے ممکن نہیں کہ وہ مذہب اور عقیدہ کی ترازو میں تولے بغیر کسی نئی چیز کو قبول کر لے۔

اسی پس منظر میں ہمیشہ علماء اور ارباب افتاء نے نئے معاشی مسائل کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت پر خصوصی توجہ دی ہے، ان مسائل پر دو پہلوؤں سے گفتگو کرنے کی ضرورت ہے، اوّل یہ کہ تجارت اور کاروبار کی جو نئی صورتیں مروّج ہوئی ہیں، مسلمان کس حد تک ان سے استفادہ کر سکتا ہے اور کن طریقہ ہائے کاروبار سے اجتناب ان پر واجب ہے؟ اس مجموعہ میں جو مقالات شامل ہیں وہ اسی پہلو سے لکھے گئے ہیں، ان میں بعض مقالات تو وہی ہیں جو ''جدید فقہی مسائل حصہ دوم'' میں شامل تھے اور بعض مقالات نئے ہیں، چوں کہ جدید فقہی مسائل حصہ دوم کے مضامین مختلف موضوعات کی مناسبت سے اب علیحدہ علیحدہ کتابی صورت میں مرتب کر دیئے گئے ہیں تا کہ لوگ اپنے اپنے مذاق کی مناسبت سے ان تحریروں سے استفادہ کر سکیں، اسی سلسلہ میں ''اسلام اور جدید معاشی مسائل'' کے عنوان سے یہ مجموعہ آپ کے سامنے ہے۔

دوسرا اہم کام یہ ہے کہ آج کی دنیا میں جن معاشی اداروں کا وجود ایک ضرورت ہے اور یہودیوں کی خوئے سود خواری کی وجہ سے اس وقت ان اداروں کا ڈھانچہ سود اور قمار سے پوری طرح رچا بسا ہے، ان کو اس لعنت سے آزاد کیا

جائے اور حلال بنیادوں پر ایسے اداروں کی تشکیل کی راہ بتائی جائے۔ بحمد اللہ اس سمت میں بھی کام شروع ہوا ہے، ہندوستان میں اسلامک فقہ اکیڈمی نے مسلسل ڈیڑھ دو سال غیر سودی بینکنگ کے امکانات پر غور کیا ہے اور ابھی بھی اس پر محنت جاری ہے، لیکن افسوس کہ نہ صرف سیکولر ممالک بلکہ مسلم ممالک بھی مغربی نظم معیشت کے ایسے اسیر ہیں کہ وہ اسلام کے منصفانہ اور عادلانہ غیر سودی معاشی نظام کو ناممکن تصور کرتے ہیں...... کاش کچھ مسلمان ملک کمر ہمت کس کر اس کام کے لئے اٹھ کھڑے ہوں کہ یہ وقت کا سب سے بڑا اجہاد ہے!

خدا کرے یہ تحریر لوگوں کے لئے نافع اور راقم الحروف کے لئے ذخیرۂ آخرت ہو۔ ان مسائل میں غلطیوں کے واقع ہونے کا قوی امکان نسبتاً زیادہ ہے، اس لئے کہ یہ نئے مسائل ہیں اور ان مسائل کے بارے میں بعینہٖ کوئی صراحت سلف صالحین کی تحریروں میں نہیں مل سکتی، لہٰذا اس کوتاہ علم سے جو کچھ غلطی ہوئی ہو وہ اہل علم اور اصحاب نظر سے اس پر تنقید و اصلاح کا خواستگار ہے۔ وَبالله التو فيق وَهو المُستعَانُ.

خالد سیف اللہ رحمانی
یکم شعبان المعظّم ۱۴۱۹ھ

%

نوٹ کی شرعی حیثیت

''کرنسی نوٹ کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ یہ عصر حاضر کا نہایت اہم مسئلہ ہے، اسلامک فقہ اکیڈمی کے دوسرے فقہی سمینار منعقدہ دسمبر ۱۹۸۹ء ہمدرد یونیورسٹی نئی دہلی میں یہ موضوع بھی زیر بحث تھا۔ اسی موقع سے یہ تحریر پیش کی گئی۔''

عہد قدیم میں اشیاء کا تبادلہ اشیاء سے ہوا کرتا تھا مختلف معاشی وجوہ سے سونے چاندی کو ذریعۂ تبادلہ کی حیثیت سے تسلیم کرلیا گیا اور اس کے سکے بازاروں میں جاری ہوگئے اور ان کے ذریعہ اشیاء کی خرید وفروخت جاری ہوئی ضرورت پڑی کہ ایسے چھوٹے سکے بھی ہوں جن سے چھوٹی چھوٹی چیزیں حاصل کی جاسکیں تو دوسری کم قیمت دھاتوں کے سکے بھی رواج پذیر ہوئے۔ یہاں تک کہ کسی زمانہ میں لوہے کے چھوٹے ٹکڑے اور کوڑی بھی ذریعۂ تبادلہ کی حیثیت سے رواج پذیر رہے۔

مختلف معاشی اسباب کی وجہ سے آہستہ آہستہ سونے چاندی کی کرنسی (cur -rency-ä کا رواج ختم ہوگیا نیز دوسری دھاتوں کی کرنسی کا بھی رواج کم سے کم تر ہوگیا۔ اور ان کی جگہ کاغذی نوٹ جاری ہوگیا۔ شروع میں ایسا سمجھا جاتا تھا کہ ان کاغذی نوٹوں کا رشتہ سونے چاندی کے ساتھ جڑا ہوا ہے اور حکومتیں اتنے ہی نوٹ جاری کرتی ہیں جتنی مقدار میں متبادل صورت میں ان کے پاس سونا یا چاندی موجود ہوتی ہے، آہستہ آہستہ یہ رشتہ بھی کمزور ہوتا گیا۔ اور نوٹوں پر لکھی ہوئی عبارت کہ ''حکومت اس نوٹ کے حامل کو اس کی مقدار میں دینار، درہم، ڈالر، پونڈ، ین، ریال یا روپیہ ادا کرنے کی ذمہ دار ہے'' بے کارسی ہوکر رہ گئی۔ اب کوئی بھی حکومت اس نوٹ کے عوض سونے یا چاندی کے اصل سکے ادا کرنے یا سونے چاندی کی اس مقدار کو ادا کرنے کو تیار نہیں ہے۔ ہاں اتنا ضرور ہے کہ اگر حکومت کسی نوٹ کو کالعدم قرار دیتی ہے تو وہ ایک مخصوص اعلان شدہ مدت کے دوران اس کے عوض نیا جاری شدہ نوٹ اسی قیمت کا ادا کردیتی ہے غرض یہ کہ تجربہ اور مشاہدہ کی بات یہی ہے کہ حکومتوں کی طرف سے جاری کئے گئے نوٹ اب سونے اور چاندی کے ساتھ ہم رشتہ نہیں رہے۔

یہ بات بھی اہم ہے کہ سونے چاندی یا کسی دھات کا سکّہ اگر اس کی کرنسی کی حیثیت ختم ہوجائے تب بھی ایک دھات ہونے کی حیثیت سے اس کی مالیت برقرار رہتی ہے بخلاف نوٹوں کے کہ اگر ان کی قانونی حیثیت ختم ہوجائے

تو یہ کاغذ کا بے قیمت پرزہ بن کر رہ جاتے ہیں جن کی کوئی مالیت نہیں ہوتی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ نوٹ کا جب رواج شروع ہوا تو اس کی قانونی اور رواجی حیثیت سند اور حوالہ کی تھی۔ اسی لئے علماء سلف جن کے سامنے یہ مسئلہ آیا انہوں نے اسے سند اور حوالہ قرار دیا لیکن جیسے جیسے سونا یا چاندی کی کرنسی بازار سے اٹھتی چلی گئی اور نوٹ بے دھڑک بازار میں استعمال کیا جانے لگا، اور حکومتوں نے جمع سونے اور چاندی کی مقدار کو نظر انداز کر کے نوٹ چھاپنے شروع کئے گورواجاً اور عرفاً اس کی حیثیت بجائے سند اور حوالہ کے خود مستقل ثمن کی ہوگئی اب یہ بات طے کی جانی چاہئے کہ موجودہ عہد میں شرعاً اسے محض سند اور حوالہ تسلیم کیا جائے یا اسے ثمن قرار دیا جائے۔ یا کیا ایسا بھی سوچا جاسکتا ہے کہ نوٹ جو اصلاً سند و حوالہ تھا اور اب یہ رواجاً ثمن ہے اس میں دونوں جانب کی مشابہتیں ہیں۔ تو کیا فقہاء غور وفکر کے بعد نوٹ کی ہر دو حیثیتوں کو سامنے رکھ کر نوٹ کے شرعی احکام مقرر کر سکتے ہیں۔ اگر ہاں تو کیا؟

اس ذیل میں یہ بھی ذہن میں رہنا چاہئے کہ اگر نوٹ کو محض سند اور حوالہ تسلیم کیا جائے تو ظاہر ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی نوٹ کے ذریعہ اس وقت تک نہ ہو سکے گی جب تک زکوٰۃ لینے والا اس سے کسی شے کا تبادلہ نہ کرلے۔ اسی طرح قرض کی صورت میں جتنے نوٹ بطور قرض دیئے گئے ہیں اتنے نوٹ کی واپسی نہ ہوگی بلکہ سونے اور چاندی کی جتنی مقدار کے لئے اس نوٹ کو سند تسلیم کیا جائے گا اتنی مقدار میں سونے یا چاندی کی قیمت کے نوٹ ادا کرنے ہوں گے۔

اسی طرح سند اور حوالہ ہونے کی صورت میں بین الاقوامی مارکیٹ میں ایک ملک کے نوٹ کو دوسرے ملک کے نوٹ سے تبدیل کرتے وقت ایسے دو نوٹ جو سونے کے سکّوں کی سند ہیں یا ایسے دو نوٹ جو چاندی کے سکوں کی سند ہیں ہر دو نوٹ کے تبادلہ میں معتبر قدر زر کے درمیان مساوات اور فوری قبضہ ضروری ہوگا۔ پس یہ اور اس طرح کے کئی مسائل صرف سند ماننے کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں۔

اس ذیل میں ایک امر یہ قابل لحاظ ہے کہ سونا اور چاندی کو فقہاء ثمن خلقی کہتے ہیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ محض ذریعۂ تبادلہ نہیں بلکہ ایک حد تک اشیاء کی قدر و قیمت کی حفاظت اور دیون (موخر مطالبے) کی ادائیگی کا معیار بھی ہے۔ اسی لئے اگر چہ سونے چاندی کے سکّے کی قانونی حیثیت ختم ہو جائے پھر بھی وہ سکہ اپنی قدر و قیمت کو برقرار رکھتا ہے اس لئے مثلاً اگر سو دینار مہر مقرر کیا جائے اور ہر دینار ایک تولہ سونے کا تسلیم کیا جائے تو اگر وہ سکّہ قانونی حیثیت کھودے تو بھی سو تولہ سونا ادا کرنا ہوگا۔ اسی طرح مہر مقرر کرتے وقت جو قدر ملحوظ تھی۔ وقت گذرنے کے بعد بھی وہ قدر باقی رہتی ہے۔ نوٹ کے ساتھ مشکل یہ ہے کہ اگر اسے محض ثمن تسلیم کر لیا جائے تو پچاس برس گذرنے کے بعد بھی وہی نوٹ یا متبادل نوٹ جو اسی مالیت کا جاری کیا گیا ہو، ادا کرنا ہوگا۔ چاہے اس نوٹ سے حاصل ہونے والے

سونے چاندی کی مقدار میں کتنا ہی فرق پڑ گیا ہو۔

علماء معاشیات کا ایک رخ یہ بھی ہے کہ اشاریہ (index) کے ذریعہ نوٹ کی قدر و قیمت کا تعین کیا جائے اور اس متعین قدر کی ادائیگی واجب قرار دی جائے۔ مثلاً آج اگر روپیہ کی قدر بارہ پیسوں کے برابر ہے تو آگے چل کر مہر یا کسی دین کی ادائیگی کا وقت آئے اور روپیہ کی قدر گھٹ کر چھ پیسے ہو جائے تو ادائیگی سو روپیہ دین کی دوسو روپیہ کے نوٹ سے ہوگی، یا مثلاً روپیہ کی قدر بڑھ کر ۲۴ پیسے ہوگئی تو سو روپے کی ادائیگی پچاس روپے کے نوٹ سے ہو جائے گی، علماء وفقہاء کے لئے یہ بات قابل غور ہے کہ رائج کرنسی کی قیمت کے گھٹنے بڑھنے (غلا اور رخص) اور قوت خرید کے کم اور زیادہ ہو جانے کی صورت میں اور خاص کر اس وجہ سے کہ افراط زر تیز رفتار کے ساتھ روپیہ کی قدر گھٹا تا جا رہا ہے یا صفر سے بھی نیچے پہنچا دیتا ہے، مثلاً ایک عورت کا مہر ۱۹۵۰ء میں پانچ سو روپے مقرر ہوا تھا جس کے عوض میں ڈھائی سو تولے چاندی ملتی تھی اب ۱۹۸۳ء میں ادائیگی کے وقت اگر ہم اسے پانچ سو روپے دلواتے ہیں تو اس پانچ سو روپے میں صرف سوا چھ تولہ چاندی آتی ہے۔ پس یہ اہم سوال ہے کہ شریعت میں جو عدل ملحوظ ہے اس طرح کی ادائیگی اس عدل کو پورا کرتی ہے یا نہیں؟

براہ کرم مندرجہ بالا تمہید کو پیش نظر رکھ کر مندرجہ ذیل سوالات کے جوابات تحریر فرمائیں۔

1 ...... کرنسی نوٹ کی شرعی حیثیت کیا ہے

2 ...... زر حقیقی یعنی سونے چاندی کے دینار و درہم اور زر اصطلاحی یعنی کاغذی نوٹ کے شرعی احکام یکساں ہوں گے یا ان میں کوئی فرق ہوگا؟

3 ...... کرنسی نوٹوں کا نصاب زکوٰۃ کس اعتبار سے مقرر کیا جائے گا؟ یعنی بعض کرنسی ابتدائی زمانہ میں سونے کی رائج تھی مثلاً دینار اور اس کے متبادل نوٹ جاری کیا گیا تو آج کے کرنسی نوٹوں میں نصاب زکوٰۃ مقرر کرتے وقت سونے کا اعتبار کیا جائے گا یا چاندی کا؟

4 ...... کاغذی نوٹوں کی اپنی ذاتی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور افراط زر کی صورت میں اس کی قوت خرید تیزی سے گر جاتی ہے۔ کیا اس صورت حال کی وجہ سے شرعاً یہ صحیح ہوگا کہ دیون یعنی مؤخر مطالبوں مثلاً، مہر، پنشن، ادھار خریداری کی رقم اور وقت پر ادا نہ ہونے والی تنخواہوں کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ سے وابستہ کر دیا جائے اور کیا ایسے کسی اشاریہ کی ترتیب اور اس کے ذریعہ ادائیگیوں میں انضباط ممکن بھی ہے؟ اور کیا یہ کہنا صحیح ہے کہ عامۃ الناس کے درمیان ادائیگیوں کے لئے ایسے معیار مقرر کرنا جن کی بنیاد دقیق فنی اصولوں پر ہو، باہمی مستقل تنازعہ کا موجب ہوگا۔ نیز یہ کہ کیا اس طرح سو روپے کے بدلے پانچ سو روپے کی ادائیگی باب ربوا کو کھولنے کا ذریعہ بنے گی؟

5 ...... کیا یہ جائز ہوگا کہ نوٹوں کی شکل میں قرض دیتے وقت یا مہر کے تقرر کے وقت یا ادھار فروختگی کے وقت

طرفین واجب الادا نوٹ کی مالیت سونے یا چاندی میں طے کرلیں اور بوقت ادائیگی اس قدر سونے یا چاندی کی قیمت کے مساوی نوٹوں کی ادائیگی پر معاملہ کریں؟

مجاہدالاسلام قاسمی

(امین عام اسلامک فقہ اکاڈمی، ہند)

جواب

اصولی طور پر یہ بات ذہن نشین رکھنی ضروری ہے کہ شریعت کے احکام دو طرح کے ہیں۔ عبادات اور عادات، عبادات سے متعلق احکام اصلاً حکم خدا پر مبنی ہیں گو یہ احکام بھی مصلحت سے خالی نہیں ہیں اور نہ خلاف عقل و دانش ہیں، لیکن ضروری نہیں کہ ان کی مصلحت سمجھ میں آ جائے، اس لئے کہ ان میں بن سمجھے احکام خداوندی کی تعمیل ہی مقصود ہے، انہیں احکام کو فقہاء ''تعبدی'' کہتے ہیں اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ کتاب وسنت میں ان سے متعلق ایک ایک جزئیہ کی اس درجہ صراحت ووضاحت ہے کہ قیاس ورائے کے لئے بہت کم گنجائش باقی رہتی ہے۔

''عادات'' سے مراد ان قوانین کا انضباط اور ان کی تہذیب ہے جو انسانی ضروریات سے متعلق ہیں جیسے خور دونوش، لباس و پوشاک، نظم حکومت، مملکت کا دفاع بین ملکی تعلقات، خرید وفروخت اور دوسرے مالی قوانین، ایسے احکام میں شارع نے ایک ایک جزئیہ کا احاطہ نہیں کیا ہے، بلکہ ہر شعبۂ احکام میں کچھ بنیادی اوامر ونواہی مقرر کر دیئے گئے ہیں اور ایسے قواعد کی رہنمائی کردی ہے کہ ان کے ذریعہ عدل وتوازن قائم رکھا جاسکے اور ظلم ونا انصافی سے بچا جاسکے، اسی لئے ان ابواب میں نصوص بہت کم ہیں اور فقہاء کے لئے اجتہاد اور رائے کا میدان بہت وسیع ہے، یہ عین مطابق مصلحت بھی ہے کہ اگر ایسا لچک دار رویہ اختیار نہ کیا جاتا تو فقہ اسلامی کے لئے تغیر پذیر قدروں کے ساتھ سفر مشکل ہو جاتا، یہ جزئیات عموماً شریعت کے مقررہ قواعد پر مبنی ہوتے ہیں، یہ قواعد ہی ہیں جو احکام فقہیہ میں عدل وتوازن کو برقرار رکھتے ہیں۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ قیاس کا تقاضا کچھ اور ہوتا ہے لیکن وہ کسی قاعدۂ فقہیہ سے متصادم ہوتا ہے، ایسی صورت میں قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے اور فقہی قاعدہ پر عمل کیا جاتا ہے، کتب فقہ میں اس کی نظیریں اس کثرت سے ہیں کہ ان کا نقل کرنا خاصا طوالت کا باعث ہوگا، فقہاء مالکیہ کے یہاں ''مصالح مرسلۃ'' اور حنفیہ کے یہاں ''استحسان بالعرف، استحسان بالضرورۃ اور استحسان بالقیاس الخفی'' وغیرہ دراصل قیاس کے مقابلہ میں شریعت کے عمومی قواعد کی ترجیح اور رعایت ہی کا دوسرا نام ہے!

دو اہم فقہی قواعد

ایسے ہی فقہی قواعد میں ایک ''الضرر یزال'' (نقصان کا ازالہ کیا جائے گا) ہے اور یہ رسول اللہ § کی ایک حدیث ''لا ضـــــــــرر و لا ضرار (نقصان اٹھایا جائے اور نہ پہنچایا جائے) پر مبنی ہے۔ اس اصل کو ارشاد خداوندی ﴿لا تـظـلـمـون و لا تـظـلـمون﴾ (نہ تم ظلم کرو اور نہ تم پر ظلم کیا جائے) سے بھی اخذ کیا جا سکتا ہے[1] نوٹوں اور سکّوں کے مسئلہ میں بھی ضروری ہے کہ اسلام کے اس تصور عدل کو کلیدی اہمیت دی جائے اور فقہی جزئیات اور قدیم فقہاء کے اجتہادات کو ثانوی، اس لئے کہ فقہاء کی رائیں اپنے عہد اور زمانہ کے لحاظ سے عین عادلانہ تھیں مگر ضروری نہیں کہ بدلے ہوئے حالات میں بھی اقامت عدل کے لئے یہ کفایت کر سکیں۔

اسی طرح قانون اسلام کا ایک اہم ذیلی ماخذ ''عرف و عادت'' ہے، جن امور کی بابت نصوص موجود نہ ہوں اور کتاب و سنت نے صریح رہنمائی نہ کی ہو، ان میں لوگوں کا عام تعامل اور عادت خاص اہمیت رکھتا ہے اور عرف وعادت کے تغیر سے خاصا فرق واقع ہوتا رہتا ہے، اسی کو علماء نے ''الـعـــادة محکمة'' اور ''الـثـابـت بـالـعـرف کـالـثـابـت بـالـنص'' سے تعبیر کیا ہے، نوٹوں اور سکوں کی فقہی حیثیت متعین کرنے میں عرف و رواج کو بھی خصوصی اہمیت حاصل ہے۔

بحث طلب سوالات

نوٹوں اور سکوں کی فقہی حیثیت متعین کرنے میں درج ذیل امور قابل توجہ ہیں۔

1 نوٹ بذات خود ثمن ہیں یا وثیقہ اور سند کا درجہ رکھتے ہیں؟
2 اگر ثمن ہیں تو ''مثلی'' ہیں یا قیمی؟ اور مثلی اور قیمی سے کیا مراد ہے؟
3 مثلی ہیں تو آیا اس میں قوت خرید بھی کوئی اہمیت رکھتی ہے یا نہیں؟
4 مثلی اشیاء میں قوت خرید کی کمی عیب ہے یا نہیں؟ اور عیب ہے تو اس کے بارے میں فقہاء کیا کہتے ہیں؟
5 اگر قوت خرید میں کمی اور زیادتی معتبر ہے تو اس کا اندازہ کس طرح کیا جائے گا؟

نوٹ ثمن ہیں یا سند؟

نوٹ بذات خود ثمن ہیں یا اصل ثمن کی سند ہیں؟ اس سلسلے میں علماء کی رائیں مختلف ہیں، ایک گروہ کا خیال ہے کہ نوٹ اور سکّے وثیقہ کا حکم رکھتے ہیں، بعینہٖ ثمن نہیں ہیں، ہمارے علماء ہند میں اس سلسلہ میں حضرت مولانا اشرف علی تھانوی[1] اور حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب[2] Ç کے نام خصوصیت سے قابل ذکر ہیں عام طور پر علماء ہند و

---

q الاشباہ والنظائر للسیوطی: ص ۱۷۲

پاک نے اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے، دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ سکے اور نوٹ بجائے خود ''ثمن'' کا درجہ رکھتے ہیں، حضرت مولانا عبدالحئی لکھنوی فرنگی محلی[3] اور ان کے تلمیذ رشید حضرت مولانا فتح محمد صاحب Ā اسی کے قائل ہیں۔

اس مسئلہ پر ظاہر ہے کہ ہم کو کتاب وسنت کی تصریحات نہیں مل سکتیں اس لئے کہ قدیم زمانہ میں خرید وفروخت کے لئے صرف سونا چاندی کا استعمال ہوتا تھا، سکوں اور خصوصیت سے نوٹ کا استعمال تو بہت بعد کو شروع ہوا، البتہ کتب فقہ میں بعض ایسی نظیریں ملتی ہیں جن سے زیر بحث مسئلہ میں روشنی حاصل کی جاسکتی ہے، بعض لوگ نوٹ کو صرف وثیقہ اور سند مانتے ہیں۔ ان کی دلیل واضح اور بادی النظر میں قرین قیاس ہے، نوٹ پر اس عبارت کا درج ہونا کہ ''اتنے روپے ادا کرنے کی اجازت دیتا ہوں''...... بجائے خود نوٹوں کے وثیقہ ہونے کو بتاتا ہے، جس کو ریزرو بینک کے گورنر کی توثیق کی وجہ سے قبول کیا جاتا ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ خود اس کاغذ یا سکہ میں اتنی قوت خرید نہیں ہوتی جو اس توثیق کی وجہ سے اس میں تسلیم کرلی جاتی ہے اور نہ اس توثیق کے بغیر کوئی اس کو خرید وفروخت کے لئے قبول ہی کرتا ہے، دوسرے نوٹ کی ترویج اور اس کا آغاز جس طرح ہوا وہ خود بھی اس کی تائید کرتا ہے، کہا جاتا ہے کہ ابتداء میں بینک کے نوٹ کے بجائے لوگ بطور خود رقوم کے وثیقے لکھ دیا کرتے تھے اور وہی قبول کر لئے جاتے تھے، جو ظاہر ہے کہ چک اور وثیقہ ہی کی شکل ہے، بعد کو یہ اختیار حکومتوں نے لیا اور ان کی مہر تصدیق کے ساتھ نوٹ چلنے لگے، پھر حکومت نے زر پر کنٹرول کرنے کے لئے یہ حق ریزرو بینک کو سونپ دیا اور اس طرح اب بینک نوٹ جاری کرتے ہیں ''دائرۃ المعارف برطانیہ'' نے نوٹ کی حیثیت یہ بتائی ہے کہ یہ گویا اس قرض کی سند ہے۔[4] جو صاحبِ نوٹ کا بینک کے ذمہ ہے۔[5] نوٹ کے متعلق اس تفصیل نے اس بات کو واضح کردیا ہے کہ اس کی حیثیت وثیقہ کی ہے، اور فقہ کی اصطلاحی زبان میں یہ ''حوالہ'' ہے، نوٹ ادا کرنے والا ''محیل'' وصول کرنے والا ''محتال'' اور بینک ''محتال علیہ'' ہے، جس نے اس کی ادائیگی کا ذمہ لیا ہے۔[6]

جن حضرات نے اس کو ''ثمن'' قرار دیا ہے، ان کے پیش نظر یہ امر ہے کہ نوٹ کا چلن آج بعینہٖ اسی طرح ہے جیسے کسی زمانہ میں درہم ودینار کا ہوا کرتا تھا، حکومت نوٹ لینے پر مجبور کرتی ہے، اگر نوٹ ضائع ہوجائے تو اس کا عوض ادا نہیں کرتی، رہ گئی حکومت کی طرف سے نوٹ کی توثیق تو یہ نوٹ کی ثمنیت میں چنداں مضر نہیں، چونکہ نوٹ میں فی

---

q امدادالفتاویٰ: ۵/۲

w آلات جدیدہ کے شرعی احکام، یہی رائے مولانا مفتی نظام الدین مفتی دارالعلوم دیوبند کی ہے۔ نظام الفتاویٰ

e مجموعۃ الفتاویٰ کتاب البیوع نرخ دربیع سلم. r تکملہ فتح الملہم: ۵۱۷/۱

t تکملہ فتح: ۵۱۶/۱ y ویمکن اعتبارہ کسند عند الدائن کدین لہ علی البنک تکملہ فتح الملہم: ۵۱۹/۱

نفسہٖ مالیت نہیں ہوتی، اس لئے اس کی ''ثمنیت'' کی یقین دہانی اور اعتبار قائم کرنے کے لئے حکومت کی طرف سے یہ توثیق ہے جو اس کے ثمن ہونے کے منافی نہیں۔

ان دونوں رایوں پر غور کرنے سے پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ کسی چیز میں ثمنیت پیدا ہونے اور اس کو ثمن تسلیم کرنے کے کیا اصول ہیں؟ فقہی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ چیزیں تخلیقاً ثمن ہیں، یعنی وہ پیدا ہی اس لئے کی گئی ہیں کہ ثمن کا کام دیں[1] یہ دو ہیں۔ سونا اور چاندی، عہد رسالت اور عہد صحابہ میں یہی دو چیزیں تھیں جو ''ثمن'' کے طور پر استعمال ہوتی تھیں۔ سکّے بھی انہیں کے ڈھلتے تھے، سونے کے دینار ہوتے تھے اور چاندی کے درہم۔ ثمنیت پیدا ہونے کی دوسری صورت ''اصطلاح''، یعنی باہمی اتفاق ہے، اصطلاح سے مراد یہ ہے کہ لوگ عرف ورواج کے اعتبار سے کسی چیز کے ثمن ہونے پر اتفاق کرلیں، صاحب ہدایہ نے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے ''لان الثمنية لا صطلاح.[2]'' ''فلوس نافقہ'' کو اسی بناپر ثمن تصور کیا جاتا ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ کسی چیز کے ''ثمن اصطلاحی'' بننے اور اس کی ثمنیت پر اتفاق رائے پیدا ہوجانے کا اندازہ کس طرح کیا جائے گا؟......تو ہمارے زمانے کے لحاظ سے اس کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں، ایک یہ کہ عوام میں بطور خود اس کا چلن ہوجائے، جیسا کہ قدیم کتب فقہ میں مذکور ہے، مگر اس زمانہ میں نظام زر پر کنٹرول کے لئے جو اصول وقواعد مقرر ہیں اور جو نہ صرف ملکی اور قومی بلکہ بین قومی سطح پر نافذ ہیں، کے تحت ایسا ہونا بظاہر ممکن نہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ حکومت کسی چیز کو ''ثمن'' قرار دے دے اور یوں عوام اس کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوجائیں، یہی شکل اس وقت پوری دنیا میں جاری وساری ہے۔

ان تفصیلات کی روشنی میں راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ نوٹ کی حیثیت فی زمانہ ''اصطلاحی ثمن'' کی ہوگئی ہے اور ہمارے زمانہ کے عرف کے لحاظ سے اس میں کسی شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہ گئی ہے، آج جب ایک شخص دوسرے کو نوٹ ادا کرتا ہے تو اس کے ذہن میں یہ بات بالکل نہیں رہتی کہ وہ اس کو وثیقہ ادا کر رہا ہے، جس کی ادائیگی بینک کے ذمہ ہے، بلکہ وہ اسے مستقل ثمن سمجھ کر ادا کرتا ہے، اس کے برخلاف آج بھی بینک کے چیک اور ڈرافٹ وغیرہ دیئے جاتے ہیں، تو دینے والے اور لینے والے دونوں کے ذہن میں اس کی یہ حیثیت رہتی ہے کہ یہ اصل رقم نہیں ہے بلکہ وثیقہ ہے، اور جیسا کہ ذکر کیا گیا، فقہاء نے ثمن کے سلسلے میں جو تفصیلات ذکر کی ہیں ان سے واضح ہے کہ ''ثمنیت'' پیدا ہونا اصل میں عرف اور رواج ہی پر مبنی ہے اور وہی اس باب میں اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ''فلوس نافقہ'' اور ایسے درہم و دینار جن پر کھوٹ غالب ہو اور وہ سونا چاندی کے حکم میں باقی نہ رہیں، اس کی واضح نظیر ہیں کہ

q صاحب ھدایہ ایک مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: بخلاف النقود لانها للثمنية خلقة هدايه: ۳/۶۵
w فلوس نافقہ سے تانبے، پیتل وغیرہ کے وہ سکے مراد ہیں، جن کا چلن ہو۔

B

ان کے ''ثمن'' تسلیم کئے جانے کی وجہ سوائے رواج وتعامل کے اور کیا ہے؟

نوٹ مثلی ہیں یا قیمی؟

''خلقی ثمن'' یعنی سونا اور چاندی کو فقہاء نے ''مثلی'' مانا ہے، سوال یہ ہے کہ نوٹ ''مثلی'' ہیں یا ''قیمی''، یعنی اگر ایک شخص کے نوٹ دوسرے شخص کے ذمہ واجب الادا ہوں تو وہ انہیں نوٹوں کا مثل ادا کرے یا اس کی قوت خرید کا اعتبار کرے گا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم اس امر کی تعیین کریں کہ مثلی اور ''قیمی'' کی حدود کیا ہیں اور دیکھیں کہ فقہاء اس باب میں ہماری کیا رہنمائی کرتے ہیں؟ مثلی کی تعریف فقہاء نے ان الفاظ میں کی ہے:

1 ''کل مقدر بـ وہ اشیاء جن کی مقدار ناپ تول کے ذریعہ معلوم کی جائے لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جن کے اجزاء مختلف ہوں اور تانبے کے برتن جن کی مقدار تول کے ذریعہ ہی معلوم کی جاتی ہے، کو اس تعریف کی رو سے مثلی ہونا چاہئے۔ مگر ایسا نہیں ہے۔

2 ناپ اور تول کے ذریعہ جس کی مقدار معلوم کی جا سکے اور اس میں بیع سلم جائز ہو جائے۔ **''ماحصر بكيل او وزن وجاز السلم فيه''**

3 ناپ اور تول کر فروخت کی جانے والی چیز جس میں سلم اور خود اس شے کی اپنی ہم جنس سے خرید وفروخت درست ہو۔ **''کل مكيل و موزون جاز السلم فيه وبيع بعضه ببعضه.''**

4 وہ شے اگر دو شرکاء کے درمیان تقسیم کرنی ہو تو قیمت لگانے کی ضرورت نہ ہو۔ **''يقسم بين الشريكين من غير تقويم''** لیکن یہ تعریف اس لئے صحیح نہیں ہے کہ ''زمین'' کو مثلی نہیں مانا گیا ہے حالانکہ قیمت لگائے بغیر اس کو تقسیم کیا جا سکتا ہے **''ونقض بالاراضی المتساوية.''**

5 جس میں ایک ہی نوع کے مختلف اجزاء میں قیمت کے اعتبار سے تفاوت نہ ہو۔ **''ما لا يختلف اجزاء النوع الواحد منه بالقيمة.''** [1]

6 وہ اشیاء جن کی مقدار ناپ تول کر معلوم کی جاتی ہو، یا شمار کر کے معلوم کی جاتی ہو لیکن اس کے مختلف افراد میں قابل لحاظ تفاوت نہ ہو۔ **''كالمكيلات والموزونات، والعد ديات المتقاربة''** طرح ہاتھ اور گز سے ناپی جانے والی اشیاء اور ایسی شمار کی جانے والی جن کے افراد میں باہم کافی تفاوت ہو، مثلی نہیں ہوں گی، ...... **''مما لا مثل له من المذروعات والمعدودات المتقاربة فعليه قيمته.''** [2]

7 جس کا مثل بازار میں قابل لحاظ تفاوت کے بغیر دستیاب ہو وہ مثلی ہے ورنہ قیمی۔[1]

---

q الاشباه والنظائر للسيوطي: ٧٧،٥٧٦ ''بيان المثلي والمتقوم'' w بدائع الصنائع: ١٥٠/٧

درحقیقت مثلی اور قیمی کی تعریف میں حقیقی اختلاف نہیں، تعبیر و بیان کا اختلاف ہے، کسی شے کے مختلف افراد میں مالیت کے اعتبار سے تفاوت نہ ہو یا اتنا کم تفاوت ہو جس کو عام طور پر لوگ نظر انداز کر دیا کرتے ہیں وہ ''مثلی'' ہے اور جس کے افراد میں قابل لحاظ تفاوت ہو وہ ''قیمی'' ہے۔ سرخسی نے ایک مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے ''وھٰذا لان احاد ھٰذہ الاشیاء لا تتفاوت فی المالیة.'' 2

ہوسکتا ہے کہ بعض اشیاء کو فقہاء نے اپنے زمانہ کے عرف کے لحاظ سے مثلی نہ مانا ہو لیکن اب وہ مثلی ہوگئی ہوں جیسے گز سے ناپ کر فروخت کی جانے والی اشیاء کپڑے وغیرہ کہ فقہی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ قدیم میں کپڑوں کے ایک ہی تھان کے مختلف حصوں میں قابل لحاظ فرق ہوتا تھا مگر آج ایسا نہیں ہے، کپڑے کی انواع اس طرح متعین و مشخص ہوگئی ہیں اور ایک ہی نوع کے کپڑے میں اتنا کم اور نا قابل لحاظ فرق ہے کہ ان کے ''مثلی'' ہونے میں کوئی شبہ باقی نہیں رہا۔

ان تفصیلات کو سامنے رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ موجودہ ''نوٹ'' مثلی ہی ہیں، یہ گو فقہاء کی زبان میں کیلی اور وزنی نہیں لیکن ''عددی غیر متفاوت ہیں'' اس لئے کہ ایک ہی تعداد کے دو نوٹ مثلاً پانچ روپے کے دو نوٹ کی ایک وقت میں ایک ہی مالیت ہوتی ہے اور ان کی قدر میں کوئی تفاوت نہیں ہوتا جیسا کہ فقہاء نے دراہم و دنانیر کی طرح ''فلوس'' کو مثلی شمار کیا ہے۔ ''واما مصنوع لایختلف کالدراھم والدنانیر والفلوس وکل ذلک مثلی.'' 3

مثلی اشیاء میں قدر کا لحاظ

لیکن سوال یہ ہے کہ ''مثلی'' اشیاء میں فقہاء کے نزدیک صرف اس شے کی ظاہری صورت ہی ملحوظ ہوتی ہے یا اس کی افادی صلاحیت، معنوی قدر اور قیمت کو بھی پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ گو فقہاء کی عام عبارات سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ مثلی سے ان کے یہاں ظاہری صورت مراد ہوتی ہے مثلاً کوئی شخص دس کیلو گیہوں کسی کو قرض دے تو دس کیلو گیہوں کے ذریعہ ہی اس کی ادائیگی عمل میں آئے گی، خواہ قرض لینے اور قرض ادا کرنے کے وقت گیہوں کی قیمت میں کچھ فرق ہو۔ ابن قدامہ Ã کہتے ہیں۔

''إن المستقرض یرد المثل فی المثلیات سواء رخص سعرہ أو غلا أو کان بحالہ'' 4

D: ''قرض خواہ مثلیات میں مثل ہی واپس کرے گا، اس کی قیمت کم ہوگئی ہو، بڑھ گئی ہو یا جوں کی

q طحطاوی علی الدر: ۱۰۲/۴ w المبسوط: ۵۱/۱۱ e طحطاوی: ۱۰۲/۴

r المغنی مع الشرح الکبیر: ۳۶۵/۴

توں ہو'

نووی Ā کا بیان ہے:

"إذا أقرض شيئا له مثل كالحبوب والادهان والدراهم والدنانير وجب على المقرض ردمثلها لأنه أقرب اليه." 1

D: "اگر مثلی چیز مثلاً دانے، تیل، درہم اور دینار قرض دیا جائے تو مقروض پر اس کے "مثل" کی واپسی واجب ہوگی کہ یہی اس کے قرض سے قریب تر چیز ہے۔"

یہی فقہاء مالکیہ نے لکھا ہے:

"(ولوبغلاء) فاذاغصبه وهو يساوى عشرة وحين التضمين كان يساوى خمسة اوعكسه اخذ بمثله ولاينظر للسعر الرافع." 2

D: "(گوگراں ہو گیا ہو) یعنی کسی نے ایسی چیز غصب کی جو دس درہم کی ہو اور تاوان ادا کرنے کے وقت اس کی قیمت پانچ درہم یا اس کے برعکس ہوگئی ہو یعنی اس کی قیمت بڑھ گئی ہو تو اس بڑھی ہوئی قیمت پر کوئی توجہ نہیں کی جائے گی اور "مثل" وصول کیا جائے گا۔"

اس طرح کی صراحتیں دوسرے فقہاء کے یہاں بھی منقول ہیں۔ تاہم ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مواقع پر فقہاء نے تقاضۂ عدل کی تکمیل یا کسی اور وجہ سے مثلی اشیاء میں بھی قیمت اور منفعت کو ملحوظ رکھا ہے، چند مثالیں ذیل میں نقل کی جاتی ہیں:

1 پانی مثلی شے ہے لیکن کسی شخص نے ایسے صحرا میں پانی غصب کر لیا جہاں پانی دستیاب نہیں ہے، تو اب اس شخص کا دوسری جگہ مثلاً نہر کے کنارے صرف پانی واپس کر دینا کافی نہیں بلکہ اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔[3]

2 غصب کی ہوئی مثلی چیز اگر ایسی ہو کہ بازار سے ناپید ہوگئی ہو تو اس کی قیمت ہی ادا کی جائے گی، امام ابوحنیفہ Ā کے نزدیک عدالت میں جس دن یہ قضیہ گیا تھا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، قاضی ابویوسف Ā کے نزدیک اس دن کی قیمت معتبر ہوگی جس دن وہ سامان بازار سے ناپید ہوا ہو۔[4]

3 زیورات ضائع کر دے تو صرف اس کے ہم وزن سونا یا چاندی واپس کر دینا کافی نہیں بلکہ اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔[5]

4 "فلوس" احناف کے نزدیک مثلی ہے۔ چنانچہ کسی نے فلوس قرض لئے اور ادائیگی سے پہلے ہی اس کا چلن بند

q شرح مهذب: ۱۳/ ۱۷۴ w بلغة السالک لاقرب المسالک الی مذهب الامام مالک علی الشرح الصغير: ۲/ ۲۱۳
e الاشباه والنظائر للسيوطی: / ۵۷۲ r الاشباه والنظائر لابن نجيم: ۲۶۳ t الاشباه للسيوطی: / ۵۷۲

ہوگیا تو امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک تو اب بھی وہی فلوس ادا کرے گا، لیکن قاضی ابو یوسف اور امام محمد Ç کے نزدیک اب اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔[1]

اس طرح کی اور مثالیں بھی فقہاء کے یہاں۔احرام میں شکار، غصب، قرض وغیرہ کے احکام کے ذیل میں مل جاتی ہیں ایسا اس لئے کہ ''مثل'' یا قیمت اصل مقصود نہیں ہے، بلکہ عدل مقصود ہے۔اسی لئے فقہاء جہاں مثل واجب قرار دیتے ہیں تو وہ اسی لئے کہ وہاں مثل کو واجب قرار دینا ہی زیادہ قرین انصاف ہے، سرخسی Ã کا بیان ہے۔

''ولان المقصود وهو الجبران وذلک فی المثل أتم لأن فيه مراعاة الجنس والمالية وفی القيمة مراعاة المالية فقط فكان إيجاب المثل أعدل.'' 2

D: ''...... کیونکہ اصل مقصود تلافی ہے۔اور وہ ''مثل'' کے ذریعہ مکمل طور پر ہوسکتی ہے، اس لئے کہ اس میں جنس اور مالیت دونوں کی رعایت ہے، جبکہ قیمت میں صرف مالیت کی رعایت ہے۔لہٰذا ''مثل'' کو واجب قرار دینا زیادہ قرین انصاف ہے۔''

اب اگر کہیں تقاضۂ عدل کی تکمیل کے لئے قیمت کو ملحوظ رکھنا ضروری ہوجائے اور صرف ''مثلی'' کی ادائیگی ضرر کا باعث بنتی ہو تو ضرور ہے کہ وہاں قیمت کا اعتبار کیا جائے یا اس کو ملحوظ رکھا جائے، علامہ ابن تیمیہ Ã نے عاریت کے تلف ہوجانے سے متعلق ایک جزئیہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

''ولهذا كان من أوجب المثل فی كل شئ بحسب الامكان مع مراعاة القيمة أقرب الی العدل ممن أوجب القيمة من غير المثل.'' 3

D: ''لہٰذا جن حضرات نے حتی المقدور ہر چیز میں قیمت کی رعایت کے ساتھ ''مثل'' واجب قرار دیا ہے، ان کی رائے بہ مقابلہ ان لوگوں کے جو بجائے ''مثل'' کے قیمت کو واجب قرار دیتے ہیں، زیادہ قرین عدل ہے۔''

اسی لئے فقہاء لکھتے ہیں کہ کسی نے سکوں کے ذریعہ خرید و فروخت کا معاملہ طے کرلیا مگر اس سے پہلے کہ خریدار وہ سکّے ادا کرے، ان سکّوں کا چلن بند ہوگیا، تو امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک یہ معاملہ ختم ہوجائے گا، قاضی ابو یوسف Ã کے نزدیک ان سکوں کی قیمت ادا کرنی ہوگی، ''من اشتریٰ بالفلوس شيئا ثم كسدت

q بدائع الصنائع: ۷/۳۹۵ کتاب القرض، اس کے علاوہ ابن نجیم نے الاشباہ ۳۶۲۔۲۶۵ اور سیوطی نے اشباہ میں ایسی صورتوں کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے۔ w المبسوط: ۱۱/۵۰

e مجموعہ فتاویٰ ابن تیمیہ: ۳۵۲/۱۰ ...... یہی ابن قدامہ نے لکھا ہے۔ ''وان كان القرض فلوسا او مكسرة فحرمها السلطان وتركت المعاملة بها كان للمقرض قيمتها. المغنی مع الشرح الكبير: ۳۶۵/۴

قبل القبض بطل الشراء. ''[1]

اسی طرح اگر کسی شخص نے ایک جگہ کوئی چیز قرض لی، وہ شے کسی دوسرے شہر میں ادا کرے، جہاں سے اس کو یہ سامان اپنی جگہ لے جانے میں اخراجات حمل ونقل سے گذرنا ہوگا، نیز مقام ادائیگی میں اس چیز کی قیمت کم ہو اور جہاں قرض لیا تھا وہاں زیادہ ہو تو قرض دہندہ اس کو قبول کرنے سے عذر کرسکتا ہے کہ اس میں اس کے لئے ضرر ہے[2] یا اگر وہ اس سامان کی بجائے اس کی قیمت کا مطالبہ کرنا چاہے تو کرسکتا ہے۔''فان طالبه بالقيمة لزم اداء ها.''

3

مثلی اشیاء میں عیب کی تلافی

پھر یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ ''مثلی''اشیاء میں اگر کوئی عیب اور نقص پیدا ہو جائے تو اس کی تلافی ضروری ہے مثلاً کسی نے سامان غصب کرلیا اور غاصب کے یہاں اس میں کوئی عیب پیدا ہو گیا، تو مغصوبہ سامان کے ساتھ اس عیب کا تاوان بھی ادا کرنا ہوگا۔ طحطاوی Ã کہتے ہیں:

''ولو نقص المغصوب في يد الغاصب ضمن الغاصب النقصان ويرده علىٰ المغصوب منه مع ضمان النقصان'' 4

D: ''غصب کردہ سامان میں غاصب کے زیر قبضہ نقص پیدا ہو جائے تو غاصب اس نقصان کا تاوان ادا کرے گا اور وہ سامان نقصان کے تاوان کے ساتھ اصل مالک کو واپس کردے گا۔''

اور غصب کے سلسلے میں فقہاء نے جو اصول متعین کیا ہے وہ یہ ہے کہ ایسی تمام صورتیں جو تاجروں کے نزدیک قیمت کو گرا دیتی ہوں ''عیب'' ہیں۔ صاحب ہدایہ کے الفاظ میں: ''وكل ما اوجب نقصان الثمن في عادة التجار فهو عيب.'' 5

اس گنہگار کا خیال ہے کہ روپے کی قدر میں پیدا ہونے والی کمی بھی منجملہ عیوب کے ہے اور قرض وغیرہ کی ادائیگی میں اس کا لحاظ کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ قرض وغیرہ میں ضروری ہے کہ قرض خواہ، قرض واپس کرتے ہوئے اسے انہی صفات کے ساتھ واپس کرے جس طرح کہ اس نے حاصل کیا تھا، ابن تیمیہ Ã کے الفاظ ہیں۔

''والمقرض يستحق مثل قرضه في صفته كمايستحق مثله، في الغصب والاتلاف.'' 6

بعض فقہی عبارتوں سے شبہ

q فتاوی غیاثیه: ۱۳۹　w المجموع شرح مهذب: ۱۷۴/۱۳　e الشرح الكبير: ۳۶۵/۴ مع المغنی

r طحطاوی علی الدر: ۱۰۱/۴　t هدايه مع الفتح: ۶/۴　y مجموعة فتاویٰ ابن تيميه: ۴۷۳/۲۹

یہاں ان عبارتوں سے شبہ پیدا ہوتا ہے جن میں فقہاء نے نرخ کی کمی بیشی کو دین کی ادائیگی یا مال مغصوب کی واپسی میں غیر مؤثر مانا ہے، ابن قدامہ Ã کہتے ہیں:

''ولو كان ما أقرضه موجودا بعينه فرده من غير عيب يحدث فيه لزم قبوله سواء تغير سعره أولم يتغير.'' 1

D: ''سامان قرض بعینہٖ موجود ہو اور اس میں کوئی عیب نہ پیدا ہوا ہو اگر اس طرح واپس کیا جائے تو قرض دہندہ کے لئے اس کا قبول کر لینا ضروری ہے، اس کی قیمت میں کوئی تغیر ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔''

مالکی دبستان فقہ کی مشہور کتاب ''بلغۃ السالک'' میں ہے۔

''اخذبمثله ولاينظر للسعرا لرافع'' 2

D: ''مثل لیا جائے گا اور بڑھتی ہوئی قیمت پر توجہ نہیں کی جائے گی۔''

فقہاء احناف بھی لکھتے ہیں:

''ولورخصت لا'' 3

D: ''اور اگر فلوس کی قیمت کم ہو جائے تو بیع باطل نہیں ہوگی بلکہ وہی فلوس واجب ہوں گے۔''

علامہ کاسانی Ã نے بڑی وضاحت سے اس پر روشنی ڈالی ہے:

''اذا عرض في يدالغاصب مايوجب نقصان قيمة المغصوب والعارض لايخلوا إما أن يسعر السعر و إما أن يكون فوات جزء من المغصوب ...... فان كان يغير السعر لم يكن مضموناً.'' 4

D: ''غاصب کے ہاتھ میں ایسی صورت پیدا ہو جائے جو غصب شدہ سامان کی قیمت کو کم کر دے تو یہ پیدا شدہ نقص یا تو قیمت میں تغیر کی وجہ سے ہوگا یا سامان مغصوب کے کسی جزو کے فوت ہو جانے کی وجہ سے...... تو اگر قیمت میں تغیر کی وجہ سے ہو تو تاوان عائد نہ ہوگا۔''

فقہاء کی ان عبارتوں کو ضروری ہے کہ اس زمانہ کے تناظر میں دیکھا جائے قرض لی جانے والی اور دی جانے والی اشیاء اگر سامان کی صورت میں ہوں تو ان کی قیمت میں کمی بیشی کے باوجود اس کی افادیت اور مقصدیت میں کوئی کمی نہیں آتی مثلاً گیہوں کا مقصود کھانا ہے، اگر کسی نے دس سال قبل گیہوں (۱۰ کلو) قرض لیا جبکہ اس کی مجموعی قیمت دس روپے تھی، فرض کیجئے کہ اس گیہوں کی قیمت اب اس سے زیادہ یا کم ہو چکی ہے اور قرض خواہ اب ۱۰ کلو گیہوں واپس

q المغني مع الشرح الكبير: ۲۶۵/۴ w بلغة السالك لاقرب المسالك: ۲۱۳/۲
e فتاویٰ غياثيه: ۱۳۹ r بدائع الصنائع: ۱۵۵/۷

کرتا ہے، تو اس کی غذائی افادیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوا ہے، یہی حال درہم و دینار اور اس کے سونے چاندی کا بھی ہے۔

''فلوس''، یعنی سونے چاندی کے علاوہ دوسرے معدنی سکّے کی قیمت میں کمی وبیشی کا بھی فقہاء نے اعتبار نہیں کیا ہے، اس سے تامل ہوتا ہے، لیکن کتب فقہ پر وسیع نگاہ ڈالی جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ ایسا اس لئے تھا کہ وہ ان فلوس کو بھی ایک معدنی سامان کی نظر سے دیکھتے تھے اور یہ فلوس اپنے حجم اور قدر کے لحاظ سے بذات خود بھی قابل استفادہ اور لائق خرید وفروخت تھے، نیز جس طرح درہم و دینار اپنی ڈھلی ہوئی حیثیت سے قطع نظر اپنی ذات میں بھی اس سکہ کے مساوی قیمت رکھتے تھے، اسی طرح ان سکّوں کی بحیثیت سکہ جو قیمت ہوتی تھی، وہ اس سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہوتی تھی جو معدنی حیثیت میں ان سکوں کی ذاتی قدر و قیمت ہوا کرتی تھی، شاید اسی لئے امام ابوحنیفہ Ã نے فلوس کے ذریعہ مقررہ قیمت میں فلوس کا رواج بند ہوجانے کے بعد بھی انہی فلوس کی ادائیگی کو کافی سمجھا، ''ولو استقرض فلوسا فکسدت فعلیه مثلها عند ابی حنیفة.'' 1

اسی بناء پر ہم دیکھتے ہیں کہ متقدمین حنفیہ فلوس میں ایک کی دو سے خرید وفروخت کو درست قرار دیتے ہیں، اگر خریدنے اور بیچنے والا اسے بطور سامان خرید وفروخت کرے۔ ''حتٰی لو باع واحدا منها باثنین یجوز 2

البتہ بعد کو ''فلوس'' کے بحیثیت ثمن استعمال اور رواج کے عموم کو دیکھتے ہوئے علماء نے اس سے منع کردیا۔ ''ومشائخنا یعنی مشائخ ماوراء النهر من بخارا وسمرقند لم یفتوا ببیعها بجنسها متفاضلا فی العد الی والغطا رفة'' 3

اسی طرح فقہاء شوافع نے بھی ''فلوس'' کو ثمن و قیمت کی نظر سے نہیں دیکھا ہے اور اس میں ''ربا'' کو حرام نہیں کہا ہے:

''اذا راجت الفلوس رواج النقود لم یحرم الربا، فیها هٰذا هو الصحیح المنصوص وبه قطع المصنف والجمهور وفیه وجه شاذ حکاه الخراسانیون.'' 4

D: ''فلوس گو نقود کی طرح مروج ہوجائیں پھر بھی ان میں سود حرام نہیں ہوگا۔ یہی صریح وصحیح قول ہے اور مصنف اور جمہور نے یہی بات قطعیت کے ساتھ کہی ہے، البتہ ایک قول شاذ حرمت کا بھی ہے جو اہل خراسان نے نقل کیا ہے۔''

اس کے برخلاف موجودہ کاغذی نوٹوں کی بجائے خود کوئی قیمت نہیں ہے، نہ بحیثیت ''ثمن'' ریزروبینک کی

q بدائع الصنائع: ۲۹۵/۷ w فتاویٰ غیاثیه: ۱۴۱ e البحر الرائق: ۱۰۲/۶ r المجموع شرح المهذب: ۳۹۵/۹

B

تصدیق کے بغیر اس سے خرید و فروخت ممکن ہے، دوسری طرف زمانہ کے تغیر کے ساتھ ساتھ اس کی قدر میں اس درجہ تغیر واقع ہوتا جاتا ہے کہ اس کی افادیت کو انتہائی کم کردیتا ہے، مثلاً آج سے پچیس سال قبل کسی خاتون کا مہر پانچ سو روپے مقرر ہوا تو اس کی قدر کسی طور پر اس زمانہ میں ۵/تولہ سے کم نہ تھی مگر آج صورت حال یہ ہے کہ اس پانچ سو روپے کی قدر ایک تولہ سونے کے ۱/۶ سے بھی کم ہے، ایسی صورت میں نوٹ کو سامان کی قیمت کے کم وبیش ہونے پر قیاس کرنا کسی طرح قرین صواب نظر نہیں آتا۔

ربا کا شبہ

دوسرا شبہ یہ ہوتا ہے کہ اگر ان نوٹوں کی تغیر پذیر قدر کا اعتبار کیا جائے تو اس سے "ربا" پیدا ہوسکتا ہے مثلاً ایک شخص دس سال پہلے ایک ہزار روپے لیتا ہے اور دس سال بعد روپیہ کی قدر میں واقع ہونے والی تبدیلی کے تحت دو ہزار روپے واپس کرتا ہے، تو کیا اس کی وجہ سے سود کا دروازہ نہیں کھلے گا؟

یہ اعتراض بادی النظر میں قوی نظر آتا ہے اور یہی شبہ ہے کہ جس کی وجہ سے سب سے زیادہ تامل ہوتا ہے، مگر سود میں اور روپیہ کی قدر میں کمی زیادتی میں کئی اعتبار سے فرق ہے۔

اول یہ کہ سود میں نفع مشروط ہوتا ہے اور زیر بحث صورت میں نفع مشروط نہیں ہوتا، اور "نفع" کو جو چیز سود بناتی ہے وہ دراصل یہی نفع کی لازمی شرط ہے، دوسرے سود میں حاصل کیا جائے والا نفع محض "مدت" اور اجل کی قیمت ہوتی ہے جبکہ یہاں روپیہ کی تعداد کا بڑھنا اور گھٹنا روپیہ کی قدر سے متعلق ہے جو علی حالہ برقرار بھی رہ سکتی ہے اور بڑھ بھی سکتی ہے، یہ اجل اور مدت کی قیمت نہیں ہے یہ دو ایسے جوہری فرق ہیں جو روپیوں کی کمی زیادتی اور ربا کے درمیان واضح خط امتیاز کھینچتے ہیں۔

نوٹوں کی قدر کے لئے معیار

رہ گئی یہ بات کہ نوٹ کی قدر میں کمی زیادتی کے اندازہ کے لئے معیار کیا ہوگا؟ زمانہ قدیم میں چاندی بھی "ثمن" ہوا کرتی تھی۔ مگر موجودہ زمانہ میں سکوں کی قدر چاندی سے مربوط نہیں رہی سونے سے اب بھی کہا جاتا ہے کہ سکوں کی قدر متعلق ہے مگر ماہرین کا بیان ہے کہ دنیا کے اکثر ممالک نوٹ چھاپنے میں بین قومی ضابطہ کی پابندی نہیں کرتے ہیں اور سونے سے بھی اس کا رشتہ کمزور رہی ہے اس کے علاوہ فی زمانہ نوٹوں کی قدر پر کسی بھی ملک کی صنعتی قوت اور برآمدی صلاحیت کا بھی خاصا اثر پڑتا ہے اس لئے یہ طے کرنا آسان نہیں کہ روپے کی قدر کی تعیین کے لئے معیار کیا ہوگا؟

غور کیا جائے تو بایں ہمہ سب سے زیادہ "ثمنیت" شریعت کی نظر میں بھی اور قانون معیشت میں بھی "سونے"

ہی کے اندر ہے، چاندی کو فقہاء نے ثمن مانا ہے مگر کہیں کہیں اس کو بھی سامان کے حکم میں تسلیم کیا ہے، مگر سونے کو بہر حال ''زر'' تسلیم کیا گیا ہے۔ سیوطی Ā کہتے ہیں۔

''الذهب والفضة قيم الاشياء الافي باب السرقة فان الذهب اصل والفضة عروض بالنسبة اليه نص عليه الشافعي في الام'' 1

D: ''سونا اور چاندی اشیاء کی قیمتیں ہیں، سوائے چوری کی سزا کے کہ سونا اصل ہے اور چاندی بہ مقابل اس کے سامان ہے، امام شافعی Ā نے کتاب الام میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔''

اور بہ مقابلہ دوسرے اسباب وسامان کے سونے کی قیمت میں زیادہ ٹھہراؤ اور ثبات بھی پایا جاتا ہے۔ اس لئے سونا ہی ایک ایسی شے ہے جس کو روپے کی قدر کے لئے معیار بنایا جاسکتا ہے، ڈاکٹر علی محی الدین نے لکھا ہے کہ ''مجمع البحوث الاسلامیہ'' نے بھی اسی کو ترجیح دیا ہے2 لہٰذا ضروری ہے کہ طویل مدتی قرضہ جات اور دیون کی تعیین میں روپیوں کے ساتھ ساتھ سونے کی وہ تعداد بھی مقرر کرلی جائے جو ان روپیوں کے ذریعہ حاصل کی جاسکتی ہو۔

خلقی اور اصطلاحی ثمن کے احکام میں فرق

پھر اصطلاحی ثمن نوٹ وغیرہ کن امور واحکام میں ثمن کی طرح ہوگا اور کن مسائل میں اس کا حکم سونا چاندی یعنی تخلیقی ثمن سے مختلف ہوگا۔ اس کو سمجھنے کے لئے ہمیں ان جزئیات کی طرف رجوع کرنا ہوگا جو فقہاء نے ''فلوس نافقہ'' کے سلسلے میں ذکر کی ھیں:

1 جس طرح سونا اور چاندی متعین کرنے کی وجہ سے متعین نہیں ہوتا، اسی طرح فلوس نافقہ کا اگر بطور ثمن معاملہ کیا جائے تو متعین اور مشخص نہیں ہوسکیں گے۔ ''الفلوس بمنزلة الدراهم اذاجعلت ثمنا لاتتعين في العقدوان عينت.'' 3

2 جس طرح معاملہ خرید وفروخت کی اصل بنیاد ''مبیع اور اس کی موجودگی'' ہے ثمن ہلاک ہوجائے، تو بیع ختم نہیں ہوتی، اسی طرح فلوس نافقہ اگر خریدار سے ضائع ہوجائے تو معاملہ باقی رہے گا ختم نہیں ہوگا ''لاينفسخ العقد بهلا كها.'' 1

3 فلوس نافقہ کی خرید وفروخت خود فلوس نافقہ کے بدلے ہوتو دونوں طرف سے برابری ضروری ہوگی، ایک طرف سے کم اور دوسری طرف سے زیادہ ہوتو سود شمار کیا جائے گا۔ اگر خرید وفروخت کرنے والا تاویل کرے کہ ہم میں سے

---

q الروضہ: ۴/۳۷، بحوالہ: مقالۂ تذبذب اسعار النقود''

w مقالۂ مذکور: قسط نمبر ۳ صفحہ ۱۴ e عالمگیری: ۳/۱۰۷

ایک فریق یہ نوٹ اور سکہ بطور ''ثمن'' دے رہا ہے اور دوسرا محض سامان کے طور پر، ثمن بنانا مقصود نہیں ہے، اس لئے ہم کمی بیشی کے ساتھ معاملہ کررہے ہیں تو اس تاویل کا اعتبار نہ ہوگا کہ یہ سود کے لئے چور دروازہ بن سکتا ہے۔[2]

4 اگر ثمن اصطلاحی کا رواج ختم ہوجائے تو پھر اس کی ثمن ہونے کی حیثیت ختم ہوجائے گی اور اس کی حیثیت محض ایک سامان کی سی قرار پائے گی۔[3]

5 اگر اسی اصطلاحی ثمن پر معاملہ طے کیا گیا اور ثمن کی ادائیگی سے قبل ہی اس کا چلن بند ہوگیا تو امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک بیع فاسد ہوجائے گی اور امام ابو یوسف اور امام محمد Ç کے نزدیک بیع باقی رہے گی۔

6 جس طرح سونا اور چاندی کی جنس علیحدہ علیحدہ ہے اور ایک دوسرے کے بدلہ کمی بیشی کے ساتھ ان کی خرید و فروخت درست ہے، اسی طرح فلوس نافقہ کی جنس بھی علیحدہ سمجھی جائے گی اس لئے کہ سونے کی ایک خاص مقدار کے مقابلہ اس اصطلاحی ثمن کی جتنے مقدار کا چلن ہو ضروری نہیں کہ اتنے ہی ادا کئے جائیں، کمی بیشی کے ساتھ بھی معاملہ کرلیا جائے تو جائز ہوگا۔[4]

7 اگر یہ اصطلاحی ثمن بطور قرض لیا جائے اور اس کا چلن ختم ہوجانے کی وجہ سے اس کی ثمنیت ختم ہوگئی تو امام ابو حنیفہ Ã کے نزدیک انہیں سکوں کا ادا کرنا واجب ہوگا۔ امام محمد Ã کے نزدیک اس کی وہ قیمت جو چلن ختم ہونے کے وقت بازار میں قائم تھی ادا کرنی ہوگی اور اسی رائے پر فتویٰ ہے۔[1]

8 البتہ فقہاء نے ''ثمن خلقی اور اصطلاحی'' میں اس مسئلہ میں فرق کیا ہے کہ سونا چاندی ایک دوسرے کے بدلے خریدا بیچا جائے تو مجلس کے اندر ہی دونوں فریق کا ایک دوسرے کے عوض پر قبضہ کرنا ضروری ہوگا اس کے برخلاف اگر سونے یا چاندی کی خرید وفروخت فلوس نافقہ کے عوض ہو تو مجلس ہی میں قبضہ ضروری نہیں ہوگا۔

یہی فلوس نافقہ کے احکام موجودہ کاغذی نوٹ کے ہونے چاہئیں، ان نوٹوں میں زکوٰۃ واجب ہوگی، شیخ

---

q حوالۂ سابق۔

w ومشائخنا يعنى مشائخ ماوراء النهر من بخارا وسمرقند لم يفتوا بجواز ذالک ای ببيعها بجنسها متفاضلاً فی العدالی والغطارفة مع ان الغش فيها اکثر من الفضة لانها اعز الاموال فی ديارنا فلوا بيح التفاضل فيها ينفتح باب الربا الصريح فان الناس حينئذٍ يعتادون فی الاموال النفيسة فيتدرجون ذالک فی النقود الخالصة. البحر الرائق: ۶/۲۰۰

e تعيين بالتعيين ان کانت لاتروج لزوال المقتضی للثمنيته وهو الاصطلاح وهنا لانهافی الاصل سلعته وانها صارت اثمانا بالاصطلاح فاذاترکوا المعاملة بها رجعت الی اصلها. حوالۂ سابق۔

r رجل اشتری بالفلوس الرائجة والعدالی فی زماننا شيئا وکسدت الفلوس قبل القبض و صارت لاتروج رواج الاثمان فی عامة البلدان ...... و عندالکساد يفسد العقد فی قول ابی حنيفة. قاضی خان: ۲/۲۵۳

q ولو استقرض الفلوس الرائحة والعد الی فکسدت قال ابو حنيفة يحب عليه مثلها، کاسدة ولا يغرم قيمتها وقال ابو

عبدالرحمٰن جزیری Ã نے احناف، مالکیہ اور شوافع کی طرف نوٹ میں زکوٰۃ واجب ہونے کی نسبت کی ہے اور لکھا ہے کہ حنابلہ اس میں زکوٰۃ واجب قرار نہیں دیتے۔ ''جمہور الفقہاء یرون وجوب الزکاۃ فی الاوراق المالیة لانها حلت محل الذهب والفضة فی التعامل وخالف الحنابلة فقط. ''[2]

معلوم نہیں حنابلہ کی طرف مصنف نے یہ نسبت کیوں کر کی ہے، بظاہر یہ نسبت صحیح نظر نہیں آتی اور جب نوٹ کو عرف وتعامل کی وجہ سے ''ثمن اصطلاحی'' مان لیا گیا ہے تو اس کے ذریعہ زکوٰۃ ادا بھی ہوجائے گی۔

نیز طویل مدتی قرضہ جات میں ادائیگی کے وقت روپیوں کی قدر میں جو کمی واقع ہوجاتی ہے، وہ ایک ''عیب'' ہے اور اس عیب کی تلافی کے لئے قرض خواہ پر ضروری ہوگا کہ وہ سونے کی قیمت سے موازنہ کر کے اس کمی کی تکمیل کرے۔

خلاصۂ بحث

پس کرنسی نوٹ کے سلسلہ میں جو کچھ کہا گیا اس کا حاصل یہ ہے کہ:

1 کاغذی نوٹ اور سکوں کی فقہی حیثیت میں ضروری ہے کہ الضرر یزال کے فقہی قاعدہ اور عرف وعادت کی اہمیت کو بھی پیش نظر رکھا جائے۔

2 نوٹ ثمن اصطلاحی ہیں نہ کہ محض سند اور وثیقہ۔

3 نوٹ مثلی ہیں نہ کہ قیمی۔

4 نوٹ کی خرید میں کمی ایک عیب ہے اور مقروض پر اس نقصان کی تلافی واجب ہے کہ یہی عدل کا تقاضا ہے اور فقہاء تقاضاء عدل کی رعایت کرتے ہوئے مثلی اشیاء میں بھی قیمت کو ملحوظ رکھتے ہیں۔

5 اس پر سامان کی قدر میں کمی بیشی سے شبہ درست نہیں اس لئے کہ سامان بذات خود اپنی قیمت رکھتا ہے، اس کی قیمت کسی اور شے سے مربوط نہیں جب کہ نوٹ کی قیمت سونا اور دیگر مصنوعات سے وابستہ ہے۔

6 یہ شبہ بھی صحیح نہیں کہ اس سے سود کا دروازہ کھلے گا کہ سود میں نفع مشروط ہوتا ہے اور نفع محض مدت اور اجل کی قیمت ہوتی ہے جب کہ زیر بحث مسئلہ میں یہ دونوں باتیں نہیں پائی جاتیں۔

7 کاغذی نوٹ کی قدر کی تعیین سونے کے ذریعہ کی جائے گی۔

8 سونے چاندی کے درہم ودینار اور کاغذی نوٹ کے احکام میں اسی طرح یکسانیت اور فرق ہے، جو فقہاء نے

یوسف علیه قیمتها یوم القبض وقال محمد یغرم قیمتها فی اٰخر یوم کانت رائجة و علیه الفتویٰ. قاضی خان: ۲/۲۵۳

w قاضی خان: ۲/۴۴

q عنایه علیٰ هامش الفتح: ۶/۱۴۷ w النهایه:: ۲/۱۹۲

B —

فلوس نافقہ اور خلقی ثمن کے درمیان رکھا ہے۔

سوالات کے جوابات

لہٰذا اب ان تفصیلات کی روشنی میں سوالنامہ میں مذکور استفسارات کے جوابات اس طرح ہیں۔

1　کرنسی نوٹ اصطلاحی اور عرفی ثمن ہے۔

2　بعض احکام میں یکسانیت ہے اور بعض میں فرق "خلقی اور اصطلاحی ثمن میں فرق" کے عنوان کے تحت اس پر گفتگو ہو چکی ہے۔ ہمارے عہد میں نوٹ، گو سونے سے مربوط ہے۔ مگر چونکہ شریعت کی نظر میں چاندی بھی ثمن ہے اور نوٹ کے نصاب میں چاندی کی قیمت کا اعتبار کرنے میں فقراء کے لئے نفع ہے اور احکام زکوٰۃ میں یہ بات متفق علیہ ہے کہ جس پہلو میں فقراء کا فائدہ ہو، اس کو اختیار کیا جائے اس لئے زکوٰۃ کی حد تک ان سکوں اور نوٹوں کے لئے اصل چاندی ہی ہوگی اور اتنی رقم کا مالک ہونے پر جس سے چاندی کا نصاب خرید کیا جائے۔ زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔

4　اشیاء صرف کی قیمتوں کے اشاریہ سے نوٹ کو وابستہ کرنے میں ایک تو بڑی دقت ہے، دوسرے یہ اشاریہ محض "تخمین" پر مبنی ہوگا اور مختلف اشیاء کی قیمتوں کے اوسط سے اشاریہ مرتب کرنا پڑے گا حالانکہ مختلف افراد و اشخاص کی نسبت سے ان اشیاء صرف کے تناسب اور ان کی ضرورت میں فرق واقع ہوتا رہتا ہے۔

5　ہاں یہ مناسب ہے کہ نوٹ کی مالیت سونے یا چاندی میں طے کر لی جائے۔

کچھ اور احکام

نوٹ سے متعلق اس بحث کی روشنی میں ہمارے زمانہ کے بعض اور احکام سے متعلق بھی تنقیح ہوتی ہے:

1　نوٹ میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور نوٹوں ہی کے ذریعہ ادا ہو جائیگی چاہے ابھی زکوٰۃ لینے والا اس کو استعمال میں لایا ہو یا نہ لایا ہو۔

2　نوٹ میں تفاضل اور ربوا حرام ہوگا۔

3　فلوس نافقہ کی طرح نوٹ کے ذریعہ سونے چاندی کی ادھار خرید و فروخت درست ہوگی۔

4　مختلف ممالک کے نوٹ اور سکوں کی حیثیت جب مستقل ثمن اور مستقل جنس کی ہوگئی تو اب ان کے باہمی تبادلہ میں کسی خاص قدر کی رعایت ضروری نہ ہوگی اگر حکومت کے مقررہ نرخ سے کم یا زیادہ میں ان کا باہم تبادلہ کیا جائے تو بھی درست ہوگا۔

"هذا ما عندی و الله أعلم بالصواب و علمه أتم و أحكم"

— B

دوسرے فقہی سمینار کی تجاویز

دوسرے فقہی سیمنار میں کرنسی نوٹ کے مسئلہ پر علماء اور ارباب افتاء کے اتفاق رائے سے جو تجاویز پاس ہوئیں وہ اس طرح ہیں:

1 کرنسی نوٹ سند وحوالہ نہیں ہے بلکہ ثمن ہے اور اسلامی شریعت کی نظر میں کرنسی نوٹ کی حیثیت زر اصطلاحی وقانونی ہے۔

2 عصر حاضر میں نوٹوں نے ذریعہ تبادلہ ہونے میں مکمل طور پر زر خلقی (سونا چاندی) کی جگہ لے لی ہے اور باہمی لین دین نوٹوں کے ذریعہ انجام پاتا ہے اس لئے کرنسی نوٹ بھی احکام میں ثمن حقیقی کے مشابہ ہے لہذا ایک ملک کی کرنسی کا تبادلہ اسی ملک کی کرنسی سے کمی بیشی کے ساتھ نہ تو نقد جائز ہے نہ ادھار۔

3 دو ملکوں کی کرنسیاں دو اجناس ہیں اس لئے ایک ملک کی کرنسی کا تبادلہ دوسرے ملک کی کرنسی سے کمی وبیشی کے ساتھ حسب رضائے فریقین جائز ہے۔

5 نوٹوں میں زکوٰۃ کا نصاب، چاندی کے نصاب کی قیمت کے مساوی ہوگا۔

6 مؤخر مطالبات کے سلسلے میں کرنسی نوٹوں کی قوت خرید اور قدر و قیمت میں ہونے والے اتار چڑھاؤ کا احکام شرعیہ میں اعتبار کیا جائے یا نہیں اس سلسلہ میں شرکاء سمینار کے درمیان دو نقطہائے نظر پائے جاتے ہیں۔ کمیٹی کی رائے میں اس مسئلہ کے بارے میں کوئی فیصلہ آئندہ مزید غور و فکر کے بعد کیا جائے گا۔

7 اس اجلاس کا احساس ہے کہ مہر کی سونے اور چاندی کے ذریعہ تعیین عمل میں آئے تاکہ پوری طرح عورتوں کے حقوق کا تحفظ ہو سکے اور سکوں کی قوت خرید میں کمی کی وجہ سے ان کو نقصان نہ پہنچے۔

%

بینک انٹرسٹ، سودی قرض اور ہندوستان کی شرعی حیثیت

''بینک انٹرسٹ کا مسئلہ ہندوستان کی شرعی حیثیت سے منسلک ہے، چنانچہ اسلامک فقہ اکیڈمی کے دوسرے سمینار منعقدہ ۸/ تا ۱۱/ دسمبر ۱۹۸۹ء ہمدرد یونیورسٹی نئی دہلی میں یہ تحریر لکھی گئی۔''

سوالات

قرآن وسنت میں ربوا کی حرمت جس شدت وقطعیت کے ساتھ بیان کی گئی ہے وہ اہل علم پر مخفی نہیں، دوسری طرف موجودہ ربوا کے بینکنگ نظام نے ایسی صورت حال پیدا کردی ہے کہ سماج کے اکثر افراد خصوصاً اعلیٰ اور متوسط طبقہ کا بینکوں سے برابر واسطہ پڑتا ہے بینکوں سے معاملات پڑنے کی وجہ سے ربوا کے بارے میں مختلف قسم کے سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کے بارے میں عصر حاضر کے بابصیرت فقہاء اور ارباب افتاء کا اجتماعی فیصلہ امت مسلمہ کے سامنے آنا چاہئے، اسی طرح حکومت ترقیاتی اسکیموں کے تحت قرضے تقسیم کرتی ہے، اور ان قرضوں پر کچھ سود بھی وصول کرتی ہے، ان ترقیاتی قرضوں کے بارے میں جو فقہی سوالات ابھرتے ہیں وہ بھی اصلاً ربوا ہی کے مسئلہ سے مربوط ہیں۔ اسی نوعیت کے بہت سے مسائل اس بات کے متقاضی ہیں کہ ربوا کے بارے میں چند اصولی باتیں طے کرکے اہم سوالات کے شرعی جوابات دیئے جائیں۔ اس پس منظر میں مندرجہ ذیل سوالات وتنقیحات جواب وتحقیق کے لئے پیش خدمت ہیں۔ اگر آپ کی نظر میں کوئی اہم سوال یا تنقیح رہ گئی ہو تو اسے بھی شامل کرلیں۔

1 ...... ربوا کی شرعی حقیقت کیا ہے؟ اور اس کا دائرہ کیا ہے؟

2 ...... کیا دارالحرب میں سودی معاملات، حقیقت قرار نہیں دیئے جاسکتے اس وجہ سے کہ اموال اہل حرب معصوم اور قابل ضمان نہیں، اور سود کے تحقق کے لئے بدلین کا معصوم ومتقوم ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا اس شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے حقیقۃً ربوا کا تحقق ہی نہیں ہوگا۔ اگرچہ وہ معاملات صورۃً سودی معاملات ہوں؟

3 ...... دارالحرب اور دارالاسلام کی تعریف کیا ہے اور شرطیں کیا ہیں، اور کیا موجودہ حالات میں ''دار'' کا

حصر دارالاسلام اور دارالحرب میں درست ہے کیا ہندوستان جیسا ملک (جہاں ایک دستوری حکومت، تمام شہریوں کے مساوی حقوق کی بنیاد پر قائم ہے، اور قانونی و دستوری نقطۂ نظر سے بلاتفریق مذہب وزبان وعلاقہ ہر شہری کو اپنے مذہبی شعائر کی آزادی کے ساتھ ملک کے وسائل آمدنی سے منتفع ہونے کا مساوی حق ہے) دارالحرب ہے؟ اگر دارالاسلام اور دارالحرب کے علاوہ ''دار'' کی کوئی تیسری قسم ہے تو وہ کیا ہے اور اس کی شرطیں کیا کیا ہیں؟

4 ......بینکوں میں جمع شدہ رقوم پر جو سود ملتا ہے اس کا بینکوں سے لینا شرعاً کیا حکم رکھتا ہے اور لینے کے بعد اسے کس مصرف میں خرچ کیا جائے کیا سرکاری بینکوں اور غیر سرکاری بینکوں سے سود لینے کے حکم میں کوئی فرق ہے؟

5 ......کیا سود لینے اور دینے کے حکم میں کوئی فرق کیا جا سکتا ہے، اور کیا غیر اسلامی ملک میں واقعی کچھ ایسی مجبوریاں ہوسکتی ہیں جن کی بنیاد پر سود دینا جائز ہو؟

6 ......کیا سودی قرضے لینے کی کسی حال میں شرعاً گنجائش ہے؟ کن حالات اور کن مجبوریوں کے تحت مسلمان کے لئے سودی قرض لینا جائز ہوسکتا ہے؟

7 ......حکومت ترقیاتی اسکیموں، مکانات کی تعمیر، تجارت کی ترقی، صنعت وحرفت کی ہمت افزائی نیز بے روزگاروں کو روزگار فراہم کرنے کے لئے جو سودی قرض تقسیم کرتی ہے اس کا لینا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس کا حکم عام سودی قرضوں کی طرح ہے یا اس سے کچھ مختلف ہے؟

کیا اس بنیاد پر حکومت کے سودی قرضوں کا لینا جائز قرار پا سکتا ہے کہ حکومت ہند ترقیاتی قرضوں کے لئے جو رقم مختص کرتی ہے وہ اس کی مختلف ذرائع سے ہونے والی آمدنی کا ایک حصہ ہوتا ہے اور جمہوری حکومت کے خزانۂ عامہ کی مالک اس ملک کے شہریوں کی مجموعی اکائی ہوتی ہے، اس خزانۂ عامہ میں سے جو رقم ترقیاتی اسکیموں کے لئے مختص کی گئی ہے اس سے انتفاع کا حق عام ہندوستانی شہریوں کی طرح مسلمانوں کو بھی حاصل ہے۔

اب صورت حال یہ ہے کہ مسلمان اپنے اس حق کی تحصیل کے لئے جب آگے بڑھتا ہے تو ان قرضوں پر سود عائد کرنے کی پالیسی آڑے آتی ہے۔ لہٰذا جس طرح اپنا حق وصول کرنے کے لئے بہت سے فقہاء نے رشوت دینے کو جائز کہا ہے اسی طرح یہاں حق وصول کرنے کے لئے مجبوراً سود دینے کی اجازت کیوں نہ دی جائے؟

8 ......اگر حکومت کسی قرض پر کوئی چھوٹ بھی دیتی ہو اور اس پر سود بھی عائد کرتی ہو تو اگر چھوٹ کا تناسب سود کے مساوی ہے تو کیا اس قرض لینے کو شرعاً جائز کہا جائے گا؟

9 ......غیر ممالک سے تجارت کی صورت میں بسا اوقات سود ادا کئے بغیر چارہ نہیں۔ مال کی روانگی کے دن سے ہی سود لگا دیا جاتا ہے۔ اور اسی طرح اگر کوئی تاجر دیگر ممالک کو مال برآمد کرے تو بین الاقوامی تجارتی ضوابط کے تحت اسے سود ملتا ہے درآمد برآمد کی اس تجارت میں سود سے نجات مشکل ہے۔ ان صورتوں کے بارے میں حکم شرعی کیا

ہے؟

O ...... بینک دو طرح کے ہیں۔ ایسے بینک جن کے مالک اشخاص وافراد ہوتے ہیں اور دوسرے سرکاری بینک جو حکومت کی ملکیت ہے، کیا قرض لے کر سود ادا کرنے کے بارے میں دونوں قسموں کے بینکوں کے حکم میں کچھ فرق ہوگا۔

! ...... کچھ افراد یا کمپنیاں سرمایہ کاری کرتی ہیں۔ یعنی صنعت وحرفت اور تجارت کے لئے سرمایہ فراہم کرتی ہیں اور اس پر سود لیتی ہیں، مثلاً کوئی شخص اگر ٹرک حاصل کر کے چلانا چاہتا ہے تو وہ اپنی پسند کا ٹرک خریدتا ہے سرمایہ کار اس کی قیمت ادا کرتا ہے اور قسط وار اپنا سرمایہ مع سود وصول کر لیتا ہے۔ سرکاری بینکوں سے سرمایہ حاصل کرنے میں ضابطہ کی خانہ پری طول عمل کا موجب ہوتی ہے، دوسری طرف رشوت دینی پڑتی ہے، تیسری طرف انکم ٹیکس وغیرہ کے مسائل ہوتے ہیں، ان سے بچنے کے لئے عام طور پر تاجر وصنعت کار پرائیویٹ سرمایہ کاروں سے معاملہ کرنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ کیا کسی مسلمان کے لئے یہ جائز ہوگا کہ وہ ان پرائیویٹ سرمایہ کاروں سے اپنی صنعت وتجارت کی ترقی کے لئے سرمایہ حاصل کرے اور اس پر سود ادا کرے واضح رہے کہ یہ صورت حاجت واضطرار کی نہیں ہے۔

مجاہد الاسلام قاسمی

(امین عام اسلامک فقہ اکاڈمی، ہند)

پہلے سوال کا جواب

ربوا کی حقیقت

ربوا کے لغوی معنی ''اضافہ'' کے ہیں، کتاب وسنت میں متعدد مواقع پر یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، ربوا ایسے اضافہ کو کہتے ہیں جس کے مقابلہ میں معاملہ کے دوسرے فریق کی طرف سے کوئی عوض نہ ہو ''وفی الشرع عبارة عن فضل مال لا یقابلہ عوض فی معاوضة مال بمال''[1] الاصل فیہ الزیادة علیٰ اصل المال من غیر[2] عقد تبایع۔ ''ھو فضل مال بلا عوض فی معاوضة مال بمال''[1] یہی تعریف کم وبیش دوسرے اہل علم نے بھی کی ہے۔ مگر اس تعریف میں ربوا کی ایک خاص نوع ہی کو ملحوظ رکھا گیا ہے ربا کی دو قسمیں ہیں، ربوا فضل، ربوا نساء۔

دو چیزیں جو ایک ہی جنس کی ہوں اور ان کا ذریعہ پیمائش بھی ایک ہی ہو، جس کو فقہاء احناف ''قدر'' سے تعبیر کرتے ہیں تو ایسی صورت میں خرید وفروخت کے معاملہ میں ایک کی طرف سے نقد اور دوسرے کی طرف سے ادھار کا

q تبیین الحقائق: ۸۵/۴ w الجامع لاحکام القرآن: ۳۴۸/۳، بدایة المجتہد

معاملہ درست نہیں، اس کو ''ربوٰ نسأ'' کہتے ہیں۔

ربا کی دوسری قسم ''ربا فضل'' ہے۔ عام طور پر فقہاء نے ربا کی جو تعریف کی ہے وہ اسی نوع کی ہے۔ یعنی فریقین میں سے ایک کی طرف سے ایسا اضافہ جس کے عوض دوسرے فریق کی طرف سے کچھ نہ ہو۔ اس ربا کی ایک صورت وہ تھی جو ایام جاہلیت میں مروج تھی، ایک شخص کسی سے قرض لیتا تھا، جب ادائیگی کا وقت آتا تو قرض دہندہ دریافت کرتا کہ ادا کروگے یا اس پر سود ادا کروگے۔ چنانچہ مقروض مزید مہلت حاصل کر کے سود دینے کو تیار ہوتا اور قرض دہندہ مان لیتا ''فکان الغریم یزید فی عدد المال ویصیر الطالب[2]'' لیکن سود کی اس مروجہ صورت کے سد باب کے لئے شریعت نے دو ہم جنس چیزوں کی نقد خرید وفروخت میں بھی طرفین کی جانب سے برابری کو ضروری قرار دیا اور کمی بیشی اور تفاضل کو حرام قرار دیا، اسی طرف آپ § نے ان الفاظ میں اشارہ فرمایا۔

''لاتبیعوا الدرهم بالدرهمین فانی اخاف علیکم الربا.'' [3]

سود کی اسی تعریف سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ سود چاہے حاجاتی قرض پر لیا جائے یا تجارتی قرض پر، مروجہ اصطلاح کے مطابق دین استہلا کی ہو یا دین استثماری، وہ بہر صورت حرام ہے، کیونکہ حدیث اور فقہاء کی تصریحات سے سود کی جو تعریف اور حقیقت مستنبط ہوتی ہے، وہ ہر طرح کے ربا پر صادق آتی ہے۔ بعض حضرات کا یہ خیال کہ بینک وغیرہ جو لوگوں کی رقوم کو تجارتی اغراض کے لئے استعمال کرتا ہے، اس کی طرف سے ملنے والا نفع ''سود'' میں داخل نہیں، کیونکہ اس سے کسی غریب کا استحصال نہیں ہوتا، صحیح نہیں ہے اور اس کے چند وجوہ ہیں:

1 ......آپ § نے کسی تفریق کے بغیر ہر طرح کے قرض پر نفع کے حصول کو ناجائز قرار دیا ہے ''کل قرض جر منفعة فهو ربا.''

2 ......شریعت میں سرمایہ کار کے لئے تجارت سے نفع اٹھانے کی ایک ہی صورت ''مضاربت'' کی شکل میں مقرر ہے، جس میں سرمایہ کار نفع ونقصان کی اساس پر شریک ہوتا ہے۔ سرمایہ کار اپنے لئے بہر طور نفع مقرر کر لے اس صورت کو شریعت جائز نہیں رکھتی، اسی لئے ''مخابرہ'' سے منع کیا گیا۔ ''مخابرہ'' یہ ہے کہ مالک زمین اپنی زمین کاشتکار کو کاشت کے لئے دے اور اپنے لئے ایک مخصوص مقدار اس پیداوار کی متعین کر لے، جس کی کاشت، وہ اس زمین میں کرے گا تجارتی قرض پر سود حاصل کرنے میں بھی بعینہ یہی قباحت ہے۔

3 ......یہ رائے اس اصول پر مبنی ہے کہ قرآن کے زمانہ نزول میں سود خواری کی جو کیفیت پائی جاتی تھی آیت ربا میں صرف اسی صورت کی ممانعت تسلیم کی جائے گی۔ یہ فقہاء کے اس اصول مقررہ کے خلاف ہے کہ نصوص میں ہمیشہ

---

e تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ اعلام الموقعین: ۱۵۵/۲، ط بیروت

q مولانا مودودی رحمہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب ''سود'' میں اور مولانا تقی عثمانی نے تکملہ فتح الملہم میں تفصیل سے ان روایات کی تخریج کی ہے،

الفاظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ اس کے موقع ورود کا "العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص لگرالمورد"
قرآن وحدیث کے اوامر ونواہی میں اس عموم اور اطلاق پر عمل نہ کیا جائے تو دین بازیچۂ اطفال بن کر رہ جائے گا آج شراب اور مسکرات کی بعض ایسی انواع وجود میں آ چکی ہیں کہ نزول قرآن کے وقت ان کا وجود نہ تھا، قمار اور جوئے کی بعض ایسی صورتیں رواج پا گئی ہیں کہ پہلے ان کا تصور بھی نہ رہا ہوگا۔ ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ اجنبی مرد وعورت کے مادۂ حیات کے اختلاط کی شکل میں "زنا" کی ایسی صورت پیدا ہوگئی ہے کہ ماضی میں کسی نے سوچا بھی نہ ہوگا تو کیا ان تمام معاملات میں اسی اصل کا انطباق کیا جائے گا۔

4 ...... یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ تجارتی قرضوں کا اس زمانہ میں رواج ہی نہیں تھا ایسے قرضوں کا رواج تو تھا ہی اور بعض واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایام جاہلیت میں بعض قبائل تجارتی اغراض کے لئے سودی قرض بھی حاصل کرتے تھے۔ پس ان حالات میں ربا کی حرمت سے متعلق آیات وروایات کا اطلاق اور تجارتی وغیر تجارتی قرضوں میں کسی طرح کی تفریق سے گریز اس بات کا ثبوت ہے کہ ممانعت کا یہ حکم تجارتی قرضوں کو بھی شامل ہے[1]

5 ...... حکم کی بنیاد حکمت پر نہیں ہوتی ہے بلکہ "علت" اور معاملہ کی ظاہری صورت پر ہوتی ہے۔ پس ربا کی تعریف جس معاملہ پر صادق آتی ہے وہ بہر حال ربا کہلائے گی خواہ اس میں کسی غریب کا استحصال ہو یا نہیں، یہی وجہ ہے کہ ظاہری شکل تبدیل ہوجانے کی وجہ سے آپ § نے بعض معاملات کو سود میں شامل نہیں قرار دیا، چنانچہ حضرت ابوسعید خدری اور حضرت ابو ہریرہ « سے مروی ہے کہ خیبر کے بعض حضرات ایک صاع عمدہ کھجور دو اور تین صاع معمولی کھجور دے کر حاصل کیا کرتے تھے۔ آپ § نے اس سے منع فرمایا اور ارشاد ہوا کہ پہلے ان معمولی کھجوروں کو درہم کے ذریعہ فروخت کرلو اور پھر ان دراہم کے ذریعہ اس عمدہ کھجور کو خرید لو[2]

6 ...... "تجارتی قرض" کے متعلق یہ کہنا کہ اس میں استحصال نہیں ہوتا، صحیح نہیں ہے تاجر کو اس سرمایہ کے استعمال میں نقصان ہوسکتا ہے، نہ نفع نہ نقصان کی صورت بھی پیش آ سکتی ہے، یا جو تناسب نفع کا مقرر کر دیا ہے، عین ممکن ہے کہ خود اس کی اتنی آمدنی نہ ہوسکے، ان تمام صورتوں میں قرض دہندہ بہر طور نفع وصول کرلے گا اور اس طرح یقیناً قرض گیرندوں کا استحصال ہوگا۔

پس ربا ایسی متعین قدر زائد کا نام ہے جس کے مقابلہ معاملہ کے دوسرے فریق کی طرف سے کوئی عوض نہ ہو خواہ یہ قرض تجارتی اغراض کے لئے دیا گیا ہو یا وقتی ضروریات وحاجات کے لئے، اسی طرح ایسی تمام شکلیں جن میں قرض

ملاحظہ ہو کتاب مذکور: ۱/۵۶۱-۵۷۴

w صحیح مسلم: ج ۲، باب بیع الطعام مثلاً بمثل.

q ردالمحتار: ۴/۳۴۶　w السیرا لکبیر: ۴/۱۴۹۳ افقرہ: ۲۹۱۹ گو وہ حربی مسلمان ہی کیوں نہ ہوں۔

سے مالی نفع حاصل کیا جائے گو تعبیر بدل دی جائے ''ربا'' ہی کے حکم میں ہے، اسی لئے فقہاء نے مال رہن سے استفادہ کو حرام قرار دیا، اور رہن سے استفادہ اور قرض گیرندہ کے استحصال کی ایک خاص صورت جس کو ''بیع بالوفاء'' سے موسوم کیا جاتا تھا، فقہاء نے اس سے منع فرمادیا اور اس کو ''رہن'' کے حکم میں رکھا۔[1]

دوسرے سوال کا جواب

دارُالحرب میں سود

اب ہمیں دارالحرب میں سود کے جواز وعدم جواز کے مسئلہ پر آنا چاہئے، اس میں اختلاف نہیں کہ دارالحرب سے جو لوگ مستامن کی حیثیت سے عارضی طور پر دارالاسلام میں آئیں ان سے سود لینا درست نہیں البتہ دارالاسلام سے جو مسلمان عارضی امان حاصل کر کے دارالحرب جائیں وہ وہاں کے حربیوں سے سود لے سکتے ہیں۔[2]

''ولو أسلم الحربي في دار الحرب ولم يهاجر الينا فكذلك الحكم عند ابي حنيفة.'' [3]

یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد Ç کی رائے ہے۔[4] جمہور فقہاء اس صورت میں بھی سود کو حرام قرار دیتے ہیں۔ یہی رائے احناف میں قاضی ابو یوسف Ã کی ہے[5] اور اسی کے قائل امام مالک[6] و شافعی[7] اور احمد[8] È بھی ہیں۔ البتہ فقہاء مالکیہ میں ابن رشد Ã اس کے جواز کے قائل نظر آتے ہیں اور حضرت عباس ؓ کے واقعہ سے استدلال کرتے ہیں۔[1]

مجوزین کے دلائل

جو لوگ جواز کے قائل ہیں، ان میں امام محمد Ã نے السیر الکبیر میں[2] کاسانی Ã نے بدائع الصنائع[3] میں اور سرخسی Ã نے مبسوط[4] میں وضاحت سے اپنے دلائل پیش کئے ہیں، ان دلائل کا حاصل یہ ہے:

1 مکحول نے رسول اللہ § سے مرسلاً نقل کیا ہے۔''لا ربا بين المسلم والحـ

e تبیین الحقائق: ۹۷/۴ r شرح النقایہ: ۵۹/۲

t وقال ابو یوسف لایجوز فی دارالحرب الامایجوز له فی دارالاسلام (بدائع الصنائع: ۱۳۲/۷)

y المدونہ: ۲۷۹/۳ u المجموع شرح مہذب ۳۹۱/۹ i المغنی ۴۷/۴

q مقدمات ابن رشد مع المدونہ: ۲۸/۳، ۳۸ w السیر الکبیر: ۱۲/۴، ۱۴۱ e بدائع الصنائع: ۱۳۲/۷

دار الـــــــــــح (دار الحرب میں مسلمان اور حربی کے درمیان سود نہیں ہوتا)...... یہ روایت گو مرسل ہے اور مرسل روایات کی حجیت اور مقبولیت محدثین کے درمیان متفق علیہ نہیں ہے، لیکن امام ابوحنیفہ اور مالک Ç کے نزدیک ثقہ (جو خود بھی ثقہ ہی کی روایت کو قبول کرتا ہو) کی مرسل معتبر ہے[5]

2 حضرت عباس ؄ غزوۂ بدر یا کم از کم فتح خیبر سے پہلے ہی مشرف بہ اسلام ہو چکے تھے، مگر آپ نے ہجرت نہیں فرمائی، پھر ۱۰ھ میں حجۃ الوداع کے موقع سے آپ § نے اعلان فرمایا۔

"ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أضعهٔ ربا عبّاس بن عبدالمطلب فانه موضوع كله." [6]

D: "جاہلیت کا ربا ختم کیا جاتا ہے اور پہلا ربا جو میں ختم کرتا ہوں وہ عباس بن عبدالمطلب کا ہے کہ وہ کل کا کل ختم کیا جاتا ہے۔"

گویا حجۃ الوداع کے واقعہ تک آپ § نے حضرت عباس ؄ کے سودی کاروبار پر امتناع عائد نہیں فرمایا یہ اس لئے کہ مکہ دار الحرب تھا اور دار الحرب کے حربیوں سے سود لینا جائز تھا۔

3 حربی کا مال معصوم اور قابل احترام نہیں اور حرمت مال معصوم کے لینے کی ہے، اس لئے حربی سے سود لینا جائز ہے۔

مانعین کے دلائل

1 جو لوگ دار الحرب میں بھی سود کو حرام قرار دیتے ہیں، ان کی سب سے بڑی دلیل قرآن و حدیث کی وہ تاکیدات ہیں، جو مطلقاً سود کو حرام قرار دیتی ہیں، اور مسلمان و کافر اور دار الاسلام اور دار الحرب کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتیں کہ جس طرح شراب نوشی اور زنا کی حرمت کی نصوص مطلق ہیں اور وہ بلا تفریق دار الاسلام اور دار الحرب میں یکساں حرام ہیں، اسی طرح سود کی حرمت کا حکم بھی عام اور مطلق ہونا چاہیئے۔

2 حربی امان لے کر دار الاسلام میں آئے تو جس طرح اس کے مال کو اس عہد کی وجہ سے معصوم تسلیم کیا جاتا ہے اور اس سے سود حاصل کرنا جائز نہیں، اسی طرح جب مسلمان امان لے کر دار الحرب میں داخل ہو تو اس عہد کی وجہ سے اس کے حق میں اس کا مال معصوم اور محفوظ ہو جائے گا۔

3 حضرت ابوبکر ؄ نے ایک مشہور واقعہ کے مطابق قمار کے ذریعہ اونٹ حاصل کئے تھے، حضور §

r المبسوط: ۹۵/۱۰ t دیکھئے: اصول السرخسی: ۳۶۰/۱ y ابوداؤد: ۲۶۳/۱، کتاب البیوع
q السیرالکبیر: ۱۴۱۱/۴ w حوالہ سابقہ: ۱۴۱۲/۴ e شرح النقایہ: ۵۹/۲

کے پاس یہ اونٹ لائے تو آپ § نے ان کو صدقہ کر دینے کا حکم فرمایا۔

''واخذ الحظن فجاء به الیٰ رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال تصدق به [1]''

4 آپ § نے رکانہ سے کشتی کی۔ ہار جیت میں بکریوں کی شرط لگائی تھی، جب آپ نے تین بار شکست دے دی اور بکریاں آپ کو دے دی گئیں تو آپ نے واپس فرما دیں ''فرد رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم الغنم علیه.'' [2]

دلائل جواز پر ایک نظر

1 جہاں تک مکحول کی روایت ہے تو اکثر اہل علم اور اہل فن نے اس کو قابل استدلال نہیں تسلیم کیا ہے، امام شافعی Ã کا بیان ہے۔ ''هذا حديث ليس لهٔ ثبات لا حجة فيه'' عینی کہتے ہیں ''هذا حديث غريب ليس له اصل سند. [4]''

ابن قدامہ لکھتے ہیں۔ ''لم يردفي صحيح ولافي مسند ولا كتاب موثوق به. [5]''

مرسل بے شک معتبر ہے لیکن قرآن مجید کی صریح آیت، کثرت سے صحیح وصریح روایات اور دین کے اصول مسلمہ کے خلاف محض ایک مرسل روایت جس کا قابل استدلال ہونا بھی اہل فن کے نزدیک متفق علیہ نہیں ہے کیونکر راجح اور معتبر ہو سکتی ہے؟ اس لئے حق یہی ہے کہ اتنے واضح اور قوی دلائل پر اس حدیث کو ترجیح دینا مشکل ہے۔ یہ تو اس روایت کے ذریعہ ثبوت کا حال ہے، ربا کی حلت پر اس حدیث کی دلالت بھی قطعی اور صریح نہیں ہے، احناف کا استدلال اس امر پر موقوف ہے کہ روایت میں ''لا'' کو ''نفی'' کے معنی میں لیا جائے اور یہ مفہوم سمجھا جائے کہ مسلم اور حربی کے درمیان ربا ہوتا ہی نہیں ہے۔ لیکن اگر اس کو ''نہی'' اور ممانعت کے معنی میں لیا جائے تو معنی یوں ہوں گے کہ: ''ربا مسلم اور حربی کے درمیان بھی ممنوع ہے'' اسی کو امام نووی Ã نے لکھا ہے کہ اس حدیث کے معنی ہیں۔ ''لايباح الربا في دار الحرب [3]'' (دار الحرب میں ربا جائز نہیں) ابن قدامہ Ã نے اس پر خود قرآن مجید کے طریق تعبیر سے استدلال کیا ہے کہ قرآن نے ﴿فلارفث ولافسوق ولا جدال فی الحج﴾ [2] میں ''لا'' کو اسی نہی اور ممانعت کے مفہوم میں استعمال کیا ہے [3] پس اگر اس مفہوم اور توضیح کو قبول کر لیا جائے تو یہ حدیث بھی جمہور کے حق میں ہے۔

2 حضرت عباس ؓ والے واقعہ سے استدلال بھی صحیح نظر نہیں آتا مختلف اہل علم نے اس استدلال کا رد کیا ہے۔ ڈاکٹر نزیہ حماد (جامعہ ام القریٰ مکہ مکرمہ) نے ان سب کو جمع کر دیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہاں درج کیا جاتا ہے۔

r النهايه على الهدايه: ٦٥/٣ t المغنى: ٤٧/٤

q المجموع شرح المهذب: ٣٩٢/٩ w بقره: ١٩٧ e بقره: ٢٧٨ ...... ٢٧٩

(الف) ممکن ہے کہ حضرت عباس ؓ کو خصوصی طور پر اس کی اجازت دی گئی ہو مثلاً کسی مسلمان کے لئے عام حالات میں اظہار شرک اور اعلان کفر کی اجازت نہیں لیکن حضرت عباس ؓ کو مکہ میں خصوصی طور پر اس کی اجازت مرحمت فرمائی گئی، ظاہر ہے کہ سود کا لینا اظہار شرک سے کمتر ہے اس لئے اگر سود لینے کی اجازت ہو تو قطعاً عجیب نہیں۔

(ب) ہوسکتا ہے کہ حجۃ الوداع میں آپ § کا اعلان اس باقی ماندہ سود سے متعلق ہو جو حضرت عباس ؓ کے قبول اسلام سے پہلے کا ہو، کیونکہ قبول اسلام کے بعد بھی حضرت عباس ؓ کے سودی معاملہ جاری رکھنے پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے، اور اگر قبول اسلام کے بعد بھی انہوں نے کاروبار جاری رکھا ہے تو عین ممکن ہے کہ ایسا لاعلمی اور ناواقفیت کی وجہ سے ہوا ہو، اس لئے حضور § نے حجۃ الوداع کے موقع سے اس کو نافذ فرمایا ہے۔ یہ توجیہ امام سبکی Ã نے کی ہے۔

(ج) ایام جاہلیت میں سود کی جو صورت رائج تھی وہ ''سودی قرض'' کی تھی، ادھار اور قرض کے معاملات میں ہی سود لیا جاتا تھا، اسلام نے نقد معاملات میں بھی بہ شرطیکہ معاملہ دو ہم جنس اشیاء کے درمیان ہو سود اور کمی بیشی کو حرام قرار دیا، جس کو ''ربا فضل'' کہا جاتا ہے، ممکن ہے کہ حضرت عباس ؓ ''ربا فضل'' کو جائز سمجھتے رہے ہوں، اس لئے حرمت کا حکم نازل ہونے کے بعد ''ربا نسیئہ'' کو چھوڑ دیا ہو لیکن ''ربا فضل'' پر عامل رہے ہوں، اسی پس منظر میں حجۃ الوداع کے موقع سے آپ نے اس طرح کا اعلان فرمایا ہوگا۔

(د) ۹ھ میں آیت قرآنی ﴿یاایھا الذین آمنوا اتقوا اللہ وذروا مابقی من الربا ان کنتم مؤمنین﴾ کے نزول تک سود کی قطعی حرمت کا حکم نہیں ہوا تھا۔ اس کا اندازہ دو واقعات سے کیا جاسکتا ہے...... بنو ثقیف نے قبول اسلام کے وقت یہ شرط رکھی کہ وفد بنو ثقیف کی واپسی کے ایک ماہ بعد تک ان کو بتان باطل رکھنے کی اجازت دی جائے۔ آپ نے اس کو رد فرمادیا انہوں نے نماز معاف کرانی چاہی آپ نے اس کو بھی قبول نہیں کیا، لیکن انہوں نے شرط لگائی کہ لوگوں کے ذمہ ان کی جو سودی رقوم باقی ہیں ان کو اس کے وصول کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ آپ نے ان کی اس شرط کو منظور کرلیا۔

اسی طرح فتح مکہ کے بعد جب حضرت عتاب بن اسید ؓ کو آپ § نے مکہ کا گورنر مقرر فرمایا تو ان کے سامنے یہ معاملہ آیا کہ بنو عمرو بن عمیر بن عوف کی سودی رقوم بنو مغیرہ کے ذمہ باقی تھیں۔ چنانچہ اول الذکر نے اس کی ادائیگی کا مطالبہ کیا اور بنو مغیرہ نے جو کہ اب مسلمان ہو چکے تھے، ادا کرنے سے انکار کردیا۔ حضرت عتاب ؓ نے آپ § کو اس قضیہ کی بابت خط لکھا، اسی موقع سے یہ آیت نازل ہوئی:

q المغنی: ۴/۴۷ w احکام التعامل بالر بابین المسلمین وغیرا لمسلمین: ۲۸، ۳۱

B

﴿یاایھا الذین آمنوا اتقوا اللّٰہ وذروا ما بقی من الربا ان کنتم مؤمنین، فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من اللّٰہ و رسولہ وان تبتم فلکم رءوس اموالکم لاتظلمون ولاتظلمون﴾ 1

D: ''اے اہل ایمان! خدا سے ڈرو اور باقی ماندہ سود سے باز آ جاؤ، اگر تم واقعی اہل ایمان ہو، اگر ایسا نہیں کرتے ہو تو اللہ اور اس کے رسول سے لڑنے کو تیار ہو جاؤ، ہاں، البتہ اگر تائب ہو جاؤ تو تم کو اصل سرمایہ واپس لینے کا حق ہے تا کہ نہ تم ظلم کرو اور نہ خود ظلم کا شکار ہو۔''

پس اگر حضرت عباس ؓ نے حجۃ الوداع سے پہلے سود کا کاروبار جاری رکھا تو اس بنیاد پر نہیں کہ دارالحرب میں حربیوں سے سود لینا جائز ہے بلکہ اس وقت تک سود کی حرمت کو قطعیت حاصل نہیں ہوئی تھی۔ خود ڈاکٹر نزیہ نے اسی توجیہ کو بہتر سمجھا ہے اور اس کے مختلف وجوہ پیش کئے ہیں۔[2]

ان تاویلات کو قبول کرنا اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر اس بات کو مان لیا جائے کہ حضرت عباس ؓ حجۃ الوداع کے واقعہ تک سود لیا کرتے تھے تو پھر یہ واقعہ خود احناف کی رائے کے لئے بھی مفید نہ ہوگا کیونکہ رمضان ۸ھ میں فتحِ مکہ کے بعد مکہ دارالاسلام بن چکا تھا، تو گویا حضرت عباس ؓ نے دارالاسلام بننے کے بعد بھی سودی کاروبار جاری رکھا، حالانکہ یہ بالاتفاق حرام ہے۔

3 جہاں تک حربی کے مال کے معصوم ہونے کی بات ہے تو خود فقہاء احناف ''عہد'' اور ''امان'' کو منجملہ اسباب عصمت کے تسلیم کرتے ہیں یہی وجہ ہے کہ دارالاسلام میں امان لے کر آنے والے حربی ''مستامن'' سے بھی سود لینا جائز نہیں۔ پس دارالحرب میں امان لے کر جانے والے مسلمان کا چونکہ دارالحرب کے تمام باشندوں سے بحیثیت اجتماعی ''عہد'' ہو چکا ہے اس لئے اس کے حق میں ان کے مال کو بھی معصوم ہونا چاہئے۔

ان کے علاوہ شراب وخنزیر کی فروخت کی اجازت، سود کی اجازت اور دوسرے عقود فاسدہ کی اجازت سے اس بات کا قوی احتمال ہے کہ حدود شرعیہ کی حرمت وشناعت کا جو تصور مسلمانوں میں ہے یا ہونا چاہئے، بتدریج وہ ختم ہوتا جائے، اور یہ اتنا بڑا مفسدہ ہے کہ تنہا اس کی حرمت کے لئے کافی ہے اس لئے حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام ابو یوسف Ã کی رائے دلیل کے اعتبار سے زیادہ قوی ہو تو امام ابو یوسف Ã کی رائے پر بھی فتویٰ دیا جاتا ہے۔

تیسرے سوال کا جواب

q بدائع الصنائع: ۱۳۰/۷ w بدائع الصنائع: ۱۳۰/۷ e ھندیہ: ۲۳۲/۲

دارالحرب کسے کہتے ہیں؟

یہ بات اہل علم کے لئے محتاج اظہار نہیں کہ ''دارالاسلام'' اور دارالحرب کی اصطلاح خالص فقہی اصطلاح ہے، کتاب اللہ اور حدیث صحیح میں صراحت کے ساتھ یہ اصطلاحات ذکر نہیں کی گئی ہیں، یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ائمہ مجتہدین کے یہاں بھی عام طور پر حدود و قیود کے ساتھ ان اصطلاحات پر بحث نہیں کی گئی ہے۔ ان کی تحریروں سے محض یہ اندازہ ہوتا ہے کہ جن ممالک پر مسلمانوں کو سیاسی بالادستی حاصل تھی، ان کو فقہاء ''دارالاسلام'' یا ''دارنا'' سے تعبیر کرتے ہیں، اور جن ممالک پر اہل کفر کا اقتدار تھا ان کو کہیں ''دارالکفر'' اور کہیں ''دارالحرب'' کہہ دیتے ہیں، اس عہد میں نظامہائے حکومت میں وہ تنوع غالباً نہیں تھا جواب ہے۔ آج مختلف ممالک میں مذہبی اقلیت ہونے کی حیثیت سے مسلمانوں کی مذہبی اور سیاسی پوزیشن میں جو تفاوت ہے اور فوجی و عسکری طاقت کے عالمی توازن میں عالم اسلام کا جو تنزل ہم نگاہ حسرت سے دیکھ رہے ہیں، اس زمانہ کے فقہاء ان سے دوچار نہیں تھے، اس لئے دارالاسلام اور دارالحرب ایسی زندہ حقیقتیں تھیں کہ منطقی تحدید اور اصطلاحی تعریف کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔

بعد کے فقہاء نے البتہ ان اصطلاحات پر بحث کی ہے اور متاخرین میں بھی شاید احناف ہی ہیں جن کی تحریروں میں اس موضوع پر خاص توجہ کی گئی ہے کہ مسائل عصر سے اعتناء اور بدلتے ہوئے حالات و اقدار پر احکام شرعیہ کی تطبیق اور اس میں دقیق النظری، وسیع المشربی اور اعتدال و توازن احناف کا وہ وصف ہے کہ کم فقہاء اس میں ان کی ہمسری کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔ غالباً صاحب کافی اور سرخسی Ç کے بعد پوری وضاحت و تفصیل کے ساتھ اس پر سب سے پہلے چھٹی صدی ہجری کے مشہور عالم ملک العلماء علاء الدین کاسانی Ã (م ۵۸۷ھ) نے گفتگو کی ہے۔ فرماتے ہیں، ہمارے اصحاب کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس مملکت میں احکام اسلامی کو غلبہ و ظہور حاصل ہو جائے وہ دارالاسلام ہے۔ ''لاخلاف بين اصحابنا في ان دارالكفر تصير دارالاسلام بظهور احكام الاسلام فيها.'' 1

البتہ ''دارالاسلام'' ''دارالکفر'' کب بن جاتا ہے اس میں امام ابوحنیفہ Ã اور صاحبین کی رائیں مختلف ہیں۔

''واختلفوا في دارالاسلام أنها بماذا تصير دارالكفر قال أبوحنيفة إنها لاتصير دارالكفر الابثلاث شرائط أحدها ظهور أحكام الكفر فيها والثاني أن تكون متاخمة لدارالكفر والثالث أن لايبقى فيها مسلم ولاذمي امنابامان الاول وهو أمان المسلمين وقال أبو يوسف و محمد إنها تصير دارالكفر بظهور أحكام

— B

الکفر فیہا.'' 2

D: ''دارالاسلام میں کہ وہ کب دارالکفر بنے گا، فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک تین شرطوں سے دارالکفر بنے گا، ایک احکام کفر کا غلبہ، دوسرے دارالکفر سے اتصال، تیسرے کوئی مسلمان یا ذمی مسلمانوں کے سابقہ امان کی وجہ سے مامون نہ رہ سکے، قاضی ابو یوسف اور امام محمد Ç نے کہا کہ محض احکام کفر کے غلبہ سے دارالاسلام دارالکفر بن جائے گا۔''

بعد کے فقہاء عام طور پر الفاظ کے معمولی تغیر کے ساتھ اسی کو نقل کرتے گئے ہیں، عالمگیری میں مزید توضیح کی گئی، ہے کہ عملی طور پر دارالاسلام کے دارالحرب بننے کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں!

1 اہل کفر مملکت اسلامی کے کسی حصہ پر قابض ہوجائیں 2 کسی شہر، کسی علاقہ کے لوگ (العیاذ باللہ) مرتد ہوجائیں اور قوانین کفر جاری کردیں۔ 3 یا حکومت اسلامی کی بالادستی کو قبول کرکے اسلامی مملکت میں رہنے والی غیر مسلم آبادی عہد شکنی کرے اور کسی حصہ پر غلبہ حاصل کرلے[3]...... کاسانی Ã نے امام صاحب Ã اور صاحبین È کی دلیل بھی پیش کی ہے، صاحبین È کی دلیل یہ ہے کہ دار کی نسبت اسلام کی طرف اسی وقت درست ہوسکتی ہے جب کہ وہاں اسلام کا غلبہ ہو جیسے کہ جنت کو دارالسلام (جائے سلامتی) اور دوزخ کو دارالبوار (جائے تباہی) سے تعبیر کیا گیا ہے، اس لئے غلبہ وظہور ہی تنہا وہ سبب ہے جس کو ''دارالاسلام'' اور ''دارالکفر'' کی اساس قرار دیا جانا چاہئے۔ امام صاحب کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ دارالاسلام اور دارالکفر کی اس نسبت کا مقصود بعینہٖ اسلام اور کفر نہیں ہے بلکہ امن وخوف ہے، پس جہاں مسلمانوں کو مامون رہنے کے لئے نئی شہریت اور امن کی ضرورت ہو اور جو مملکت اسلامی سے متصل نہ ہو کہ مظلوم مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کے لئے وہ مداخلت کرسکے، ایسی صورت میں وہ دارالکفر بن جائے گا[1]...... یہاں یہ پہلو قابل لحاظ ہے کہ گویا کاسانی کی تشریح کے مطابق جس ملک میں مسلمانوں کو امن حاصل ہو وہ دارالحرب نہیں ہے، فرماتے ہیں:

''ومعناہ ان الامان ان کان للمسلمین فیہا علی الاطلاق والخوف للکفرۃ علی الاطلاق فھی دارالاسلام وان کان دارالامان فیہا للکفرۃ علیٰ الاطلاق فھی دارالکفر.'' 2

D: ''مسلمانوں کو علی الاطلاق امن حاصل ہو اور کافروں کو خوف تو دارالاسلام ہے۔ اور ان کافروں کو علی الاطلاق امن اور مسلمانوں کو خوف ہو تو دارالکفر ہے۔''

تاہم عالمگیری اور شامی وغیرہ میں اس مسئلہ میں صاحبین کی رائے کو قرین قیاس قرار دیا گیا ہے[3]...... میرا خیال

q بدائع الصنائع: ۷/ ۱۳۱ w ایضاً e ھندیہ: ۲/ ۲۳۲، ردالمحتار: ۳/ ۲۵۲

ہے کہ اگر واقعی اصحاب مذہب سے ان اصطلاحات کے بارے میں صراحت اور اختلاف منقول ہو، تو عجب نہیں کہ یہ اختلاف ''اختلاف برہان'' کے بجائے ''تغیر زمان'' کا نتیجہ ہو، اس کا اندازہ اس شرط سے ہوتا ہے جو امام ابوحنیفہ Ã نے لگائی ہے کہ دارالحرب ہونے کے لئے ضروری ہوگا کہ ''دارالاسلام'' سے اس کا اتصال نہ ہو، گوکہ حضرۃ الامام کے عہد میں مملکت اسلامی کی دفاعی بالادستی اور عسکری قوت کے تحت یہ بات ناقابل تصور تھی کہ ایک مملکت کافرہ جو اس کے پڑوس میں ہو، خودسری کا ثبوت دے، اس لئے وہ ایسی غیر اسلامی مملکتوں کو بھی دارالحرب کے زمرہ میں نہیں رکھتے ہیں، جب کہ صاحبین È کے زمانہ میں خلافت اسلامی کی یہ پوزیشن باقی نہ رہی ہوگی، یا ایسے آثار پیدا ہوگئے ہوں گے جو اس بات کی نشاندہی کرتے ہوں گے کہ آئندہ یہ صورت حال باقی نہ رہ سکے گی اس لئے انہوں نے احکام اسلامی اور احکام کفر کے اجراء وغلبہ کو بنیاد بنایا ہوگا۔

اس کو اس سے بھی تقویت پہنچتی ہے کہ فقہاء متاخرین نے جو عام طور پر صاحبین کے ہم خیال ہونے کے باوجود بعض ایسے خطوط کو جہاں احکام کفر جاری وساری تھے، اس بناء پر بالقوہ دارالاسلام کے حکم میں رکھا ہے کہ مملکت اسلامی کی سرحدیں ان کو اس طرح گھیرے ہوئے تھیں کہ کسی وقت بھی دارالاسلام سے اس کا الحاق وانضمام عمل میں آسکتا تھا شامی کا بیان ہے:

''وبهذا ظهر ان مافي الشام من جبل تيم اللّٰه المسمٰى بجبل الدروز وبعض البلا دالتا بعة له كلها دار اسلام لانها وان كانت لها حكام دروز اونصارىٰ ولهم قضاة علىٰ دينهم وبعضهم يعلنون بشتم الاسلام والمسلمين لكنهم تحت حكم ولاة أمورنا وبلادالاسلام محيطة ببلادهم من كل جانب واذا أرادولي الأمر تنفيذ احكامنا فيهم نفذ ها'' 1

D: ''اسی سے یہ بات واضح ہوگئی کہ شام میں جو جبل تیم اللہ، جبل دروز اور اس کے تابع بعض شہر ہیں، دارالاسلام ہیں، کیونکہ گووہاں دروز حکام ہیں یا نصاریٰ ہیں، ان کے مذاہب پر فیصلہ کرنے والے ان کے قضاۃ بھی ہیں، اور بعضے علی الاعلان اسلام اور مسلمانوں پر سب وشتم کرتے ہیں لیکن وہ ہمارے امراء کے تحت رہتے ہیں اور اسلامی شہر ہر طرف سے ان کا احاطہ کئے ہوئے ہیں، اور جب بھی ولی امران پر ہمارے احکام نافذ کرنا چاہے نافذ کرسکتا ہے۔''

اس سے اس شبہ کا ازالہ بھی ہوجاتا ہے کہ موجودہ مسلم مما لک۔ جہاں عموماً احکام اسلامی نافذ نہیں ہیں۔ کیوں کر دارالاسلام کہلا سکتے ہیں؟ کہ گو یہاں احکام اسلامی نافذ نہیں ہیں، لیکن سربراہ مملکت کے لئے ایسا کرنا ممکن ہے اس

q ردالمحتار: ۲۵۳/۳ w ردالمحتار: ۲۵۳/۳ e درمختار علی ہامش الرد: ۲۵۳/۳

لئے بالقوہ یہ دارالاسلام ہی متصور ہوگا۔

صاحبین È کے نقطۂ نظر کے بارے میں یہ بات پیش نظر رکھی جانی چاہئے کہ ان کے نزدیک احکام کفر کے اجراء وظہور کا مطلب یہ ہے کہ کلیۃً احکام کفر ہی نافذ ہوں، اگر احکام اسلامی بھی نافذ ہوں اور احکام کفر بھی، تو پھر یہ دارالحرب نہ ہوں گے۔"لــو أجــريــت أحــكـــام الـــمسـلـمـيــن و أحــكـــام أهــل الشـــرک لا دار حـرب[2]"۔اور احکام اسلام سے کس نوع کے احکام مراد ہیں؟ اس کا اندازہ درمختار کی اس صراحت سے ہوتا ہے، کہ جمعہ وعیدین وغیرہ کی اجازت اور ادائیگی بھی احکام اسلام کے اجراء کی علامت ہے۔"و دار الـــــحـــــرب تـــــصيــــر دار الاسـلام بـاجـراء احـكام اهل الاسلام فيها كجمعة و عيد [3]"۔گویا مذہبی عبادات کی علانیہ انجام دہی کا حق بھی منجملہ "اجراء احکام اسلام" کے ہے۔

دارالکفر پر بحث کے دو گوشے

اب اس امر پر غور کرنا چاہئے کہ آیا "دار" کی یہ تقسیم فقہاء نے اپنے زمانہ وحالات کے لحاظ سے کی ہے یا یہ قطعی تقسیم ہے۔اس کے لئے دارالکفر پر دو پہلو سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ایک اس کی خارجہ پالیسی اور مملکت اسلامی سے اس کے تعلقات کی نوعیت، دوسرے اندرون ملک اقلیت اور مسلمانوں کے ساتھ اس کا سلوک،فقہاء نے جس زمانہ میں ان اصطلاحات پر بحث کی تھی،اس زمانہ میں مسلمان غیر مسلم ملکوں کے شہری بن کر بہت کم رہتے تھے، اور وہ ہجرت کر کے دارالاسلام منتقل ہو جاتے تھے،اس زمانہ میں نہ آج کی طرح قومیت کے فتنہ نے عالم اسلام میں سرایت کیا تھا،جس نے ایک مسلم ملک کا دروازہ دوسرے ملک کے مسلمانوں کے لئے بند کر دیا ہے،اور نہ وہ قانونی الجھنیں تھیں جو اس زمانہ میں تارکین وطن کو پیش آتی ہیں۔دارالکفر میں مسلمانوں کا سفر عموماً تجارتی اغراض کے لئے ہوا کرتا تھا، یہی وجہ ہے کہ سبھی کتب فقہ میں دارالحرب میں جانے والے مسلمان مستامن اور تاجر کے احکام کی جو تفصیل ملتی ہے، دارالحرب کے مسلمان باشندے کے متعلق نہیں ملتی اس لئے فطری بات ہے کہ فقہاء نے عام طور پر ان اصطلاحات میں دارالاسلام اور دارالکفر کے خارجہ تعلقات کو مدنظر رکھا ہے، جب کہ موجودہ حالات میں ہمیں داخلی صورت حال اور مسلمانوں کے ساتھ سلوک وبرتاؤ کو سامنے رکھ کر غور کرنا ہے۔

قرآن مجید کی ہدایات کی روشنی میں

قرآن مجید اپنے زمانہ نزول کے پس منظر کو سامنے رکھ کر کافروں کے دو گروہ کرتا ہے،ایک محاربین کا، دوسرا

q البقرہ: ۱۹۱ ...... ۱۹۰ w محمد: ۱

B

معاہدین کا، ایک وہ جو اسلام کے خلاف برسر پیکار تھے، دوسرے وہ جن سے مسلمانوں کا ناجنگ اور بقاء باہم کا معاہدہ تھا قرآن نے ایک سے زیادہ مواقع پر دونوں گروہوں کا ذکر کیا ہے، محاربین کے بارے میں کہا گیا۔

﴿قاتلوا فی سبیل اللّٰہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا ان اللّٰہ لا یحب المعتدین، واقتلوھم حیث ثقفتموھم واخرجوھم من حیث اخرجوکم والفتنة اشد من القتل﴾ 1

D: ''خدا کی راہ میں ان لوگوں سے جہاد کرو جو تم سے برسر جنگ ہوں، ہاں حد سے تجاوز نہ کرو کہ خدا حد سے گذرنے والوں کو پسند نہیں کرتا اور جہاں کہیں انہیں پاؤ قتل کرو جہاں سے انہوں نے تم کو نکالا ہے تم ان کو نکالو کیونکہ فتنہ قتل سے زیادہ سنگین شے ہے۔''

قرآن نے دوسرے موقع پر اس طبقہ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: ﴿الذین کفروا وصدوا عن سبیل اللّٰہ﴾ 2

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن کی نگاہ میں محارب قوم وہ ہے جو مسلمانوں سے آمادۂ قتل ہو، اپنے ملک میں اسلامی تشخص کے ساتھ ان کو رہنے کی اجازت نہ دیتی ہو اور خدا کی راہ پر چلنے اور اس کی دعوت دینے سے روکتی ہو یعنی وہاں مسلمانوں کو مذہب پر چلنے اور اپنے مذہب کی طرف دعوت دینے کی آزادی حاصل نہ ہو۔ معاہدین کا ذکر ان الفاظ میں آیا ہے:

﴿الا الذین عٰھدتم من المشرکین ثم لم ینقصوکم شیئا ولم یظاھروا علیکم احدا فاتموا الیھم عھدھم الٰی مدتھم ان اللّٰہ یحب المتقین﴾ 1

D: ''سوائے ان مشرکین کے جن سے تمہارا معاہدہ ہو پھر وہ تمہارے ساتھ عہد شکنی نہ کریں، اور تمہارے مقابلہ کسی کی مدد نہ کریں تو ان سے مدت معاہدہ تک عہد وفا کرو کہ خدا اہل تقویٰ کو پسند کرتا ہے۔''

اس سے معلوم ہوا کہ معاہدین جب تک خود معاہدہ کو ختم نہ کریں یا معاہدہ شکنی نہ کریں مسلمانوں کے لئے روا نہیں ہے کہ وہ کوئی ایسا اقدام کریں جو اس معاہدہ کے منافی ہو، یہاں تک کہ اگر وہاں مسلمانوں کے ساتھ زیادتی ہو اور مسلمان مملکت اسلامی سے مدد کے طالب ہوں، تب بھی مسلمانوں کے لئے اس معاہدہ کی خلاف ورزی جائز نہیں:

﴿وان استنصروکم فی الدین فعلیکم النصر الا علی قوم بینکم وبینھم میثاق﴾. 2

---

q توبہ: ۴　w الانفال: ۷۲　e الاحکام السلطانیہ: ۱۳۳

D: ''اور اگر وہ تم سے دین کے معاملہ میں مدد کے طالب ہوں تو تم پر ان کی مدد ضروری ہے سوائے اس قوم کے کہ تمہارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہو۔''

انہی معاہدین کی مملکت کو بعض فقہاء نے ''دار العہد'' یا ''دار الصلح'' سے تعبیر کیا ہے، قاضی شریح ابوالحسن ماوردی Ã فرماتے ہیں:

''تعتبر دارهٰؤلاء المصالحين دارعهد والصلح عند الشافعية وبعض الحنابلة.'' 3

D: ''شوافع اور بعض حنابلہ کے نزدیک ان مصالحین کا ملک دار العہد اور دار الصلح تصور کیا جاتا ہے۔''

اور اس اصول کو سامنے رکھ کر فقہاء نے دونوں طرح کی غیر مسلم اقوام سے مصالحت کی اجازت دی ہے، ان سے بھی جو خراج اور عوض ادا کریں اور ان سے بھی جو مملکت اسلامی کو کوئی خراج ادا نہ کریں: علامہ سمرقندی کہتے ہیں:

''وكذا الجواب فى الموادعة والصلح على ترك القتال مدة بمال اوبغير مال تجوزمن الامام ان راى المصلحة.'' 1

D: ''یہی حکم موادعت یعنی مال لے کر یا بغیر مال کے ناجنگ معاہدہ کرنے کا ہے، امام کی طرف سے ایسا معاہدہ درست ہے اگر اسی میں مصلحت سمجھتا ہو۔''

پھر جو مملکت کافرہ مسلمانوں کو خراج ادا کرے اس کے دارالاسلام ہونے پر اتفاق ہے اور جس مملکت سے مساویانہ سطح کا معاہدہ ہو اور وہ دارلاسلام کی باجگذار نہ ہو وہ ماوردی کے بیان کے مطابق اکثر فقہاء کے نزدیک دارالاسلام ہی کہلائے گا اور بعض شوافع وحنابلہ کے نزدیک ''دار العہد'' سے موسوم ہوگا، غالبًا یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہوگا کہ جمہور کے نزدیک مسلمانوں کے اس ملک میں مامون ہونے کی وجہ سے یہ دارالاسلام کہلاتا ہوگا، اور جن حضرات کی نظر احکام اسلامی کے جاری ہونے پر ہوگی وہ اس کو دارالاسلام اور دار الحرب کے درمیان ایک نیا نظام سیاسی ''دار العہد'' قرار دیتے ہوں گے۔ اس طرح خارجہ پالیسی اور تعلقات کے اعتبار سے دار کی تین قسمیں ہوئیں: دارالاسلام، ''دار الحرب'' اور ''دار العہد''

عہدِ رسالت میں نظامہائے مملکت

غیر مسلم ممالک میں مسلمان شہریوں کے ساتھ سلوک اور ان کے مذہبی اور بنیادی حقوق کے اعتبار سے رسول § کے زمانہ میں تین طرح کی مملکتیں ملتی ہیں، مکہ، مدینہ اور حبش، مکہ میں مسلمانوں کو مذہبی حقوق بالکل حاصل نہ

q تحفة الفقهاء: ۲۹۷/۳ w الانفال: ۷۲

تھے، نہ علانیہ عبادت کر سکتے تھے، اور نہ اپنے دین کی طرف دعوت دے سکتے تھے، یہاں تک کہ مسلمانوں کے لئے اپنے دین اور جان و مال کی حفاظت کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ وہاں سے ہجرت کر جائیں، خود قرآن مجید نے ان پر ہجرت کو فرض قرار دیا:

﴿والذین آمنوا ولم یھا جروا مالکم من ولا یتھم من شیء حتیٰ یھا جروا﴾ 2

D: ''جو لوگ ایمان لائے اور ہجرت نہیں کی تم پر ان کی کوئی ذمہ داری نہیں، جب تک کہ وہ ہجرت نہ کر جائیں۔''

یہ وہی نظام مملکت تھا جس کو بعد میں فقہاء نے ''دارالحرب'' سے تعبیر کیا۔ مدینہ میں حکومت کی بنیاد گو مختلف اقوام کی بقاء باہم۔ اور مذہبی آزادی کے اصول پر تھی خود امام محمد نے اس ''موادعت'' کا ذکر کیا ہے لیکن مسلمانوں کو سیاسی بالادستی حاصل تھی اس لئے یہ ''دارالاسلام'' کہلایا۔

حبش میں اقتدار کی باگ گو عیسائیوں کے ہاتھ میں تھی، مگر مسلمانوں کو مذہبی آزادی حاصل تھی، فقہاء نے عام طور پر اس نظام مملکت سے تعرض نہیں کیا ہے اور اس پر زیادہ بحث نہیں کی ہے، شاید ایسا اس لئے ہوا کہ ہجرت کے واجب ہونے کی وجہ سے بعد کے ادوار میں غیر مسلم ملکوں میں مسلمانوں نے آباد ہونے سے گریز کیا، اور اس وقت فقہاء کو اس پہلو پر زیادہ توجہ دینے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی، لیکن موجودہ حالات میں سیرت کا یہ گوشہ علماء کی خاص توجہ کا طالب ہے، غالبًا اسی نظیر کو سامنے رکھ ماضی قریب کے علماء نے دار کی ایک نئی صورت ''دارالامن'' کا اختراع کیا۔ پس داخلی حالات اور مسلمانوں کے مذہبی حقوق کے لحاظ سے دار کی تین قسمیں ہوئیں، دارالاسلام، دارالحرب، دارالامن۔

دارالاسلام

وہ مملکت ہے جہاں مسلمانوں کو ایسا سیاسی موقف حاصل ہو کہ وہ تمام احکام اسلامی کے نفاذ پر قادر ہوں، ''ان دارالحرب تصیر دارالاسلام بشرط واحد وھو اظھار حکم الاسلام فیھا۔''

دارالحرب

وہ مملکت کافرہ ہے، جہاں کافروں کو امن حاصل ہو اور مسلمان شہری امن سے محروم ہوں، جیسا کہ کاسانی Ã کا قول گزر چکا ہے، نیز وہاں مسلمان مذہبی حقوق و عبادات اور جمعہ و عیدین وغیرہ کی علانیہ انجام دہی سے قاصر ہوں، جیسا کہ درمختار میں ''اجراء احکام اسلام'' کا مفہوم گذر چکا ہے۔ رہ گیا دارالاسلام سے متصل نہ ہونا تو

---

q السیر الکبیر: ۱۶۹۵/۵

— B

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا کہ یہ ایسی شرط ہے جو اس زمانہ کے خاص تناظر و حالات میں رکھی گئی تھی موجودہ حالات میں جب کہ عالم اسلام کو فوجی اور عسکری بالادستی حاصل نہیں رہی، یہ شرط قابل عمل باقی نہیں رہی ہے۔

دارالامن

وہ ملک ہے جہاں کلید اقتدار غیر مسلموں کے ہاتھ میں ہو لیکن مسلمان مامون ہوں، مسلمان دعوت دین کا فریضہ انجام دے سکتے ہوں، اور ان اسلامی احکام پر جن کے نفاذ کے لئے اقتدار ضروری نہ ہو، عمل کر سکتے ہوں۔

اگر ملک کا کوئی غیر مسلم باشندہ کسی مسلمان پر شخصی طور پر تعدی کرے تو یہ اس کے دارالامن رہنے کے منافی نہیں، جیسا کہ دارالعہد کے کسی شخص کے دارالاسلام میں داخل ہو کر رہزنی کرنے کو ''دارالعہد'' کے دارالحرب قرار دیئے جانے کا سبب نہیں قرار دیا گیا۔ ''و إذا وادع الامام أهل الحرب فخرج رجل من تلك الدار فقطع الطريق في دارالاسلام وأخاف السبيل فأخذه المسلمون فليس هنا بنقض منه لـــــــــــــــــــ[1]'' عهدی طرح فرقہ وارانہ فسادات اور بلوے جن میں غیر مسلموں کا ایک گروہ غیر آئینی طور پر مسلمانوں سے قتل وقتال کے درپے ہو جاتا ہے، کسی ملک کے دارالامن ہونے کے مغائر نہیں۔ ''وكــــــذلك الـــــــعـــــــدد مـــــــنهـــــــ اذافعلوا ذلك ولم يكونوا اهل منعة فهذا والواحد سواء[1]''۔ ہاں اگر آئینی اور قانونی طور پر مسلمانوں کو امن و سلامتی نہ ہو اور ان کے جان و املاک کو مباح قرار دیا گیا ہو تو اب یہ ملک دارالحرب کے زمرہ میں آجائے گا، جیسا کہ سربراہ قوم کی اجازت سے حملہ آور ہونے والی معاہد قوم کو فقہاء نے حربی کے حکم میں رکھا ہے۔

''وان كانوا خرجوا باذن مليكهم فقد نقضوا جميعا العهد فلاباس بقتلهم وسبيهم حيثما وجدوا.'' [2]

حقیقت یہ ہے کہ ''دارالامن'' کے مسلمان باشندے اپنے غیر مسلم ہم وطنوں کے ساتھ تعلقات میں انہیں اصول و ضوابط کے پابند ہوں گے جن کے پابند ایک مسلمان ملک کے شہری دوسری معاہد قوم کے افراد کے ساتھ سلوک و برتاؤ میں ہیں اس لئے کہ جس طرح دارالاسلام معاہدین سے بحیثیت ملک، بقاء باہم اور ایک دوسرے کی سلامتی اور آزادی کا عہد کرتا ہے، اسی طرح دارالامن میں مسلمان اپنی ہم سایہ قوموں سے ایک ہی ملک کے شہری ہونے کی حیثیت سے باہمی سلامتی اور امن و آزادی کا معاہدہ کرتے ہیں۔

''دارالامن'' کے احکام میں ہم ''قانون امان'' اور ''استیمان'' سے بھی فائدہ اٹھا سکتے ہیں، اس میں شبہ نہیں کہ ''امان'' اور ''استیمان'' کی حیثیت مستقل شہریت اور توطن کی نہیں ہے، بلکہ سفر اور عارضی قیام کی اجازت کی ہے اور

q حوالہ سابق w حوالہ سابق: ۱۶۹۶/

مستامن اور امان دینے والے افراد کے درمیان تعلقات کی نوعیت مساویانہ نہیں ہوتی بلکہ ایک کی حیثیت شہری کی ہوتی ہے اور دوسرے کی مسافر کی، جب کہ ''دارالامن'' میں مسلمان اور کافر کے درمیان تعلقات مساویانہ سطح کے ہوتے ہیں اور دونوں اسی ملک کے شہری قرار پاتے ہیں لیکن ایک دوسرے کی جان و مال کے احترام، حفاظت وسلامتی اور اپنے مذہب پر قائم رہنے کے حق کے اعتبار سے ان کے حقوق یکساں حیثیت کے حامل ہیں۔

دارالاسلام اور دارالحرب کے احکام

دارالامن چونکہ دارالکفر ہوتا ہے، لیکن مسلمانوں کو یہاں امن اور مذہبی آزادی حاصل ہوتی ہے اس لئے اس پر نہ دارالحرب کے تمام احکام جاری کئے جاسکتے ہیں اور نہ ہی پوری طرح دارالاسلام کے حکم میں رکھا جاسکتا ہے۔ دار کی ان مختلف صورتوں میں مسلمان باشندوں کا کیا رول ہو؟ اس کے لئے یہاں ان احکام کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جو فقہاء نے دارالاسلام اور دارالحرب کے ذکر کئے ہیں۔

دارالاسلام کے درج ذیل احکام ہیں:

1 اسلام کے تمام شخصی اور اجتماعی قوانین کا نفاذ۔

2 دارالکفر کے مہاجرین کی آبادکاری۔

3 دارالحرب میں پھنسے ہوئے کمزور مسلمانوں (مستضعفین) کی اعانت۔[1]

4 جہاد اور اسلامی سرحدات کی توسیع کی سعی۔

دارالحرب کے درج ذیل احکام ہیں:

1 یہاں اسلام کا قانون جرم وسزا جاری نہ ہوگا۔ ''الحدود والقود[2] لاتجری فیہا.''
Â کے نزدیک دارالحرب میں بھی حدود جاری ہوں گی ''تقام الحدود فی دارالحرب عند مالک خلافا للثلاثة.''[3]

2 دارالحرب کے دو مسلمانوں کے درمیان بھی کسی معاملہ میں نزاع پیدا ہوجائے تو دارالاسلام کا قاضی اس کا فیصلہ نہیں کرے گا۔ ''ولو اختصما فی ذلک فی دارنا لم یقض القاضی بینہما بشیء.''[4]

3 دارالحرب کے باشندوں سے اسلحہ کی فروخت درست نہ ہوگی۔ ''لاینبغی ان یباع السلاح من اھل الحرب.''[5]

4 دارالحرب کے کسی باشندہ کو دارالاسلام میں ایک سال تک قیام کی اجازت نہیں دی جائے گی سوائے اس کے کہ

---

q سورۂ نساء w ردالمحتار: ۳/۲۵۳، بدائع الصنائع: ۷/۱۳۱ e ملخصاً: الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۶/۳۹۱

وہ وہاں کی شہریت کا طالب ہو۔ ’’اذا دخل الحربی الینا مستا منا لم یکن ان یقیم فی دارنا سنة ویقول له الامام ان اقمت تمام السنة وضعت علیک الجزیة.‘‘ 6

5 دارالحرب میں لوہے کی کان دریافت ہو یا ایسی چیزیں جن سے اس ملک کی دفاعی قوت میں اضافہ ہوتا ہو تو مسلمان ماہرین کے لئے کان کنی اور ایسی مفید صنعتی معلومات اور ٹکنالوجی کی منتقلی درست نہ ہوگی۔ ’’ولو اصاب المستامن معدن حدید فی دارالحرب فانه یکره له ان یعمل فیه ویستخرج منه الحدید. ‘‘7

6 دارالحرب کے مسلمان باشندوں پر واجب ہے کہ وہ وہاں سے ہجرت کر جائیں۔ البتہ مختلف لوگوں کے حالات کے اعتبار سے ابن قدامہ نے دارالحرب کے مسلمان باشندوں کی تین قسمیں کی ہیں۔

C: وہ جن پر ہجرت واجب ہے، یہ وہ لوگ ہیں جن کے لئے دارالحرب میں اپنے ایمان کا اظہار ممکن نہ ہو، اور وہ واجبات دین کی ادائیگی سے قاصر ہوں، نیز وہ ہجرت کرنے پر قادر بھی ہوں، جس کا سورۂ انفال (آیت ۱۰) میں حکم دیا گیا ہے۔

|: وہ لوگ جو بیماری، خواتین اور بچوں یا حکومت کے جبر و دباؤ کی وجہ سے ہجرت پر قادر نہ ہوں، ہمارے زمانہ میں دوسرے ملکوں میں شہریت حاصل کرنے میں جو دقتیں حاصل ہیں وہ بھی منجملہ انہی اعذار کے ہیں، ایسے لوگوں پر ہجرت واجب نہیں، اور یہی حضرات ’’الا المستضعفین من الرجال والنساء والولدان لایستطیعون حیلة ولا یهتدون سبیلا‘‘ کے مصداق ہیں۔

{: وہ لوگ جو دارالحرب میں اپنے اسلام کا اظہار کر سکتے ہوں، فرائض دینی کو ادا بھی کر سکتے ہوں اور ہجرت پر بھی قادر ہوں، ایسے لوگوں کے لئے ہجرت کرنا محض ’’مستحب‘‘ ہے جیسا کہ حضرت عباس ؓ نے ایمان لانے کے بعد مکہ سے ہجرت نہیں فرمائی، اور حضرت نعیم ابن نحام ؓ نے اپنی قوم بنو عدی کی خواہش پر قبول اسلام کے بعد بھی ایک عرصہ تک ہجرت نہیں فرمائی[1]

7 مسلمان زوجین میں سے ایک دارالحرب سے دارالاسلام کی طرف ہجرت کر جائے، یا دارالاسلام سے منتقل ہو جائے اور دارالحرب میں توطن اختیار کر لے تو ’’تباین دارین‘‘ کی وجہ سے دونوں میں تفریق ہو جائے گی[2]

8 دارالحرب میں کافر زوجین میں سے ایک اسلام قبول کر لے تو مسلمانوں کے نظام قضا کے فقدان کی وجہ سے دوسرے فریق پر اسلام کی پیش کش نہ کی جائے گی، بلکہ تین حیض گزرنے کے بعد از خود زوجین میں تفریق ہو جائے

r السیر الکبیر: ۱۴۸۶/۴ t ھدایه: ۵۴۴/۴، باب المستامن y ھدایه: ۵۶۶/۲
u السیر الکبیر: ۱۴۷۷/۴، ولاغیر ذلک مما یتقون به علی المسلمین فی الحرب: ۱۴۷۶/۴
q ملخصاً: از المغنی مع الشرح الکبیر: ۵۱۴/۱۰ w ھدایه: ۳۴۷/۲ e ھدایه: ۳۴۶/۲

گی۔ جب کہ دارالاسلام میں دوسرے فریق پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کردے تب دونوں میں تفریق عمل میں آئے گی۔3

9 امان حاصل کر کے جانے والے مسلمان تجار دارالحرب کے باشندوں کے ساتھ معاملہ کرنے میں اسلام کے مالی قوانین کے پابند نہ ہوں گے، ہاں یہ ضروری ہوگا کہ ان کے ساتھ دھوکہ دہی نہ کریں۔4 چنانچہ اگر مسلمان تجار حربیوں سے شراب یا خنزیر یا مردار خرید کر کے اس کی قیمت حاصل کرلیں یا قمار یا جوئے کے ذریعہ مال حاصل کریں تو یہ اس کے لئے حلال ہوگا۔ ''**المسلم الذی دخل دارالحرب بامان اذاباع درهما بدرهمين اوباع خمرا اوخنزيرا او ميتة اوقا مرهم واخذا لمال يحل.**'' 5

اسی اصول کی بنیاد پر دارالحرب میں حربیوں سے سود لینے کی بھی اجازت دی گئی ہے، البتہ یہ رائے امام ابوحنیفہ اور امام محمد Ç کی ہے، جمہور کی رائے اس کے خلاف ہے، جیسا کہ اوپر گزر چکا۔

0 بنیادی اور اصولی طور پر دارالحرب کے باشندوں کی جان و مال معصوم نہیں ہے یہاں تک کہ دارالحرب میں رہنے والے مسلمان بھی، اس حکم سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ ابن نجیم کا بیان ہے۔

''**وحكم من أسلم فی دارالحرب ولم يها جركا لحربی عند ابی حنيفة رحمه اللّٰه تعالیٰ لان ماله غير معصوم عندهٗ.**'' 1

D: ''اس شخص کا حکم جو دارالحرب میں مسلمان ہوا اور ہجرت نہیں کی، امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک حربی کا ہے، اس لئے کہ اس کا مال امام صاحب Ã کے نزدیک معصوم نہیں ہے۔''

دارالحرب میں مقیم مسلمانوں کی جان کو بھی غیر معصوم تسلیم کیا گیا ہے۔ ابوبکر جصاص Ã لکھتے ہیں:

''**لاقيمة لدم المقيم فی دارالحرب بعد إسلامه قبل الهجرة الينا.**'' 2

D: ''قبول اسلام کے بعد بھی جو دارالحرب میں مقیم ہوں، ان کے ہجرت کر کے ہمارے یہاں آنے سے پہلے ان کے خون کی کوئی قیمت نہیں۔''

اس بنا پر دارالحرب میں مقیم کسی مسلمان کو دوسرا مسلمان قتل کردے اور وہ دارالاسلام میں بھاگ آئے تو یہاں اس پر قانون قصاص جاری نہ ہوگا۔ ہاں مسلم مملکت میں جو غیر مسلم آباد ہیں جن کو ''ذمی'' کہا جاتا ہے اسی طرح وہ حربی جو امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہوئے ہوں، ان کی جان و مال کفر کے باوجود معصوم متصور ہوں گے۔ اسی لئے ان

r السیر الکبیر: ۱۴۸۶/۴ t حاشیہ شھاب الدین شلبی علی تبیین الحقائق: ۹۷/۴
q البحر الرائق: ۱۴۷/۵ w احکام القرآن للجصاص: ۲۹۷/۲ e بدائع الصنائع: ۱۳۲/۷

سے سودی کاروبار وغیرہ درست نہیں ہوگا۔[3]

! دارالحرب میں رہنے والے مسلمانوں کے لئے بہت سے ایسے احکام میں ناواقفیت کا اعتبار ہے کہ دارالاسلام میں ان میں ناواقفیت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

C: یہ کہ دارالحرب، دارالاسلام کی حدود ولایت سے باہر ہے۔

|: یہ کہ دارالحرب کے باشندے اسلام کے خلاف محارب اور برسرپیکار ہیں، اس لئے ان کو جانی و مالی نقصان پہنچانا اصولی طور پر درست اور جائز ہے۔

{: یہ کہ دارالحرب میں مسلمانوں کو مذہبی آزادی حاصل نہ ہونے کی وجہ سے احکام اسلامی سے ان کا بے خبر ہونا ایک گونہ قابل عفو ہے۔

دارالامن کے احکام

انھی اصولوں کو سامنے رکھتے ہوئے دارالامن کے احکام متعین کرنے ہوں گے، جہاں اس امر کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا کہ یہ دارالاسلام کی حدود ولایت سے باہر ہوتا ہے لیکن یہ ملک آئینی طور پر اسلام کے خلاف محارب نہیں ہوتا اور مسلمانوں کو مذہبی اور دعوت وتبلیغ کی آزادی ہوتی ہے۔لہٰذا دارالامن کے احکام حسب ذیل ہوں گے۔

1 دارالامن میں اسلامی حدود وقصاص جاری نہ ہوں گے۔

2 دارالامن کے مسلمان اور دوسرے باشندوں کے معاملات دارالاسلام کی عدالت میں فیصل نہ ہوسکیں گے۔

3 یہاں کے مسلمان باشندوں پر ہجرت واجب نہیں ہوگی۔

4 یہاں کی دفاعی قوت میں اضافہ اور مدد کرنا مسلمانوں کے لئے درست ہوگا، جیسا کہ صحابہ نے شاہ حبش نجاشی کی ان کے دشمنوں کے خلاف مدد کی تھی بشرطیکہ وہ کسی مسلم ملک سے برسرپیکار نہ ہو۔

5 احکام شرعیہ سے ناواقفیت اور جہل کے معاملہ میں جس طرح دارالحرب کے مسلمانوں کو معذور سمجھا جائے گا، اسی طرح ان کو معذور نہیں سمجھا جائے گا۔

6 زوجین میں سے ایک دارالامن سے دارالاسلام میں چلا جائے۔تو ان کے درمیان محض ''تباین دار'' کی وجہ سے تفریق واجب نہ ہوگی، کیونکہ صلح وامن کی فضا کی وجہ سے آمدورفت اور حقوق زوجیت کی تکمیل ممکن ہے۔زوجین میں سے ایک اسلام قبول کرلے تو تفریق میں وہی قانون نافذ ہوگا جو دارالحرب کا ہے کیونکہ دارالاسلام کے قاضی کو اختلاف دار کی وجہ سے ولایت حاصل نہیں ہے، اور خود اس ملک میں مسلمانوں نے باہمی تراضی سے قاضی مقرر کیا

q هندیه: ۱۹۰/۱، ۱۹۱ w هدایه: ۲۰۰/۲ مکتبہ تھانوی دیوبند e ردالمحتار: ۵۸/۲

ہے تو اس کو صرف مسلمانوں ہی پر ولایت حاصل ہے، دوسرا فریق جو حالت کفر میں ہے اس پر ''قاضی المسلمین'' کی ولایت ثابت نہیں۔

7 جیسے دارالاسلام میں رہنے والے ''ذمی'' اور دارالحرب سے آنے والے ''مستامن حربی'' کی جان و مال معصوم ہیں اور غیر اسلامی طریقوں سود، قمار، شراب وخنزیر کی فروخت وغیرہ کے ذریعہ ان کے مال کا حصول جائز نہیں اسی طرح ''دارالامن'' کے دوسرے باشندوں کے ساتھ معاہدہ وامن کی وجہ سے ان کے جان و مال بھی معصوم ہیں، اوران غیر شرعی طریقوں پر ان کا حصول جائز نہیں۔

موجودہ دور کے غیر مسلم ممالک

موجودہ دور میں جو غیر مسلم مملکتیں ہیں، ان میں بعض تو وہ ہیں جو اسلام یا مطلقاً مذہب کی معاند ہیں، جہاں نہ مذہبی تشخصات کے ساتھ مسلمان زندہ رہ سکتے ہیں اور نہ اسلام کی دعوت دے سکتے ہیں، جیسے کمیونسٹ بلاک کے ممالک یا بلغاریہ وغیرہ، دوسری قسم کے ممالک وہ ہیں جہاں مغربی طرز کی جمہوریت رائج ہے، جن میں یا تو سلطنت کا کوئی مذہب نہیں ہوتا اور تمام قومیں اپنے اپنے مذہب پر عمل کرنے میں آزاد ہوتی ہیں، جیسے خود ہمارا ملک ہندوستان ہے، یا سلطنت کا ایک مذہب ہوتا ہے لیکن دوسری مذہبی اقلیتیں بھی اپنے مذہبی معاملات میں آزاد ہوتی ہیں، اوران کو اپنے مذہب کی تبلیغ واشاعت کی اجازت ہوتی ہے، جیسے امریکہ، برطانیہ وغیرہ، ایک آدھ ملک ایسے بھی ہیں جہاں قدیم بادشاہت باقی ہے، لیکن وہاں بھی مذہبی اقلیتوں کو مذہبی حقوق حاصل نہیں۔

میرے خیال میں پہلی نوع کے ممالک یعنی کمیونسٹ ممالک ''دارالحرب'' کے زمرہ میں ہیں گو بعض کمیونسٹ ممالک میں مذہبی آزادی اور اظہار رائے وغیرہ کے حقوق میں ایک گونہ نرمی پیدا کی گئی ہے، تاہم اب بھی وہ دارالحرب ہی ہیں، اس کے علاوہ جو ممالک ہیں وہ بھی ''دارالامن'' میں شمار کئے جاسکتے ہیں، یہ اور بات ہے کہ مختلف ملکوں میں مذہبی حقوق کے معاملہ میں ایک گونہ تفاوت بھی پایا جاتا ہے۔ ہندوستان ان ممالک میں ہے جس کے ''دارالامن'' ہونے میں کوئی شبہ نہیں، جمہوری نظام کی آزادی کے معاملہ میں ان کو وہی حقوق حاصل ہیں جو اکثریتی فرقہ کو حاصل ہیں، دعوت وتبلیغ کی اجازت بہت سے مسلم ممالک سے زیادہ یہاں ہے۔ شخصی قوانین جتنے ان کے محفوظ ہیں اکثریتی فرقہ کے بھی نہیں ہیں۔ سلطنت کا اپنا کوئی مذہب نہیں ہے، رہ گئے فرقہ وارانہ فسادات اوران میں بعض طبقوں کی طرف سے تعدی کا پایا جانا جو قانون ملکی کے لحاظ سے ایک غیر آئینی فعل ہے اور جرم ہے، تو پہلے وضاحت کی جاچکی ہے کہ یہ کسی ملک کے ''دارالامن'' ہونے کے مغائر نہیں، اس لئے یہاں خرید وفروخت اور دوسرے مالی قوانین میں احکام شرعیہ کی پیروی ضروری ہوگی، اور مسلمانوں کے لئے ''سود'' حرام ہوگا۔

چوتھے سوال کا جواب

بینک انٹرسٹ کا مصرف

بینک سے حاصل ہونے والا نفع قرض پر حاصل کیا جانے والا نفع ہے، لہٰذا ''ربا'' ہے اس نفع کا بینک میں چھوڑ نا ایک سودی کاروبار میں مزید تعاون ہے، اور غالباً ایسی رقوم کا استعمال کبھی ایسی مدات میں ہوتا ہے جن کے ذریعہ کفر کو تقویت پہنچتی ہے، اس لئے بطریق ''استحسان'' اس کا نکال لینا واجب ہے سرکاری اور غیر سرکاری بینک دونوں کا حکم مساوی ہے، کیونکہ غیر سرکاری بینک سے ملنے والا سود ''افراد'' سے وصول کیا جاتا ہے، اور سرکاری بینک کے واسطہ سے پوری قوم سے سود وصول کیا جاتا ہے، گو وہ خود بھی اس کا ایک فرد ہے، لیکن پوری قوم کے مقابلہ اس کا ''وجود'' اتنی قلیل نسبت رکھتا ہے کہ یہ دوسروں ہی سے سود حاصل کرنے کے حکم میں ہے۔ اس سلسلہ میں حد سرقہ وغیرہ کے بعض احکام سے جن میں بیت المال کی چوری پر حد سرقہ کا نفاذ عمل میں نہیں آتا...... غلط فہمی نہیں پیدا ہونی چاہئے اس لئے کہ ''حدود'' معمولی شبہات کی وجہ سے معاف کردی جاتی ہیں، جب کہ ربا کا معمولی شبہ ''**دعو الربا والریبۃ**'' کے تحت اس کو حرام کر دیتا ہے۔

بعض بزرگوں نے اس رقم کا مصرف فقراء و مساکین کو قرار دیا ہے اور اس کی دلیل میں یہ بات کہی گئی ہے کہ مال حرام جسے اس کے مالک تک پہنچانا ممکن نہ ہو، فقہاء نے اسے واجب التصدق قرار دیا جیسا کہ عالمگیری اور شامی وغیرہ کی عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں تفصیل یوں ہے کہ مدات آمدنی چار ہیں:

1 زکوۃ وعشر جن کا مصرف خود قرآن نے متعین کر دیا ہے۔

2 مال غنیمت اور زمین سے نکلنے والی کانوں اور دفینوں کا خمس، ان کا مصرف یتامیٰ، مساکین اور مسافر ہیں۔

3 تیسرے خراج و جزیہ اور معاہدہ کے تحت غیر مسلم ممالک و اقوام و مملکت اسلامی میں اجنبی ممالک سے آنے والے تجار سے لیا جانے والا ٹیکس۔ یہ رقم رفاہی امور مثلاً سرحدوں کی حفاظت، قلعوں کی تعمیر، راستے میں حفاظتی چوکیوں کے قیام، پلوں کی تعمیر اور نہر و آب رسانی کے نظم، مسافر خانے اور مسجدوں کی عمارت اور سرکاری ملازمین کی تنخواہ نیز اساتذہ و طلبہ کے وظائف پر خرچ کی جائے گی۔

4 چوتھے مال لقطہ، اس سے غریب مریضوں کے اخراجات، دوا و معالجہ، تجہیز و تکفین اور بے روزگار اور بے سہارا لوگوں کے اخراجات وغیرہ پورے کئے جائیں گے۔[1]

صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ قتال اور جنگ کے بغیر جو مال بیت المال کو حاصل ہو۔ وہ مسلمانوں کے مصالح عامہ پر خرچ کیا جائے گا، جیسے سرحدوں اور قلعوں کی تعمیر اور قاضی وغیرہ کی تنخواہ[2] صاحب درمختار نے بیت المال کی

حاصل ہونے والی آمدنی اور اس کے مصارف کے سلسلہ میں محمد بن شحنہ کے چند اشعار نقل کئے ہیں، جس میں ''ضوائع''، یعنی لقطہ، لاوارث کے متروکہ یا متروکہ کا ایسا حصہ جس کا کوئی حقدار نہ ہو کا مصرف یوں بیان کیا گیا ہے۔[3]

ورابعها فمصرف

تساوی النفع فیها المس

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمام مصالح مسلمین میں لقطہ وغیرہ کو خرچ کیا جاسکتا ہے۔ علامہ شامی نے لکھا ہے کہ یہ رائے امام فخر الاسلام بزدوی کی ہے کہ یہ آمدنی مساجد، سرحدات، مسافر خانے اور پلوں کی تعمیر میں بھی صرف کی جاسکتی ہے۔ محمد ابن شحنہ کے اس شعر کے نقل کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ خود صاحب درمختار کا رجحان بھی اسی طرف ہے، عالمگیری کی عبارت میں لقطہ کی آمدنی کو تکفین میت میں استعمال کی اجازت دی گئی ہے، اور اسے طحاوی کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ القطہ اور اس طرح کی دوسری آمدنی جس کا کوئی مالک موجود نہ ہو ایسے مدات میں بھی خرچ کی جاسکتی ہے، جس میں تملیک نہ پائی جاتی ہو شامی نے گو بزدوی کی اس رائے سے اختلاف کیا ہے اور زیلعی اور صاحب ہدایہ کی نقل کو ترجیح دی ہے کہ یہ رقم فقراء پر خرچ کی جائے گی لیکن زیلعی سے جو مصارف نقل کئے گئے ہیں ان میں تکفین میت بھی ہے، اور یہ بات محتاج تشریح نہیں کہ میت کی تجہیز و تکفین فقہاء کے نزدیک تملیک کا حکم نہیں رکھتی اسی طرح علامہ سرخسی Ã کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام لقطہ سے حاصل ہونے والی آمدنی کو مضاربت کے لئے دے سکتا ہے اور قرض پر لگا سکتا ہے۔[1] ان نظائر کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات مناسب معلوم ہوتی ہے کہ بینک انٹرسٹ کو عام رفاہی کاموں میں خرچ کرنے کی اجازت ہونی چاہئے، اس میں شبہ نہیں کہ مال لقطہ وغیرہ کو بعض فقہاء نے فقراء پر صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے لیکن وہ اس اصل پر مبنی ہے کہ صدقہ کرنے کا مقصود اصل مالک سامان کو ثواب پہنچانا ہے۔ ''ان الملتقط لہ ان یتصدق بھا بعد التعریف علی ان یکون ثوابھا لصاحبھا ان اجازوان ابی فلہ الضمان علی المتصدق''[2] ب کہ بینک انٹرسٹ کے خرچ کرنے کا مقصد محض مال حرام کو اپنی ملکیت سے نکالنا ہے، یہی وجہ ہے کہ ''لا صدقۃ فی غلول'' کے تحت اس مال میں صدقہ اور ثواب کی نیت کرنا بھی جائز نہیں ہے، جلال الدین سیوطی نے بھی ایسے مال کا مصرف جس کا مالک معلوم نہ ہو، مسلمانوں کی عام مصالح کو قرار دیا ہے ''فاما عند الیأس فالمال حینئذ للمصالح لانھا من جملۃ اموال بیت المال ماجھل''[3] اسی لئے میری رائے ہے کہ بینک انٹرسٹ تمام رفاہی کاموں میں خرچ کیا جاسکتا ہے، البتہ مساجد کی تعمیر میں اس کا استعمال اس کی حرمت و عظمت کے خلاف ہے، اس لئے اس سے منع کیا جائے گا۔

[1] المبسوط: ۴/۴ [2] ایضاً [3] الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۷۴

B

پانچویں سوال کا جواب

سود لینے اور دینے میں فرق

فقہاء کے یہاں عام قاعدہ تو یہ ہے کہ جن چیزوں کا لینا جائز نہیں ان کا دینا بھی جائز نہیں۔ "ما حرم أخذه حرم إعطاؤه" البتہ اگر اپنے آپ سے کسی مضرت کے دفع کرنے یا اپنے کسی جائز حق کے حاصل کرنے کے لئے کبھی ضرورت دامن گیر ہو تو فقہاء نے اس کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کیا ہے، مثلاً جان و مال کی حفاظت اور سلطان وامیر کو عدل و برابری پر آمادہ کرنے کے لئے رشوت دینے کی اجازت دی گئی ہے۔ "الرشوة لخوف على ماله أو نفسه أو ليسوى أمرهٔ عند سلطان أو امير[1]" اور اسی اصل پر ابن نجیم نے سود لینے اور دینے میں فرق کیا ہے، کہ سود لینا کسی طرح جائز نہیں، لیکن حاجت مندوں کے لئے سود دینا جائز ہے۔ "يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح." [2]

موجودہ حالات میں واقعی بعض دفعہ ایسی ضرورتیں پیش آتی ہیں کہ سودی قرض کا حصول ایک ضرورت بن جاتا ہے۔

چھٹے سوال کا جواب

سودی قرض کب جائز ہے؟

ابن نجیم نے لکھا ہے: "يجوز للمحتاج الاستقراض بالربح" حاجت کے لئے سودی قرض لینے کی گنجائش ہوتی ہے۔

یہاں علامہ ابن نجیم نے حاجت کی بنا پر سودی قرض لینے کی اجازت دی ہے اور کہا ہے کہ یہ منجملہ ان حاجات کے ہے جو ضرورت کا حکم رکھتی ہیں، اصولیین کی اصطلاح میں حاجت ایسی چیز کو کہتے ہیں جس پر شریعت کے مقاصد خمسہ میں سے کسی مقصد کا وجود موقوف تو نہ ہو لیکن اگر اس کی اجازت نہ دی جائے تو مشقت اور حرج پیدا ہو جائے۔

"واما الحاجيات معناها انها مفتقر اليها من حيث التوسع ورفع الضيق المودى فى الغالب الى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب" حاجات بعض اوقات "ضرورت" کے حکم میں تسلیم کی جاتی ہیں اور جیسے ضرورت کی بنا پر ناجائز بقدر ضرورت جائز ہو جاتا ہے، اسی طرح حاجت کی بنا پر بھی فقہاء، احکام میں سہولت پیدا کرتے ہیں۔ سیوطی کا بیان ہے، "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كا

[1] الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۲۸۱　　[2] الاشباہ والنظائر مع الغمز: ۱/۲۹۴

او خــــاطئة......آ گے سیوطی نے حاجت کی بنا پر ناجائز کے جائز ہونے کی جو مثال دی ہے ان میں یہ بھی ہے کہ امام نووی Ã نے مقصد تعلیم کے لئے عورت کے غیر محرم کے سامنے ہونے کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ علامہ سبکی Ã کا قول نقل کیا ہے۔

''قد كشفت كتب المذاهب فانما يظهر منها جواز النظر للتعليم فيما يجب تعلمه و تعليمه كا لفاتحة.''

D: ''میں نے کتب مذاہب پر نظر ڈالی جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایسے امور کی تعلیم وتعلّم کے لئے جو شرعاً واجب کا درجہ رکھتے ہیں جیسے سورۂ فاتحہ، غیر محرم کو دیکھنا جائز ہے۔''

گو خود سیوطی کو اس سے اتفاق نہیں تاہم اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ بعض اوقات فقہاء نے معمولی مشقت کو بھی ''حاجت'' کے تحقق اور حکم میں تخفیف اور توسع کے لئے کافی سمجھا ہے۔ فقہاء کی آراء سامنے رکھی جائیں تو یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ اشخاص و افراد کے لئے جس درجہ کی مشقت کو گوارا کیا گیا ہے، اگر اس سے امت کے اجتماعی حالات متعلق ہو جائیں اور وہ ''عموم بلویٰ'' کا درجہ اختیار کر لے تو وہی مشقت احکام میں تخفیف اور سہولت کا باعث بن جاتی ہے جیسا کہ فقہاء نے ضرورت عامہ کو سامنے رکھ کر ''خیارِ نقد ثمن'' ''خیار غبن فاحش'' اور بعض مشائخ بلخ و بخارا نے بیع بالوفاء کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔[1] اسی طرح خلاف قیاس بعض فقہاء نے ''ضمان درک'' کو جائز رکھا ہے[2] یہ بات پیش نظر رہنی چاہئے کہ افراد و اشخاص کے لئے بھی حاجت اور مشقت کا کوئی ایسا بے لچک پیمانہ نہیں رکھا جا سکتا جو سب کے لئے مساوی ہو بلکہ لوگوں کے حالات، عادات اور مختلف علاقوں کے عرف و رواجات اور ضروریات کو سامنے رکھ کر ہی حاجت اور مشقت کا تعین کرنا ہوگا، فقہاء کے یہاں اس کی نظیریں موجود ہیں، مثلاً حجاج کے لئے زاد و راحلہ کا مسئلہ ہے، ابن ہمام نے لکھا ہے۔ ''يعتبر في حق كل انسان مايصح معه بدنهٔ'' اسی طرح کی بات نفقہ وغیرہ کے متعلق فقہاء نے لکھی ہے۔ پس اس سے اصولی طور پر یہ بات منقح ہوتی ہے کہ:

(الف): عام حالات میں محض معیار زندگی کی بلندی اور خوب سے خوب تر کی تلاش کے پیش نظر سودی قرض لینا جائز نہیں۔

(ب): ضرورت یعنی ایسے حالات میں جب کہ کھانے، کپڑے، علاج وغیرہ کی بنیادی ضروریات کی فراہمی کے لئے سودی قرض کے سوا چارہ نہ رہے اور فاقہ مستی کی نوبت ہو تو سودی قرض لینا جائز ہے۔

(ج): حاجت کے تحت بھی یعنی جب سودی قرض نہ لینے کی شکل میں شدید مشقت یا ضرر کا اندیشہ ہو تو بھی سودی قرض

---

e الموافقات: ۵/۳ r الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۸۰

q الاشباہ مع الحموی: ۲۵۷/۱ w الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۸۰

لینے کی گنجائش ہوگی، جیسے غیر شادی شدہ لڑکیوں کی شادی کے لئے اس پر مجبور ہو یا انکم ٹیکس وغیرہ کے ناواجبی قانون سے بچنے کے لئے ایک قانونی ضرورت بن گئی ہو۔

(د): مشقت کے معاملہ میں ایسی صورتوں میں جو اجتماعی بن گئی ہوں، نسبتاً زیادہ تخفیف برتی جاسکتی ہے۔

(ہ): اشخاص وافراد کے لئے سودی قرض کب حاجت بن جاتا ہے اور کب نہیں؟ اس کا اندازہ ان کے شخصی حالات اور ان کے علاقے اور خاندان کے معیار زندگی سے کیا جائے گا۔

ساتویں سوال کا جواب

ترقیاتی قرضے

جیسا کہ معلوم ہوا ہے کہ ایسے ترقیاتی قرضوں میں اصل مقصود نفع کمانا نہیں ہوتا بلکہ عوام کے لئے بنیادی ضروریات اور روزگار کی فراہمی مقصود ہوتی ہے، اس لئے اگر اس پر لیے جانے والے قرضے کو دفتری اخراجات اور ضروریات پر محمول کیا جائے تو مناسب محسوس ہوتا ہے، جیسا کہ مولانا مفتی نظام الدین صاحب حال مفتی دارالعلوم دیوبند کا رجحان ہے[1]...... تاہم اس پر پورا اطمینان نہیں ہوتا کہ سودی قرضوں پر وصول کی جانے والی شرح قرض کی مقدار کے لحاظ سے اور اسی تناسب سے کم وبیش ہوتی ہے۔ اگر یہ دفتری اجرت ہوتی تو ضرور تھا کہ یہ فرق نہ پایا جاتا کیونکہ رقم پچاس ہزار ہو یا پانچ ہزار دفتری کارروائی میں وقت اور محنت یکساں لگتی ہے۔...... ہاں یہ ضرور ہے کہ اس کو رشوت والے مسئلہ پر ایک درجہ میں قیاس کیا جاسکتا ہے کہ رشوت دینے والا بھی اپنے ایک حق جائز کو حاصل کرنے کے لئے رشوت دیتا ہے اور سودی قرض لینے والا بھی سرکاری خزانوں پر اپنے حق قرض کی وصولی کے لئے سود دینے پر مجبور ہے تاہم چونکہ ان دونوں حقوق میں بہت تفاوت ہے اس لئے کہ حکومت کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ مرفہ الحال لوگوں کو مزید معاشی خوش حالی کے لئے قرض دیتی چلی جائے، اس لئے اس قرض کو بھی ایسی صورت کے ساتھ مشروط رکھا جانا چاہئے کہ کاروبار کا بقا اور تحفظ اس کے بغیر دشوار ہو جائے۔

آٹھویں سوال کا جواب

سود کا تحقق اس وقت ہوگا جب ایک طرف سے ایسا ''فضل'' ہو کہ دوسری طرف سے اس کا کوئی عوض نہ ہو۔ لہٰذا یہ صورت سود میں داخل نہ ہوگی۔

نویں سوال کا جواب

[1] نظام الفتاویٰ: ج ۱

B

غیر ملکی درآمدت و برآمدت پر سود

ربا قرض پر نفع حاصل کرنے کا نام ہے، مذکورہ صورت میں مثلاً پانچ سو روپے کی ایک چیز کسی ملک سے چلتی ہے اور دوسرے ملک میں سو روپے کے اضافہ کے ساتھ اس کی قیمت چھ سو روپے ہوگی اور اس دوسرے ملک میں خریدار نے چھ سو روپے میں حاصل کرلیا تو یہ میرے نزدیک اس سامان کی اصل قیمت ہے سود نہیں کیونکہ پہلے دیئے ہوئے کسی قرض پر نفع نہیں ہے، اسی طرح جو مال باہر بھیجا جائے اس کی قیمت اندرون ملک پانچ سو روپے مشخص ہو اور بیرون ملک چھ سو میں وصول کی جائے تو یہ بائع کی طرف سے زیادۃ فی الثمن (قیمت میں رضا کارانہ اضافہ) ہے نہ کہ سود۔

دسویں سوال کا جواب

سرکاری بینک کے قرضے

سرکاری بینک میں چونکہ ایک جہت یہ ہے کہ اس پر تمام جمہور کا حق ہے ایک درجہ میں قرض حاصل کرنے کا بھی حق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے امام کو بیت المال سے قرض دینے کا حق دیا ہے۔[1] اس لئے اس سے سودی قرض حاصل کرنے کا معاملہ دوسرے بینکوں کے مقابلے میں نسبتاً خفیف اور کمتر ہے۔

گیارہویں سوال کا جواب

ہاں اگر سرمایہ کار قرض خواہ کو سرمایہ فراہم کرتا ہے اور اضافہ کے ساتھ واپس لیتا ہے تب تو یہ سود ہی ہے، پس اگر ٹرک کا حصول اس کے لئے حاجت کا درجہ رکھتا ہو اور انکم ٹیکس کے قانون سے بچنے کے لئے سودی قرض حاصل کرنا پڑے یا قانونی طور پر حصول کے لئے بھی رشوت دینی پڑے، تو اس کی اجازت ہونی چاہئے۔ نیز اگر سرمایہ کار براہ راست مالکان ٹرک کو قیمت ادا کرے اور قبضہ کر کے خریدار کے حوالے کرے تب یہ معاملہ سود میں داخل نہ ہوگا۔ ''بیع مرابحہ'' کے قبیل سے ہوگا۔ ھذا ماعندی و اللہ اعلم بالصواب.

دوسرے فقہی سمینار میں منظور شدہ تجاویز

دوسرے فقہی سمینار منعقدہ دہلی میں ان مسائل پر جو تجاویز منظور ہوئیں وہ اس طرح ہیں:

1 ربا (سود) قطعی حرام ہے۔ اور جس طرح سود لینا حرام ہے، اسی طرح سود دینا بھی حرام ہے۔

---

[1] تبیین الحقائق: ۳/۲۰۷

2 سود ادا کرنے کی حرمت بذات خود نہیں بلکہ اس وجہ سے ہے کہ یہ سود خوری کا ذریعہ ہے۔ اس لئے بعض خاص حالات میں عذر کی بنیاد پر سود ادا کر کے قرض لینے کی اجازت دی جاسکتی ہے۔ کون سا عذر معتبر ہے اور کون سا نہیں اور کون سی حاجت قابل لحاظ ہے اور کون سی قابل لحاظ نہیں، اس سلسلہ میں معتمد اصحاب افتاء کے مشورہ پر عمل کیا جائے۔

3 ہندوستان میں سرکاری قرضے ایسے ہیں، جن میں سرکار کی طرف سے چھوٹ subsidy دی جاتی ہے، اور سود کے نام سے اضافی رقم بھی لی جاتی ہے۔ اگر سود کے نام سے لی جانے والی یہ اضافی رقم چھوٹ subsidy کے مساوی ہو، یا اس سے کم ہو، تو یہ اضافی رقم شرعاً سود نہیں۔

4 ہندوستان میں حکومت جب اراضی مملوکہ کو اکوائر کرتی ہے (یعنی بحکم سرکاری وہ اراضی مفاد عامہ کے لئے جبراً خریدی جاتی ہیں) اور حکومت اس کی قیمت مالکان اراضی کو اپنے ضابطوں کے پیش نظر اپنی منشاء کے مطابق ادا کرتی ہے۔ مالکان اراضی سرکاری حکم کے خلاف عدالتوں سے رجوع کرتے ہیں، عدالتیں عادلانہ قیمت متعین کرتی ہیں اور مالکان اراضی کو اکوزیشن کی تاریخ سے بذریعہ فیصلہ عدالت اس قیمت کے علاوہ اضافی رقم بھی سود کے نام سے دلاتی ہیں سمینار کی رائے میں یہ اضافی رقم سود نہیں بلکہ قیمت کا جزء ہے جس کا لینا اور اپنے مصرف میں خرچ کرنا جائز ہے۔

5 سرکاری بینکوں سے ملنے والے ترقیاتی قرضوں اور ان پر ادا کئے جانے والے سود کے مسئلہ پر ہندوستان کے مخصوص پس منظر میں غور کر کے کسی فیصلہ تک پہنچنے کے لئے یہ سمینار اسلامک فقہ اکیڈمی سے علماء و متخصصین کی ایک کمیٹی کی تشکیل کی سفارش کرتا ہے، جو مسئلہ کے تمام پہلوؤں کا جائزہ لے کر کسی نتیجہ تک پہنچے۔

بینک انٹرسٹ

بینک انٹرسٹ کے سود ہونے پر شرکاء سمینار کا اتفاق ہے۔ انٹرسٹ کی رقم بینک سے نکالی جائے یا چھوڑ دی جائے؟ نکال لی جائے تو کس مصرف میں خرچ کی جائے؟ اس سلسلہ میں طے پایا کہ:

بینکوں سے ملنے والی سود کی رقم کو بینکوں میں نہ چھوڑا جائے بلکہ اسے نکال کر مندرجہ ذیل مصارف میں خرچ کیا جانا چاہئے۔

1 بینک کے سود کی رقم کو بلانیت ثواب فقراء و مساکین پر خرچ کر دیا جائے اس پر تمام ارکان کا اتفاق ہے۔

2 سود کی رقم کو مساجد اور اس کے متعلقات پر خرچ نہیں کیا جاسکتا۔

3 اکثر شرکاء سمینار کی یہ رائے ہے کہ اس رقم کو صدقات واجبہ کے مصارف کے علاوہ رفاہ عام کے کاموں پر بھی خرچ کیا جاسکتا ہے۔ بعض حضرات کی رائے میں اس کے مصرف کو فقراء و مساکین تک محدود رکھنا چاہئے۔

q ردالمحتار: ۳/ ۲۵۰، باب المستامن

%

— B

انشورنس کا مسئلہ

''مؤلف کی ایک اہم کتاب قاموس الفقہ ہے۔ جس میں حروف تہجی کی ترتیب سے احکام فقہیہ کو جمع کیا گیا ہے۔ اس میں ''تامین'' کے لفظ کے تحت انشورنس کی بحث آئی ہے۔ یہی مقالہ یہاں شریک اشاعت ہے۔''

''معاملات'' کی اکثر صورتیں جو بہ تدریج رواج پاتی ہیں دراصل سماجی ضروریات کے تحت وجود میں آتی ہیں اور عام طور پر ان کا سر رشتہ واقعات اور عملی دقتوں سے قائم ہوتا ہے۔ انشورنس بھی ایسے ہی معاملات میں ہے۔ سرمایہ کی افزائش کے بنیادی طور پر تین طریقے ہیں: زراعت، تجارت اور صنعت، زراعت اور کاشتکاری میں خطرات کم ہیں، تجارت بعض دفعہ پر خطر ہوجاتی ہے، بالخصوص اس وقت جب حمل ونقل کے ذرائع مخدوش ہوں، قدیم زمانہ میں زیادہ تر بحری تاجروں کو اس قسم کے خطرات پیش آیا کرتے تھے۔ چنانچہ صدی، ڈیڑھ صدی پہلے بحری تجارت ہی نے ''انشورنس'' کی راہ دکھائی، جس کا علامہ شامی نے ''سوکرہ'' کے نام سے ذکر کیا ہے۔[1] صنعت میں نقصان کا اندیشہ زیادہ ہے، بعض اوقات یہ خسارہ اس درجہ کا ہوتا ہے کہ کل کا کارخانہ دار، آج کا گداگر بن جائے بلکہ وہ قلب وذہن کے اس سکون وفراغ سے بھی محروم ہوجائے جو قرض خواہوں اور سرمایہ کاری کرنے والوں کے تقاضوں سے آزاد بھکاریوں کو حاصل رہتا ہے، صنعت نے جوں جوں ترقی کی، کارخانوں کی چمنیوں نے جیسے جیسے سر اٹھائے اور بڑی بڑی مشینوں نے جس رفتار سے اپنے آہنی ہاتھ پاؤں دراز کئے، معاشی اور جانی خطرات بھی اسی تناسب سے بڑھتے گئے اور اب آج کی صنعتی دنیا کیلئے ان خطرات سے تحفظ، اور پیش آجائیں تو ان کی تلافی کا سروسامان ایک ایسی ضرورت ہے جس کو کسی طور نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ''انشورنس'' بنیادی طور پر اسی ضرورت کی تکمیل ہے۔

بدقسمتی سے ادھر دو تین صدیوں سے مسلمانوں کے یہاں علم وتحقیق کا فقدان، ایجاد واکتشاف کی مہم جوئی سے تغافل اور قوت فکر میں انحطاط کے نتیجہ میں زندگی کے ہر میدان میں مجاہدہ واجتہاد اور اختراع واستنباط کی بجائے انہوں نے دوسری اقوام کی تقلید اور قدم بہ قدم ان کی پیروی ہی میں عافیت سمجھ رکھی ہے اور عملاً زندگی کے تمام نظام (system) پر ان لوگوں کی گرفت ہے جن کے یہاں خود کو کلیسا اور عبادت گاہ سے باہر نکلنے کی اجازت نہیں ہے اور جنہوں نے سود،

[1] اس سے حکومت کی طرف سے جبری لائف انشورنس مراد ہے، الاسلام و التامین: صفحہ ۶۶، ۶۵

قمار، غریبوں کے استحصال اور ایثار کے بجائے خود غرضی کو پورے معاشی نظام کی اساس و بنیاد بنا کر رکھ دیا ہے ''لـعـنهـم الـ''انشورنس'' جو بنیادی طور پر ایک صالح مقصد کے تحت اور ایک واقعی ضرورت کی تکمیل کے لئے وجود میں آیا تھا، اس کی بنا اور نشو ونما انہیں ہاتھوں اور دماغوں کے ذریعہ عمل میں آئی اور اس میں بعض ایسے مفاسد داخل ہو گئے جس نے اکثر علماء کو تو اس نتیجہ پر پہنچایا کہ وہ حرام ہے، لیکن کچھ اہل علم جو اس کے جواز کے قائل ہیں، وہ بھی اس کو مشکوک اور اسلام کی روح اور شریعت کے بنیادی مزاج و مذاق سے دور سمجھتے ہیں۔

انشورنس کے سلسلہ میں اس وقت جو گفتگو کرنی ہے، وہ تین حصوں پر مشتمل ہوگی: 1 انشورنس کا مروجہ نظام اور اس کی عملی صورتیں، 2 انشورنس کا شرعی حکم اور اس سلسلہ میں مختلف نقاط نظر کے دلائل۔ 3 اور ان مباحث کی روشنی میں احکام کا خلاصہ۔

انشورنس کی مختلف صورتیں

بنیادی طور پر انشورنس کی تین صورتیں ہیں:

1 باہمی تعاون پر مبنی انشورنس۔
2 کمرشیل اور تجارتی انشورنس۔
3 سرکاری انشورنس۔

جیسا کہ مذکور ہوا ''انشورنس'' کا آغاز باہمی تعاون ہی کے جذبہ سے عمل میں آیا تھا، بعض حضرات کا خیال ہے کہ ۹۱۶ ق، م میں پہلی بار نقصان کے ازالہ کے لئے اس طرح کی اجتماعی کوششیں کی گئیں۔ اس کے بعد قدیم رومن امپائر میں ایسی سوسائیٹیاں قائم ہوئیں جو ہلاک ہونے والے فوجیوں کے اہل وعیال کی پرورش کا کام سرانجام دیتی تھیں اور تمام ارکان اس مد میں تعاون کیا کرتے تھے۔ باہمی تعاون پر مبنی انشورنس میں بنیادی طور پر خطرات پیش آنے کی صورت میں تلافی پیش نظر ہوتی ہے، اسی لئے تعاون باہمی کی سوسائیٹیاں (cooperatives) اپنے ارکان کو اتنا ہی معاوضہ ادا کرنے کو کہتی ہیں جس سے نقصان کا ازالہ ہو جائے، کمرشیل انشورنس کی طرح اس کی قسطیں متعین نہیں ہوتی ہیں بلکہ نقصان کے کم وبیش ہونے کے اعتبار سے اس کی مقدار بھی کم وبیش ہوتی رہتی ہے۔ اسی لئے یہ تغیر پذیر اشتراک (veriable) کہلاتا ہے۔ اس انشورنس میں بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ نقصان پیش آنے کے بعد تمام ممبران سے نقصان کے بہ قدر پیسے لئے جاتے ہیں، یا شروع میں ایک مقررہ مقدار لے لی جاتی ہے اور اختتام سال تک مکمل حساب ہوتا ہے، اگر پیسے کم ہوئے ہوں تو ممبران ادا کرتے ہیں، زیادہ ہوئے ہوں تو کمپنی واپس کر دیتی ہے۔

کمرشیل انشورنس

قرون وسطیٰ میں بحری تجارت ہی نے انشورنس کی موجودہ صورت کو وجود بخشا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اٹلی اور ساحل سمندر پر واقع مختلف ممالک کے درمیان تجارتی تعلقات تھے، بعض سرمایہ کار تجارتی سامان لے جانے والے کشتی بانوں کو اتنے قرض دیتے تھے جو کشتی اور اس کے سامان کی قیمت کے حامل ہوتے تھے، یہ قرض مشروط ہوتا تھا کہ سامان ڈوب جائے تو قرض معاف ہوگا اور بچ گیا تو کشتی بان نفع کے ساتھ قرض واپس کرے گا، جو ظاہر ہے کہ سود کو بھی شامل ہے اور قمار کو بھی، حادثات میں انشورنس کا سلسلہ سترھویں صدی عیسوی کے اوائل میں شروع ہوا، اور اس کا باعث یہ ہوا کہ ۱۶۶۶ء میں لندن میں مسلسل چار دنوں تک زبردست آتش زنی ہوئی جس نے تیرہ ہزار مکانات اور ایک سو کلیسا کو خاکستر بنا کر رکھ دیا، اس کے بعد حادثات کے انشورنس نے جنم لیا، اب اس انشورنس نے بڑی وسعت اختیار کرلی ہے۔ بنیادی طور پر اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں: جان کا انشورنس، مال و اسباب کا انشورنس، ذمہ داریوں کا انشورنس۔ جان کے انشورنس میں اس وقت جو پالیسی زیادہ مروج ہے وہ ۲ ہیں: ایک یہ کہ مخصوص مدت کی پالیسی لی جائے اور کمپنی کی طرف سے، مقررہ قسط prime fix، ماہ بہ ماہ ادا کی جائے، اگر اس مدت کے پورا ہونے سے پہلے ہی موت واقع ہوگئی تو اس کے ورثہ کو مقررہ پوری رقم ادا کرنی ہوگی اور باقی اقساط معاف ہوجائیں گی، اگر پالیسی ہولڈر اس وقت تک زندہ رہا تو جمع شدہ رقم ایک خطیر اضافہ کے ساتھ واپس مل جائے گی۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ممکنہ ناگہانی حادثہ کے لئے انشورنس کرالے، مثلاً یہ کہ جب وہ کام کے لائق نہ رہے یا اپاہج ہوجائے تو کمپنی اس کو مقررہ رقم ادا کرے گی یا اس کے علاج کے اخراجات ادا کرے گی۔

مال کے انشورنس میں مکان، دکان، مویشی وغیرہ کا بیمہ کرایا جاتا ہے کہ اگر اس کو نقصان پہنچے یا ضائع ہوجائے تو کمپنی مقررہ رقم ادا کرے گی، اگر ایسا کوئی حادثہ پیش نہ آیا تو پالیسی ہولڈر کو کچھ معاوضہ نہ ملے گا، اس انشورنس میں پالیسی ہولڈر کو مقررہ قسط (prime) ادا کرنی ہوتی ہے۔ ذمہ داریوں کے بیمہ کی صورت مال کے بیمہ سے قریب ہی ہوتی ہے، اس میں ''پالیسی ہولڈر'' کمپنی کو مقررہ قسط ادا کرتا ہے تاکہ کمپنی مقررہ ذمہ داری کو پالیسی ہولڈر کی طرف سے ادا کرے، جیسے ٹریفک حادثہ میں ہلاکت کے تاوان کی ذمہ داری، گاڑی کا مالک اس غرض سے انشورنس کراتا ہے کہ اگر اس کی گاڑی سے تصادم کے نتیجہ میں کسی کی ہلاکت واقع ہوجائے تو مہلوک کے سلسلہ میں جو کچھ رقم ادا کرنی پڑے وہ کمپنی ادا کرے گی۔ اس صورت میں بھی حادثہ پیش نہ آئے تو اس کو کوئی رقم واپس نہیں ملے گی۔

سرکاری انشورنس

سرکاری انشورنس سے مراد وہ خصوصی سرکاری مراعات ہیں جو گورنمنٹ ملازمین کو دی جاتی ہیں، اس میں ملازمت ختم ہونے کے بعد ''پنشن'' برسر ملازمت رہتے ہوئے موت کی صورت میں بیوہ کے لئے وظیفہ یا معذور و اپاہج ہوجانے کی صورت میں وظیفہ وغیرہ کی سہولتیں داخل ہیں، حکومت اس مد میں تنخواہ کا ایک حصہ وضع کرلیتی ہے، عام طور پر انشورنس کی یہ صورت ''جبری'' ہوتی ہے، ملازمین کو اپنی تنخواہ کے ایک جز کے کٹانے اور نہ کٹانے کا اختیار نہیں رہتا۔

تعاون پر مبنی انشورنس کا حکم

انشورنس کی پہلی صورت جو باہمی تعاون پر مبنی ہے، تمام ہی اہل علم کے نزدیک جائز ہے، اس میں نفع کمانا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ افراد واشخاص کا ایک گروہ طے شدہ خطرہ پیش آنے کی صورت میں مصیبت زدہ شخص کی مدد کرتا ہے، اس لئے اس کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں، اس میں ایک گونہ ''غرر'' ضرور پایا جاتا ہے کہ نہ معلوم اس اعانت کا فائدہ کسے پہنچے گا؟ تاہم یہ اس لئے مضر نہیں کہ غرر ان معاملات میں ممنوع ہے جن میں دونوں طرف سے عوض کا تبادلہ ہو، تبرعات میں غرر سے کوئی نقصان نہیں اور انشورنس کی یہ صورت اسی قبیل سے ہے۔

سرکاری انشورنس کا حکم

سرکار کی طرف سے پراویڈنٹ فنڈ، پنشن، وظیفہ، معذوری یا لائف انشورنس کو بھی عام طور پر علماء نے جائز قرار دیا ہے، ایک تو ان تمام صورتوں میں حکومت جبراً تنخواہ کا ایک حصہ وضع کرلیتی ہے، دوسرے ان تمام صورتوں میں ملنے والی اضافی رقم حکومت کی طرف سے تبرع ہے، حکومت نے وضع شدہ رقم کے بعد جو تنخواہ دی ہے وہی اصل اجرت ہے، سود اور قمار دونوں میں ضروری ہے کہ دونوں طرف سے مال ہو، حالانکہ حکومت کی طرف سے ان تمام مراعات میں ایک طرف سے مال ہے اور دوسری طرف سے ''عمل'' اس لئے انشورنس کی یہ صورتیں جائز ہیں۔

انشورنس کی ان دونوں صورتوں کے متعلق علماء کی ایک کانفرنس منعقدہ قاہرہ، محرم، صفر ۱۳۸۵ھ نے درج ذیل تجاویز منظور کی ہیں:

(الف): کواپریٹو سوسائیٹیاں انشورنس کا جو نظام چلاتی ہیں اور جس میں تمام پالیسی ہولڈر اس لئے شریک ہوتے ہیں کہ سوسائٹی کے ارکان کو جو خدمت اور مدد مطلوب ہوگی، اس کے لئے رقم ادا کریں گے، یہ جائز اور مشروع ہے اور یہ نیکی پر تعاون کے زمرہ میں داخل ہے۔

(ب): سرکاری پنشن نظام اور حکومت کی طرف سے اس طرح کے دوسرے اجتماعی کفالت کے جو نظام ہیں، جن پر

بعض ممالک میں عمل کیا جاتا ہے، نیز اجتماعی انشورنس[1] کا نظام جس پر بعض دوسرے ملکوں میں عمل ہے، یہ بھی جائز ہیں۔[2]

تجارتی انشورنس کے متعلق علماء کی رائیں

کمرشیل انشورنس کی جیسا کہ مذکور ہوا، تین صورتیں ہیں: لائف انشورنس، ذمہ داریوں کا انشورنس، املاک کا انشورنس، علماء کی ایک قلیل تعداد اس کو جائز قرار دیتی ہے، ان علماء میں مشہور فقیہ شیخ مصطفیٰ زرقاء، شیخ علی الخفیف اور ہندوستان کے اہل علم میں ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی خصوصیت سے قابل ذکر ہیں، لیکن عالمِ عرب اور ہندو پاک کے اکثر علماء نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے۔

مجوزین کے دلائل

جن علماء نے انشورنس کی ان صورتوں کو جائز قرار دیا ہے، ان کی دلیل حسب ذیل ہے:

1　انشورنس ایک نو پید مسئلہ ہے، اس لئے کتاب وسنت میں نہ اس کی صراحۃً اجازت مل سکتی ہے، نہ ممانعت، ایسے معاملات میں دو اصول کام کرتے ہیں، ایک یہ کہ اس میں مصلحت کا پہلو ہو تو وہ جائز ہوگا ورنہ ناجائز، انشورنس میں مصلحت ہے، اس لئے اس کو جائز ہونا چاہئے۔ دوسرے جن امور کی بابت اجازت یا ممانعت منقول نہ ہو، وہ اپنی اصل کے اعتبار سے مباح شمار کی جاتی ہیں "الاصل فی الاشیاء الاباحۃ" اس قاعدہ کے تحت انشورنس کی یہ صورتیں جائز ہوں گی۔

2　حدیث میں "عقد موالات" کی اجازت ملتی ہے[3] اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی شخص جب اسلام میں داخل ہوتا تو جس کے ہاتھ پر ایمان لاتا اس سے رشتہ "ولاء" قائم ہو جاتا، اگر ایک پر خون بہا واجب ہوتا تو دوسرا بھی اس کی ادائیگی میں شریک ہوتا، بعض صورتوں میں وراثت بھی جاری ہوتی، فقہاء حنفیہ نے بھی اس کو ایک عقد اور معاملہ کی حیثیت سے قبول کیا ہے[4] انشورنس بھی اپنی روح اور مقصد کے اعتبار سے اس سے بہت کچھ مشابہ ہے، گویا کمپنی اور پالیسی ہولڈر کے درمیان ایک طرح کا عقد ہوتا ہے کہ ناگہانی حالات میں وہ اس کی مدد کرے گی۔

3　یہ "کفالت" کی ایک صورت ہے، کمپنی پالیسی لینے والے کی کفالت قبول کرتی ہے، فرق اس قدر ہے کہ کفالت کے عام معاملات میں "کفیل" فرد واحد ہوتا ہے۔ اور یہاں افراد کی اجتماعی ہیئت کفالت قبول کر رہی ہے،

w الاسلام دالتامین للدکتور محمد شوقی الفخری: ۶۱، نیز دیکھئے الشریعة الاسلامیه فی عقود التامین: ۴۷، ۴۵

e ابو داؤد عن تمیم الداری: ۴۸/۲ باب الولاء

q ملاحظہ ہو، هندیه: ۳۲/۵　　w ردالمحتار: ۳۴۵/۳　　e الدر المختار: ۴۹۴، کتاب الودیعة

جس کی حیثیت ''شخص اعتباری'' کی ہے۔

4 فقہاء متاخرین کے یہاں ایک جزئیہ ملتا ہے کہ کسی شخص نے راہگیر کو راستہ کی رہبری کرتے ہوئے کہا کہ اس راستہ سے جاؤ، راستہ قابل اطمینان ہے، اگر نقصان ہوا تو میں ضامن ہوں، ایسی صورت میں راستہ میں مال لوٹ لیا گیا تو فقہاء اس ضمانت قبول کرنے والے شخص کو اس کا ضامن قرار دیتے ہیں، اس کو کتب فقہیہ میں ''ضمان خطر الطریق'' سے تعبیر کیا گیا ہے[2] انشورنس کمپنی کا معاملہ بھی ایک حد تک ایسا ہی ہے کہ اس راہ بتانے والے کی طرح یہ بھی ایک ایسے نقصان کی ضمانت قبول کر رہی ہے، جس کا واقع ہونا اور نہ ہونا اس کے دست اختیار میں نہیں ہے، لہٰذا اس کا ضامن بننا درست اور جائز ہوگا۔

5 ودیعت کے طور پر جو چیز رکھی جائے وہ اصل میں ''امانت'' ہوتی ہے، امانت کے سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ اس کے ضائع ہوجانے پر کوئی تاوان واجب نہیں ہوتا، لیکن جس کے پاس امانت رکھی جائے اگر وہ سامانِ امانت کی حفاظت کی اجرت لے تو اب وہ اس کا ضامن قرار پائے گا[3] انشورنس جائز قرار دینے والوں کا استدلال یہ ہے کہ جان و مال کے انشورنس کی صورت میں کمپنی نے اس کی حفاظت کا ذمہ لے لیا ہے، لہٰذا نقصان کی صورت میں کمپنی ذمہ دار ہوگی۔

6 فقہ کی کتابوں میں خرید وفروخت کی ایک خاص صورت ''بیع بالوفاء'' کہلاتی ہے۔ ''بیع بالوفاء'' سے مراد یہ ہے کہ اگر مقروض محسوس کرتا ہے کہ قرض دہندہ کچھ نفع کے بغیر قرض دینے کو تیار نہیں تو جتنا قرض لینا مقصود ہوتا اتنے ہی رقم میں اپنا مکان اس سے اس شرط کے ساتھ فروخت کر دیتا کہ جب وہ قرض ادا کر دے اس کا مکان پھر اس کو واپس کر دیا جائے، اس طرح قرض دہندہ خریدار بن کر اتنے دنوں مقروض کے مکان سے فائدہ اٹھا سکے گا[4] جو لوگ انشورنس کو جائز قرار دیتے ہیں ان کا خیال ہے کہ ''بیع بالوفاء'' کو بعض فقہاء نے تعامل اور رواج کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، حالانکہ یہ بالواسطہ طور پر ''ربوا'' کو جائز کرنے کی سعی ہے، لہٰذا اسی پر قیاس کرتے ہوئے انشورنس کو بھی جائز قرار دیا جائے، گو اس میں ''ربوا'' اور ''قمار'' کی صورت پائی جاتی ہو۔

7 انشورنس کا اصل مقصود ممکنہ خطرات سے تحفظ اور جانی و مالی نقصان کی صورت باہمی تعاون ہے، یہی انشورنس کی اصل روح ہے، اب اس کے ساتھ انشورنس کے مغربی نقشہ گروں نے اس میں سود اور قمار کو بھی داخل کر دیا ہے، تو گویا سود اور قمار اصل معاملہ سے خارج ہے، اس لئے اس کی وجہ سے خود انشورنس کو ناجائز نہیں کہا جاسکتا۔

---

r دیکھئے، هندیه: ۲۰۹/۳، در مختار و رد المحتار: ۲۴۶/۴

q سنن ابو داؤد: ۴۸/۲، باب الولاء

ان دلائل پر ایک نظر

جولوگ انشورنس کو ناجائز کہتے ہیں، ان کے دلائل پیش کرنے سے پہلے مناسب ہوگا کہ پہلے گروہ کے دلائل پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

1 یہ صحیح ہے کہ جن مسائل کی بابت کتاب وسنت سے رہنمائی نہ ملتی ہو، ان کی بابت ''مصلحت'' کو سامنے رکھ کر فیصلہ کیا جائے گا اور اشیاء کے اصل میں مباح و جائز ہونے کے قاعدہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو جائز تصور کیا جائے گا۔ مگر جولوگ انشورنس کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ انشورنس کی کوئی صورت نہیں جو قمار سے خالی ہو، اور بعض صورتوں میں مزید برآں سود بھی موجود ہے اور یہ دونوں باتیں حرام ہیں بلکہ ان کی حرمت اور ممانعت نہایت تاکید وقوت کے ساتھ ثابت ہے، اس لئے یہ ان امور میں سے نہیں ہے جو کتاب وسنت کی رہبری سے خالی ہو کہ اس پر ''مصلحت'' اور ''اشیاء میں اصل اباحت ہے'' کا اطلاق ہو سکے۔

2 عقد موالات سے استدلال کئی وجوہ سے محل نظر ہے:

(الف): حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ ''موالات'' نومسلم اور قدیم الاسلام لوگوں کے درمیان ہوا کرتا تھا، چنانچہ موالات کے ثبوت کے لئے جو حدیث پیش کی جاتی ہے وہ اس طرح ہے کہ آپ § سے دریافت کیا گیا:

''ما السنة فی الرجل یسلم علٰی یدی الرّجل مِن المسلمین قال ھوا ولٰی الناس بمحیاہ و ممَاتہٖ'' 1

D: ''جو شخص کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام قبول کرے، اس کے سلسلہ میں شریعت کا کیا حکم ہے؟ فرمایا کہ زندگی اور موت میں وہ اس کا قریب ترین شخص ہے۔''

گویا حدیث کی رو سے ''موالات'' مسلمان سے ہوسکتا ہے نہ کہ غیر مسلم سے، مگر ظاہر ہے کہ انشورنس کمپنی صرف مسلمانوں پر مشتمل نہیں ہوتی بلکہ اکثریت غیر مسلموں کی ہوتی ہے۔

(ب): عام طور پر فقہاء ومحدثین کا رجحان یہی ہے کہ یہ حکم اوائل اسلام کا ہے، اب یہ حکم باقی نہیں رہا، خود بعض فقہاء احناف نے بھی اس کو قبول کیا ہے[1] اور قرائن سے اس کی تصدیق ہوتی ہے، رسول اللہ § نے انصار مدینہ اور مہاجرین کے درمیان ''مواخات'' اور بھائی چارے کا خصوصی رشتہ قائم فرمایا تھا اور یہ رشتہ محض اخلاقی نہیں تھا بلکہ قانونی بھی تھا، اس لئے یہ بات بعید از قیاس نہیں کہ اسلام کے ابتدائی دور میں نومسلموں کا مسئلہ حل کرنے کی غرض سے اور سماج میں ان کو جذب کرنے کے منشا کو سامنے رکھ کر آپ § نے اس طرح کے احکام دیئے ہوں، پھر

q ملاحظہ ہو: مرقاۃ المفاتیح: ۳۹٦/۳ w ھندیہ: ۲۵/۵، کتاب الولاء e ھدایہ ربع سوم: ۳۲۹

جب احکام شریعت کی تکمیل ہوئی تو اس طرح کے عبوری احکام منسوخ کردیئے گئے ہوں۔

(ج): فقہاء احناف نے گو اس کو اب بھی قابل عمل مانا ہے اور ''موالات'' کے لئے فریقین یا کسی ایک کے مسلمان ہونے کو ضروری قرار نہیں دیا ہے بلکہ اس معاملہ میں مسلمان اور مسلم ملک کے غیر مسلم شہری (ذمی) کو ایک ہی درجہ میں رکھا گیا ہے مگر شریعت میں اس کی حیثیت دراصل محض عقد اور معاملہ کی نہیں ہے بلکہ اس سے فریقین کے درمیان ایک طرح کی قرابت پیدا ہوجاتی ہے، اسی لئے فقہاء نے ''ولاء'' کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''ہو فی الشرع عبارۃ عن قرابۃ حاصلۃ بسبب العتق او بسبب الموالاۃ'' 2

D: ''وہ شریعت میں ایسی قرابت کا نام ہے جو آزاد کرنے یا موالات کے سبب حاصل ہوتی ہے۔''

اور اس لئے موالات صرف ناگہانی حالات میں ایک دوسرے کی مدد ہی کو واجب قرار نہیں دیتا بلکہ باہم رشتہ میراث بھی قائم کردیتا ہے، حنفیہ لکھتے ہیں:

''فان مات ولا وارث لہ فمیراثہ للمولیٰ'' 3

D: ''پس اگر موت ہو اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو وہی مولیٰ اس کا وارث ہوگا۔''

اور یہی وجہ ہے کہ محدثین نے تمیم داری ؓ کی مذکورہ روایت کو کتاب الفرائض (میراث کے بیان) میں جگہ دی ہے۔4 ظاہر ہے کہ ایک ایسی بات پر جو شریعت میں ''قرابت'' کا درجہ رکھتی ہو، کسی اور معاملہ کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہوسکتا۔

(د): اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ اس معاملہ کو بعینہٖ ''موالات'' قرار دیا جائے اس لئے کہ:

(الف): موالات کی گنجائش اس شخص کے لئے ہے جس کا زوجین کے سوا اور کوئی وارث نہ ہو۔5

(ب): موالات کا اثر صرف ''میراث'' اور ''دیت میں تعاون'' کی صورت ظاہر ہوتا ہے، دوسرے حادثات سے اس کا کوئی تعلق نہیں انشورنس میں ظاہر ہے کہ یہ صورت حال نہیں ہے۔

3 کفالت کے سلسلہ میں حنفیہ کے یہاں جو اصول ہیں، اس لحاظ سے تو کئی امور میں انشورنس کا نظام اس سے بالکل مختلف ہے، حنفیہ کے یہاں کفالت کے لئے ضروری ہے کہ جس شخص کے حق کی حفاظت کے لئے کفالت قبول کی جائے وہ معلوم و متعین ہو، مگر انشورنس کے نظام میں وہ معلوم و متعین نہیں ہوتا۔1 اسی طرح امام ابوحنیفہ و محمد Ç کے نزدیک صاحب حق کی طرف سے کفالت کو قبول کرنا بھی ضروری ہوتا ہے، جب ہی کفالت کا معاملہ

r مثلاً دیکھئے: مشکوٰۃ المصابیح، حدیث: ۳۰۶۴، باب الفرائض، ط: دارالفکر، بیروت مع تحقیق سعید محمد لحّام

t ھدایہ: ۳/۳۲۹، ھندیہ: ۵/۳۲، الباب الثانی فی ولاء الموالاۃ

q ھندیہ: ۳/۲۵۴ w دیکھئے: ھندیہ: ۳/۳۵۲ e المغنی: ۵/۳۳۵، احکام القرآن لابن العربی: ۳/۱۰۸۵

وجود میں آتا ہے، اسی لئے احناف کفالت کے لئے بھی دوسرے معاملات کی طرح ایک مجلس میں ایجاب وقبول کو ضروری قرار دیتے ہیں 2 انشورنس میں معاملہ طے پانے کے وقت صاحب حق کا وجود ہی نہیں ہوتا مگر یہ تفصیلات دوسرے فقہاء کے یہاں متفق علیہ نہیں ہیں، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک صاحب حق (مکفول لہٗ) کا معلوم ومعروف ہونا ضروری نہیں 3 اسی طرح اس کا مجلس عقد میں موجود رہنا اور قبول کرنا عام فقہاء کے ہاں ضروری نہیں 4

4 لیکن ایک شرط قریب قریب متفق علیہ ہے کہ ''کفالت بالمال'' کا تعلق ایسے حق مالی سے ہوتا ہے جو کسی کے ذمہ ثابت ہو، یہاں صورت حال یہ ہوتی ہے کہ انشورنس کی اکثر صورتوں میں پالیسی ہولڈر پر کسی شخص کا حق واجب نہیں ہوتا ہے جس کو کمپنی ادا کرتی ہے بلکہ خود اس کو جو نقصان پہنچتا ہے کمپنی اس کی تلافی کرتی ہے، صرف گاڑیوں کے انشورنس میں کمپنی ''جنایت'' کے تحت جو تاوان گاڑی کے مالکان پر عائد ہوتا ہے، وہ اس کی طرف سے ادا کرتی ہے، تاہم یہ بھی ایسا حق وذمہ نہیں ہوتا جو انشورنس کا معاملہ طے پاتے وقت موجود ہو، حالانکہ ''کفالہ'' انہیں دیون اور حقوق کا ہوتا ہے، جو معاملہ کرنے کے وقت ثابت اور موجود ہوں۔

5 ''اجرت لے کر سامان امانت کی حفاظت'' والے مسئلہ پر بھی اس صورت کو قیاس کرنا صحیح نظر نہیں آتا، وہاں سامان خود ''امین'' کی نگہبانی اور قبضہ میں رہتا ہے اور اس کی حفاظت اور ضیاع میں اس شخص کی توجہ اور تغافل کو خاصا دخل ہے، یہاں جو سامان ایک جگہ سے دوسری جگہ بھیجا جا رہا ہے، یا دکان وغیرہ میں ہے، وہ انشورنس کمپنی کی تحویل اور قبضہ میں نہیں ہے اور نہ اس کی حفاظت وصیانت میں مناسب چوکسی اور توجہ یا غفلت وبے احتیاطی سے اس کا کوئی تعلق ہی ہے۔ اس لئے نہ کمپنی کے طرف سے اس کی ذمہ داری قبول کرنا صحیح ہے اور نہ سامان ضائع ہو جانے کی صورت اس کا تاوان وصول کرنا مبنی برانصاف ہے۔

6 جہاں تک ''بیع بالوفاء'' کی بات ہے تو اول تو اس کے جائز ہونے ہی میں اختلاف ہے 1 اور فقیر کی رائے بھی یہی ہے کہ یہ سود کے لئے حیلہ ہے، اس لئے سد ذریعہ کے طور پر اس کو بھی ناجائز ہی قرار دیا جانا چاہئے، لیکن جن لوگوں نے جائز قرار دیا ہے ان کا منشا بھی یہ ہے کہ یہ معاملہ اپنی ظاہری شکل اور ہیئت کے اعتبار سے محض خرید وفروخت کا ایک معاملہ ہے جس کو جائز ہونا چاہئے، ہاں معاملہ کرنے والوں کی نیت بالواسطہ قرض پر نفع حاصل کرنے کی ہے اور ہمارا کام معاملات میں اس کی ظاہری صورت پر حکم لگانے کا ہے، دلوں میں جھانک کر دیکھنا ہمارا کام نہیں۔ جو لوگ انشورنس کو منع کرتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ انشورنس اپنی ظاہری صورت کے اعتبار سے ہی ''ربو'' اور ''قمار'' ہے، پس اگر اس کا عرف ورواج ہو جائے جب بھی نصوص شرعیہ کی کھلی خلاف ورزی کی وجہ سے اس میں کوئی نرمی نہیں برتی

r دیکھئے: المغنی مع الشرح الکبیر: ۵۳۵/۵، مغنی المحتاج: ۲۰۰/۲ رحمة الامة: ۲۰۳ کتاب الضمان

q دیکھئے: ہندیہ: ۲۰۹/۳، درمختار: ۲۴۶/۴

جاسکتی۔

7 یہ کہنا کہ انشورنس کا مقصد صالح ہے، گو اس کے طریقۂ کار میں بعض محرمات وممنوعات بھی داخل ہوگئی ہیں، اس لئے اس کو جائز قرار دیا جانا چاہئے، قطعاً ناقابل فہم ہے، شریعت کا مزاج یہ ہے کہ مسلمان جو کچھ کرے، اس کا مقصد بھی نیک اور بہتر ہونا چاہئے اور اس کے لئے جو بھی طریقۂ کار اختیار کیا جائے وہ بھی شریعت کے دائرہ میں ہو، اگر صرف مقصد کی صالحیت کافی ہو اور اس کے لئے ہر بجا و بے جا ذرائع کا استعمال روا ہو تو نہ معلوم کتنی ہی محرّمات حلال قرار پائیں گی۔

ناجائز قرار دینے والوں کی دلیلیں

جو لوگ ''انشورنس'' کو ناجائز قرار دیتے ہیں، ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں......

1 لائف انشورنس کی صورت میں ایک مقررہ مدت تک پالیسی ہولڈرز زندہ رہا تو جمع شدہ رقم پر خطیر اضافہ کے ساتھ اس کو یہ رقم واپس ملتی ہے، یہ اضافی رقم ایک ہی جنس کے لین دین کے معاملہ میں ایسا اضافہ ہے جس کے عوض کمپنی کو ایک طویل عرصہ تک رقم میں تصرف اور استعمال کی مہلت ملتی ہے، کوئی مالی عوض نہیں ملتا ہے اور اسی کا نام ''ربوا'' ہے اس طرح وہ تمام صورتیں جس میں کمپنی اضافہ کے ساتھ رقم واپس کرتی ہے، سود کے زمرہ میں آجاتی ہے۔

2 شریعت میں ''غرر'' سے منع فرمایا گیا ہے۔ ''غرر'' دو معنوں میں ہے ایک دھوکہ کے معنی میں، ظاہر ہے کہ انشورنس میں یہ صورت نہیں پائی جاتی بلکہ فریقین پر تمام معاملات پہلے ہی سے پوری طرح واضح و آشکارا ہوتے ہیں، دوسرا معنی ''خطر'' کا ہے۔ خطر سے مراد ہے کہ فریقین میں سے کسی کے لئے نفع ایسی شرط پر موقوف کر دیا جائے جس کا ہونا اور نہ ہونا غیر یقینی ہو ''تعلیق التملیک''[1] معاملات کی طرح کی ایسی صورتیں ''قمار'' میں داخل ہیں، جس کو قرآن مجید نے ''میسر'' سے تعبیر کیا ہے[2] جصاص نے بڑی وضاحت اور صراحت کے ساتھ اس حقیقت کو بیان فرمایا ہے:

''ولا خلاف بین أهل العلم فی تحریم القمار وأن المخاطرة من القمار قال ابن عباس ان المخاطرة قمار.'' [3]

D: ''اہل علم کے درمیان اس میں اختلاف نہیں کہ قمار حرام ہے اور ''مخاطرہ'' بھی قمار ہی کی ایک صورت ہے، حضرت عبداللہ ابن عباس « نے فرمایا: مخاطرہ قمار ہے۔''

ظاہر ہے کہ انشورنس کی تمام ہی صورتوں میں یہ کیفیت موجود ہے ایک شخص ''لائف انشورنس'' کراتا ہے، اور ۳۰

q المبسوط: ۵۹/۱۲ w مائدہ: ۹ e احکام القرآن: ۳۸۸/۱

سال کی پالیسی قبول کرتا ہے، مگر ۲۰ ہی سال میں رخصت ہوجاتا ہے، ۳۰ سال کی تکمیل پر جو رقم اس کو ملتی وہ آج ہی مل جائے گی، گویا اس کو پوری رقم ادا کرنی ہوگی یا کم ادا کرکے پوری رقم اس کے نامزد وصی کو وصول کرنے کا حق ہوگا؟ یہ اس کی موت کے واقعہ پر موقوف ہے، جس کا وقت نامعلوم اور جس کا مدت مقررہ کے اندر پیش آنا اور نہ آنا غیر یقینی ہے، یہی حال سامان کے انشورنس کا ہے، حادثہ پیش نہ آیا تو جمع شدہ رقم کمپنی کو مل گئی، پیش آگیا تو پالیسی خریدنے والے نے نفع حاصل کیا اور خود حادثہ کا پیش آنا اور نہ آنا غیر یقینی اور نامعلوم ہے، یہی حال ذمہ داریوں کے انشورنس کا ہے جو عام طور پر حادثات ہی سے متعلق ہوتا ہے۔

3 لائف انشورنس کی صورت میں پالیسی خریدنے والا اپنی موت کی صورت میں کسی شخص کو نامزد کرجاتا ہے کہ اس کو یہ رقم دیدی جائے، اکثر اوقات وہ ورثہ ہی میں سے ہوتا ہے، ویسے وہ کوئی تیسرا شخص بھی ہوسکتا ہے، ہر دو صورت میں یہ عمل اسلام کے نظام میراث کے قطعاً مغائر ہے۔ ورثہ کے حق میں وصیت نہ جائز ہے اور نہ معتبر، غیر وارث کے حق میں بھی ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت کا یہی حکم ہے، اگر یہ رقم انشورنس کرانیوالے کے متروکہ کے ۳/۱ کے بہ قدر یا اس سے کم ہو تو گو وصیت نافذ ہوگی اور قانوناً معتبر قرار پائے گی تاہم ورثہ کے لئے نقصان وضرر کا باعث ہونے کی وجہ سے اندیشہ ہے کہ اب بھی اس کا یہ فعل گناہ کے زمرہ میں شمار ہو۔

4 انشورنس سے بہت سے اخلاقی امراض بھی پیدا ہوتے ہیں اور واقعات کے ذریعہ ان کا اظہار بھی ہوتا رہتا ہے، مثلاً مورث انشورنس کراچکا ہو تو ورثہ کی طرف سے اس کے قتل کی سعی، انشورنس شدہ دکانوں کو اپنے آپ آگ لگا دینا اور دھوکہ دے کر پیسے حاصل کرنے کی سعی، وغیرہ۔ ان کے سد باب کے لئے بھی اس کو ممنوع وناجائز قرار دیا جانا ہی مناسب محسوس ہوتا ہے۔

ان دلائل پر ایک نظر

ان میں آخری دلیل ایسی ہے کہ بجائے خود کسی معاملہ کی حرمت کو ثابت کرنے کے لئے ناکافی ہے، اس کا تعلق فقہ کے اصول ''سد ذریعہ'' سے ہے، ہر ''ذریعہ'' ممنوع نہیں ہوتا ورنہ محرمات کی فہرست اتنی طویل ہوجائے گی کہ انسانی زندگی دوبھر ہوجائے گی۔ بلکہ ایسا ذریعہ ممنوع ہوتا ہے جو اکثر یا کم سے کم بہ کثرت حرام کا ذریعہ بنتا ہو، جو بات اتفاقاً گاہے گاہے کسی ممنوع اور حرام بات کا ذریعہ بن جاتی ہو، وہ فقہاء کے ہاں مباح وجائز ہے۔ انشورنس اسی درجہ میں برائیوں کا باعث بنتا ہے، جو طبائع غیر سلیم ہوں اور جو دل خدا کے خوف سے بالکل ہی خالی ہوں، وہ انشورنس کرانے والے مورث ہی کو نہیں، کثیر جائیداد کے مالک مورث کو بھی جلد سے جلد راہ سے ہٹانے کی کوشش کرسکتے

q بدائع الصنائع: ۳۰۵/۶ w مواهب الجليل: ۳۶۸/۴ e الفروق: ۳۶۵/۳

ہیں، اور بعضے بد بخت اور بدطینت ایسا کرتے بھی ہیں۔ ’’والــــی الــلــــه الــ تو ظاہر ہے کہ اتنی سی بات انشورنس کی حرمت کو ثابت نہیں کرسکتی۔

جہاں تک بعد وفات نامزدگی کی بات ہے تو یہ خرابی غالباً صرف لائف انشورنس ہی کے ساتھ مخصوص ہے، انشورنس کی دوسری صورتوں سے متعلق نہیں اگر اس کی یہ صورت کرلی جائے کہ علیحدہ طور پر کوئی کاغذ بنادے اور اس میں لکھ دے کہ انشورنس کی یہ رقم اس کے تمام ورثہ کے لئے حصۂ شرعی کے مطابق تقسیم ہو، البتہ نامزد شخص تمام ورثہ کی طرف سے کمپنی کی طرف سے وصولی کا وکیل ہوگا تو ممکن ہے کہ اس مفسدہ سے بچا جاسکے۔ لیکن اصل مسئلہ ’’ربو‘‘ اور ’’قمار‘‘ کا ہے۔ انشورنس کو موجودہ صورت میں جائز قرار دینے والے علماء کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انشورنس کا مقصد ’’تعاون باہمی‘‘ اور خطرات سے تحفظ ہے نہ کہ نفع کمانا، اس لئے یہ سود کے زمرہ میں نہیں آتا، جس میں سودخور کا مقصد ہی نفع کا حصول ہوتا ہے۔ مگر یہ تاویل وتوجیہ دووجھوں سے غلط ہے اول یہ کہ اس کو تعاون باہمی قرار دینا صحیح نہیں، یہ انشورنس ہے ہی کمرشیل بنیادوں پر، اگر واقعی تعاون مقصود ہوتا تو ماہانہ خطیر قسط نہ لی جاتی بلکہ ہر رکن پر کسی نقصان کی صورت اتنا ہی بوجھ ڈالا جاتا جو ضروری ہوتا اور جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے کہ اس طرح کے تعاون باہم پر مبنی انشورنس کی صورتیں بھی ہیں جو بالکل جداگانہ ہیں اور علماء کی رائے بھی ان کے متعلق جواز ہی کی ہے۔ دوسرے کسی معاملہ پر محض صاحب معاملہ کے مقصد ومنشاء کے تحت حکم نہیں لگایا جاتا، قصد وارادہ کا اعتبار وہاں ہوتا ہے جہاں عمل بجائے خود نہ مطلوب ہو نہ ممنوع، جو معاملہ اپنی عملی کیفیت وصورت کے اعتبار سے ناجائز ہو وہ اس وجہ سے جائز نہیں ہوسکتا کہ صاحب معاملہ کا مقصد درست ہے، صورت حال یہ ہے کہ پالیسی لینے والے اور کمپنی کے درمیان لین دین کا معاملہ ہو رہا ہے، جو عقد معاوضہ کہلاتا ہے، ایک طرف سے جمع شدہ رقم کم ہے دوسری طرف سے دی جانے والی رقم زیادہ ہے، دونوں کی جنس ایک ہے، عقد معاوضہ میں ایک ہی جنس کی چیز کا باہمی تبادلہ ہو اور ایک طرف سے زیادہ اور دوسری طرف سے کم ہو، یہی سود ہے، اس لئے اس کو سود نہ قرار دینا کسی طرح صحیح نظر نہیں آتا۔

انشورنس کے مجوزین کا خیال ہے کہ اس میں ’’قمار‘‘ کی وہ صورت نہیں پائی جاتی، جس سے شریعت نے منع کیا ہے، اس سلسلہ میں عام طور پر دو باتیں کہی جاتی ہیں: ایک یہ کہ ’’قمار‘‘ سے ممانعت کا مقصود لہو ولعب اور لایعنی میں اشتغال سے روکنا ہے، انشورنس میں یہ بات نہیں پائی جاتی، بلکہ انسان سمجھداری سے کام لے کر مشکل اوقات میں اپنے بچاؤ کے لئے اس اسکیم میں شامل ہوتا ہے۔ مگر یہ بات صحیح نظر نہیں آتی، اول تو یہی صحیح نہیں ہے کہ قمار سے منع کرنے کا مقصد صرف لہو ولعب سے اجتناب کی تلقین ہے، زمانہ جاہلیت میں خرید وفروخت کے مختلف ایسے طریقوں سے منع فرمایا گیا جس میں قمار کی صورت پائی جاتی تھی، حالانکہ ان کا مقصد محض لہو ولعب نہ تھا، بلکہ وہ خرید وفروخت کے باضابطہ مروج ومعروف طریقے تھے۔ دوسرے اگر اس کو مان بھی لیا جائے تو اس کی حیثیت محض ایک حکمت و

مصلحت کی ہوگی اور احکام کی بنیاد حکمتوں پر نہیں ہوتی ''علت'' پر ہوتی ہے۔ ''علت'' وہی قمار کی صورت کا پایا جانا ہے جو انشورنس میں بھی پائی جارہی ہے۔

دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ گو انشورنس میں ''غرر'' پایا جاتا ہے مگر چوں کہ یہ نزاع کا باعث نہیں بنتا، اس لئے شرعاً اس کو گوارا کیا جاسکتا ہے یہ دلیل بھی سقم سے خالی نہیں، فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مطلق ''غرر'' کو کسی معاملہ کے فاسد و نادرست ہونے کی اساس قرار دیتے تھے، اسی لئے فقہاء نے جہاں کہیں ''غرر'' کی تعریف کی ہے، وہاں صرف ابہام و خطر کو اساس بنایا ہے۔ نزاع و اختلاف کو مدار نہیں ٹھہرایا ہے، ملک العلماء علامہ کاسانی کا بیان ہے۔

''الذی استویٰ فیه طرف الوجود و العدم'' 1

D: ''جس میں وجود اور عدم کا پہلو برابر ہو۔''

فقہ مالکی کی معروف کتاب ''مواہب الجلیل'' میں ہے:

''مالایدری أیتمّ أم لا'' 2

امام قرافی Ã لکھتے ہیں:

''مالایدری أیحصل ام لا'' 3

D: ''معلوم نہ ہو کہ یہ حاصل ہوگا بھی یا نہیں؟''

اس لئے ''غرر'' بہ معنی ''خطر'' کی جو کیفیت انشورنس میں پائی جاتی ہے وہ ''قمار'' کا مصداق ہے اور بہ صورت موجودہ اس کو جائز قرار دینا درست نظر نہیں آتا۔[1]

حادثات کا انشورنس

''انشورنس'' کی ایک صورت ذمہ داری اور مسئولیت کے انشورنس کی ہے۔ ''الف'' کی گاڑی نے ''ب'' کو ٹکر دیدی اور وہ ہلاک ہوگیا یا اس کو جسمانی نقصان پہنچا تو قانون ''الف'' کو ذمہ دار قرار دیتا ہے کہ وہ اس سلسلہ میں ایک خطیر رقم پر مشتمل جرمانہ ادا کرے، اسلامی نقطۂ نظر سے اس طرح کے حادثات ''قتل خطا'' کے زمرہ میں آتے ہیں، جن میں ''خون بہا'' واجب ہوتا ہے، شریعت اسلامی میں بھی ''خون بہا'' کی خاصی مالیت ہوتی ہے، پھر اس طرح کے حادثات دولت مندوں کی طرح غریبوں کو بھی پیش آسکتے ہیں، ان کے لئے یہ ادائیگی کس قدر گراں بار ثابت ہوگی؟ وہ محتاج اظہار نہیں۔

q الاشباہ والنظائر للسیوطی: ۱۷۹ w الدرایه لابن حجر علی هامش الهدایه: ۲۲۹/۴

اسلام نے اس صورت حال کے لئے ایک خاص نظام ''معاقل'' کا رکھا ہے ''عقل'' فقہ کی اصطلاح میں دیت کو کہتے ہیں، اس نظام کے تحت ایسی صورت پیش آجانے پر قاتل کے ساتھ خون بہا ادا کرنے میں اس کا خاندان بھی شریک ہوتا ہے اور سب مل کر خون بہا ادا کرتے ہیں۔ یہ خون بہا اصل میں تو قاتل کے خاندان کو ادا کرنا ہے لیکن حضرت عمر فاروق ؓ نے ایک پیشہ سے متعلق افراد کو دیت کی ادائیگی میں باہم شریک رکھا، چنانچہ اگر ''اہل دیوان'' میں سے کسی سے جرم کا ارتکاب ہوا تو اہل دیوان کو ان کی دیت میں تعاون کا ذمہ دار قرار دیا ہے[2] فقہاء حنفیہ نے حضرت عمر ؓ کے اس عمل کو پیش نظر رکھ کر ہم پیشہ افراد کو دیت کی ادائیگی میں ایک دوسرے کا معاون و مدد گار رکھا ہے، مرغینانی کا بیان ہے:

''لو كان اليوم قوم تناصرهم بالحرف فعا قلتهم اهل الحرافة'' [3]

D: ''آج اگر کچھ لوگ ایسے ہوں کہ پیشہ ورانہ یکسانیت کی بناء پر ایک دوسرے کی مدد کیا کرتے ہوں تو اہل پیشہ ہی ان کے ''عاقلہ'' ہوں گے۔''

اسی طرح فقہاء ''اہل ارزاق'' کو بھی دیت کی ادائیگی میں ایک دوسرے کا شریک قرار دیتے ہیں[4]...... ''بیت المال'' کے رجسٹر میں جن لوگوں کا فوجیوں کی حیثیت سے اندراج ہوتا تھا اور ان کو وظیفہ دیا جاتا تھا وہ ''اہل دیوان'' کہلاتے تھے، جو لوگ اپنی غربت اور افلاس کی وجہ سے وظیفہ پاتے تھے اور اس لحاظ سے بیت المال میں ان کا نام رجسٹرڈ تھا وہ ''اصحاب ارزاق'' کہے جاتے تھے۔ ابتدائی ادوار میں ملک میں عوامی معاملات عام طور پر عوام بہ طور خود انجام دیتے تھے، اس لئے ملازمتوں اور خدمتوں کا دائرہ محدود تھا، اب معاشی اعتبار سے سینکڑوں شعبے ہیں جن میں ہر ایک ''ہم پیشہ لوگوں کی ایک مستقل اکائی'' کا درجہ رکھتا ہے۔

ٹریفک حادثات اور اس طرح کے ''انشورنس'' کی روح بھی وہی ہے جو ''نظام معاقل'' کی ہے، نظام معاقل کی صورت میں بھی ''دیت'' یکبارگی نہیں لی جاتی بلکہ تین قسطوں میں ہر شخص کے ذمہ عائد رقم وصول کی جاتی ہے البتہ حادثہ پیش آنے کے بعد یہ رقم لی جاتی ہے، موجودہ انشورنس نظام میں ایسا نہیں ہے، رقم قسط وار لی جاتی ہے اور پہلے سے رقم حاصل کی جاتی ہے، یہ یوں بھی ضروری ہے کہ پورے ملک یا ریاستوں کے ڈرائیوروں کی ایک اکائی تسلیم کی جائے تو شاید ہی کوئی دن ہوگا جس میں دو چار حادثات پیش نہ آتے ہوں، ایسی صورت میں یہی بات ممکن ہوسکتی ہے کہ حادثات کی اوسط شرح کو سامنے رکھتے ہوئے پیشہ متعلقہ کے تمام کارکنوں سے قسط وصول کی جاتی رہے۔ اس لئے اس فقیر کا خیال ہے کہ انشورنس کی اس صورت کو ہر اس سماج میں جائز ہونا چاہئے، جہاں ایسے مواقع کے لئے ''نظام

e هداية: ۴/۶۳۰، كتاب المعاقل r حواله سابق: ۶۳۱

q اس تجویز پر مفتی عتیق الرحمٰن عثمانی، شاہ معین الدین احمد ندوی، مولانا فخر الحسن صاحب دیوبندی، مولانا سعید احمد اکبر آبادی، مولانا محمد اویس

معاقل''، عملی طور پر موجود نہ ہو۔ انشورنس کی اس صورت میں تو ''سود'' کا سوال ہی نہیں کہ بیمہ کرانے والے کو حادثہ پیش نہ آنے کی صورت کوئی رقم واپس نہیں ملتی، البتہ ایک گونہ ''خطر'' موجود ہے کہ اگر وہ حادثہ سے محفوظ رہا تو اس کو اپنی جمع شدہ رقم سے ہاتھ دھونا ہوگا، حادثہ پیش آیا تو اس سے بڑھ کر اعانت حاصل ہوگی، مگر غور کیا جائے تو اس درجہ کا ''خطر'' خود ''معاقل'' کے نظام میں بھی ہے۔ ''ولاء موالات'' میں بھی ہے اور بعض اور معاملات میں بھی ہے۔ اصل یہ ہے کہ انشورنس کی یہ صورت از قبیل تبرعات ہے، بیمہ کی قسط ادا کرنے والا اپنے ہم پیشہ لوگوں کے لئے تبرع پیش کرتا ہے اور کبھی وہ خود اس میں مبتلا ہو جائے تو اپنے ہم پیشہ لوگوں کی مدد سے فائدہ اٹھاتا ہے اس لئے بیمہ کی اس شکل کو، جس میں بیمہ کرانے والا محض ابتلاء کے وقت اپنا بچاؤ چاہتا ہے۔ بیمہ کی ان صورتوں پر قیاس نہ کیا جانا چاہئے جہاں بیمہ کا مقصود کمرشیل ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

ہندوستان کے موجودہ حالات میں!

ہاں ہندوستان کے موجودہ حالات میں آئے دن ہونے والے فرقہ وارانہ فسادات کی وجہ سے یہ بات قابل غور ہوگئی ہے کہ کیا مسلمان اپنی جان واملاک کی حفاظت اور نقصان کی صورت اس کی تلافی کے لئے ''انشورنس'' کرا سکتے ہیں؟ ...... راقم الحروف کا خیال ہے کہ اگر فسادات کے نقصان کی ذمہ داری انشورنس کمپنی قبول کرتی ہو تو اب یہ ہندوستان کے موجودہ حالات میں مسلمانوں کے لئے ایک ''اجتماعی حاجت'' بن گئی ہے، اور فقہاء کے یہاں قاعدہ ہے کہ عمومی اور اجتماعی نوعیّتوں کی حاجتیں ''ضرورت'' ہی کے درجہ میں ہوتی ہیں۔ ''الحاجة اذا عمّت کانت کا لضرورة.''

اس سلسلہ میں مجلس تحقیقات شرعیہ، ندوۃ العلماء لکھنؤ نے ۱۵/۱۶/ دسمبر ۱۹۶۵ء میں جو فیصلہ کیا تھا وہ حسب ذیل ہے:

> ''مجلس یہ رائے رکھتی ہے کہ اگر چہ انشورنس کی سب شکلوں کے لئے ''ربو و قمار'' لازم ہے اور ایک کلمہ گو کے لئے ہر حال میں اصول پر قائم رہنے کی کوشش کرنا ہی واجب ہے لیکن جان و مال کے تحفظ و بقا کا جو مقام شریعت اسلامیہ میں ہے، مجلس اسے بھی وزن دیتی ہے، نیز مجلس اس صورت حال سے بھی صرف نظر نہیں کر سکتی کہ موجودہ دور میں نہ صرف ملکی بلکہ بین الاقوامی ریاستوں سے انشورنس انسانی زندگی میں اس طرح دخیل ہو گیا ہے کہ اس کے بغیر اجتماعی اور کاروباری زندگی میں طرح طرح کی دشواریاں پیش آتی ہیں اور جان و مال کے تحفظ کے لئے بھی بعض حالات میں اس سے مفر ممکن نہیں ہوتا، اس لئے ضرورت شدیدہ کے پیش نظر اگر کوئی شخص اپنی زندگی یا اپنے مال یا اپنی جائیداد کا بیمہ کرائے تو شرعاً اس کی

گنجائش ہے۔'' 1

یہ فیصلہ ۱۹۶۵ء کا ہے......اس کے بعد بھی ہندوستان کے موجودہ حالات کی روشنی میں تحفظ کے نقطۂ نظر سے یا قانونی مجبوری کے تحت عام طور پر علماء وار باب افتاء اس کے جواز کے فتوے دیتے رہے ہیں، انہیں اہل علم میں مفتی محمود حسن گنگوہی، مفتی عبدالرحیم لاجپوری اور موجودہ صدر مفتی دارالعلوم دیوبند مفتی نظام الدین صاحب بھی ہیں۔ 2

خلاصۂ بحث

لہٰذا احکام ومصالح شریعت کی ہدایات اور انسانی ضروریات کو سامنے رکھ کر درج ذیل احکام سامنے آتے ہیں:

1 باہمی تعاون پر مبنی انشورنس جو بعض مسلم ممالک میں مروج ہیں، جائز ہے۔ ''مجمع البحوث الاسلامیہ'' جامع ازہر کے اجلاس محرم ۱۳۸۵ھ نے بہ اتفاق رائے اس کے جواز کا فیصلہ کیا ہے۔ 3

2 حکومت اپنے ملازمین اور کارکنوں کے لئے حادثات پیش آنے کی صورت میں تعاون کے لئے انشورنس کی جو اسکیم چلاتی ہے، وہ بھی جائز ہے اور پراویڈنٹ فنڈ اسکیم سے قریب ہے، یہاں ''مال'' بہ مقابلہ ''عمل'' ہے اور یہ ''تبادلہ مال از مال'' کی صورت ہی نہیں ہے۔ اس کے جواز پر قریب قریب اتفاق ہے 4 شیخ ابوزہرہ بھی باوجودیکہ بڑی شدت سے انشورنس کی حرمت کے قائل ہیں، اس صورت کو جائز قرار دیتے ہیں۔ 1

3 بیمہ کی ایک صورت سندات اور کاغذات کے انشورنس کی ہے، جس کا انتظام آج کل ڈاک کے نظام میں بھی ہے، یہ صورت بھی جائز ہے، فقہاء کا خیال ہے کہ اگر امین سامان کی حفاظت پر اجرت لے تو اب وہ اس سامان کا ضامن ہو جاتا ہے اور سامان ضائع ہو جائے تو اس کو تاوان ادا کرنا ہوتا ہے۔ ''ان المودع اذا اخذا لاجرۃ علیٰ الودیعۃ یضمنہا اذا ہلکت'' 2 یہ صورت بھی اسی زمرہ میں داخل ہے، چنانچہ مفتی محمد شفیع صاحب نے بھی اس کو جائز قرار دیا ہے۔ 3

4 انشورنس کی وہ تمام صورتیں۔ جن میں سرکاری قانون کے تحت انشورنس لازمی ہے۔ جائز ہوں گی، جیسے بین ملکی تجارت میں درآمد و برآمد کے لئے، کہ اس میں انشورنس کرانے والے کے اختیار کو دخل نہیں۔

5 ٹریفک حادثات اور اس طرح کے دوسرے حادثات کی بناء پر عائد ہونے والی ذمہ داریوں کے سلسلہ میں

ندوی، مولانا ابواللیث اصلاحی، ندوی (رحمہم اللہ تعالیٰ) مولانا محمد منظور نعمانی، مفتی محمد ظفیر الدین، شاہ عون احمد قادری اور مولانا محمد اسحاق سندیلوی کے دستخط ہیں۔

w ملاحظہ ہو: فتاویٰ محمودیہ: ۲۴۰/۴، فتاویٰ رحیمیہ: ۱۳۲/۲، منتخب نظام الفتاوی ۲۵۱/۳

e دیکھئے: عقود التامین للشیخ احمد محمد جمال: ص: ۷، ۱۰۲، مجلّۃ ''الاقتصاد الاسلامی جمادی الاولیٰ ۱۴۰۲ھ

r ملاحظہ ہو ''حکم الشریعۃ الاسلامیہ فی عقود التامین:، ص: ۴۲ ...... ۴۵

q عقود التامین: ۵۱ w ردالمحتار: ۳۴۵/۳ e جواہر الفقہ: ۱۸۲

انشورنس بھی جائز ہے۔

6 زندگی اور املاک کا انشورنس اصلاً جائز نہیں ہے کہ اس میں سود بھی ہے اور قمار بھی۔

7 ہندوستان اور اس جیسے ممالک۔ جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں، نقضِ امن سے دو چار ہوں اور قانون کی لگام ان کے ہاتھ میں نہ ہو، میں مسلمانوں کے لئے جان واملاک کا انشورنس بھی جائز ہے۔

8 جان و مال کے انشورنس کی صورت بیمہ کرانے والے کے لئے اس کی اصل رقم ہی جائز ہوگی، اضافی رقم جائز نہ ہوگی اور ضروری ہوگا کہ بغیر نیّت صدقہ رفاہی کاموں میں خرچ کردی جائے یا غرباء پر صرف کی جائے لیکن یہ حکم اس وقت ہے جب موت طبعی طور پر ہوئی ہو یا کاروبار کسی آفت سماوی کا شکار ہوا ہو، اگر ہندو مسلم فسادات میں ہلاکت واقع ہوئی یا کاروبار متاثر ہوا تو اب پوری رقم جائز ہوگی، اس لئے کہ انشورنس کمپنی نیم سرکاری کمپنی ہے اور مسلمانوں کا تحفظ بھی سرکاری ذمہ داری ہے، حکومت کی طرف سے مسلمانوں کی حفاظت میں غفلت بلکہ ان کو نقصان پہنچانے کی سعی میں شرکت شب وروز کا مشاہدہ ہے، اس لئے یہ حکومت کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے تغافل کی قیمت ادا کرے۔

هٰذا ماعندی و اللّٰه أعلمُ بالصّواب.

%

q ہندیہ: ۴۶۸/۵ w احکام القرآن للجصاص: ۴۶۹/۱ e اعلاء السنن: ۵۲۴/۱۴

مکانات ودکانات کی پگڑی کا شرعی حکم

''یہ مقالہ اسلامک فقہ اکیڈمی کے پہلے فقہی سمینار منعقدہ یکم تا ۱۳/ اپریل ۱۹۸۹ء ہمدرد یونیورسٹی نئی دہلی میں پیش کیا گیا۔''

پگڑی اس وقت ان مسائل میں سے ہے جن کا اکثر شہروں میں رواج ہو چکا ہے اور جو مالک مکان اور کرایہ دار دونوں کے لئے ایک ضرورت بن گئی ہے، کرایہ داری کے موجودہ قانون کے تحت کرایہ دار کے حقوق اتنے بڑھا دیئے گئے ہیں کہ اصل مالک کے لئے ایک دفعہ مکان یا دوکان کرایہ پر لگانے کے بعد دوبارہ اس کو حاصل کرنا اور واپس لینا جوئے شیر لانے کے مرادف ہو کر رہ جاتا ہے۔ دوسری طرف کچھ مسائل اور دقتیں کرایہ داری کی بھی ہیں۔ ایک شخص ایک مکان کرایہ پر حاصل کرتا ہے اور اس میں کوئی ایسا کارخانہ قائم کرتا ہے جس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا آسان نہیں ہوتا، یا ایک دوکان حاصل کرتا ہے اور عرصہ کی محنت کے بعد مارکیٹ میں اس کے لئے حیثیت اور مقام بناتا ہے، ان حالات میں اگر کرایہ داروں کو بیک جنبش قلم اپنا کارخانہ اور اپنی دوکان اٹھا لینے کا حکم دیا جائے تو معاشی اعتبار سے اس کے لئے ضرر شدید اور ناقابل تلافی نقصان کا باعث ہوگا، ان حالات میں پگڑی کی رقم کے ذریعہ مالک اپنے مکان پر کرایہ دار کے ناقابل واپسی قبضہ کا عوض وصول کر لیتا ہے اور کرایہ دار اس ممکنہ ناگہانی نقصان سے تحفظ حاصل کر لیتا ہے، اس طرح پگڑی کا یہ رواج دراصل دوطرفہ ضرورت کی تکمیل ہے۔

پگڑی کی مختلف صورتیں ہیں جو اس وقت مروج ہیں:

1 مالک ''پگڑی'' کے بجائے ''پیشگی'' (advance) کے نام سے ایک رقم کرایہ دار سے اس شرط کے ساتھ حاصل کرتا ہے کہ جب کرایہ دار مکان واپس کرے گا تو یہ رقم بھی اس کو واپس کر دی جائے گی۔

2 مالک ابتداء معاملہ کے وقت ہی کرایہ دار سے پگڑی حاصل کرتا ہے۔

3 کرایہ دار جس نے خود پگڑی دے کر مکان حاصل کیا ہے، دوسرے کرایہ دار کو مکان دیتا ہے اور اس سے پگڑی وصول کرتا ہے، اسی طرح اگر مالک مکان کو مکان واپس کرے تو اس سے بھی پگڑی کی رقم لیتا ہے۔

4 کرایہ دار نے خود پگڑی دیئے بغیر مالک سے مکان حاصل کیا ہے، مگر وہ کسی اور کو پگڑی لے کر مکان حوالہ کرتا

ہے یا خود مالک مکان ہی سے پگڑی کی رقم لے کر اس کو مکان دیتا ہے۔

زرِضمانت

میرا خیال ہے کہ اس طرح زرضمانت کی رقم حاصل کرنے میں مضائقہ نہیں اور اس رقم کی حیثیت قرض کی ہے، قرض ماننے کی صورت میں دو باتیں حل طلب رہ جاتی ہیں، اول یہ کہ قرض میں تاجیل نہیں ہوتی اور ہمارے یہاں کے عرف ورواج کے مطابق زیر بحث مسئلہ میں فریقین ''اجل'' کے پابند ہوتے ہیں، دوسرے یہ کہ مالک مکان کرایہ دار سے اس قرض کو مشروط کر دیتا ہے، پس یہ ایک شرط فاسد ہے، اور شرط فاسد اجارہ کو فاسد کر دیتی ہے۔

ان کا حل اس طرح ہے کہ قرض میں تاجیل کا گو احناف کے یہاں اعتبار نہیں اس لئے کہ قرض تبرعات کے قبیل سے ہے۔''ولا یثبت الاجل فی القروض علنا.''تاہم امام شافعی کے یہاں تاجیل کا اعتبار ہے[2] اور امام مالک کے ہاں نہ صرف اس کا اعتبار ہے بلکہ قرض میں تاجیل واجب ہے۔[3] سلف میں حضرت عبداللہ بن عمر «، حضرت عطاء، عمرو بن دینار وغیرہ جیسے بلند پایہ اہل علم بھی تاجیل کو درست اور معتبر مانتے ہیں۔[4] اور یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ احناف کے نزدیک ''قرض'' میں تاجیل کا درست نہ ہونا عام قواعد فقہیہ سے مستنبط ہے، کسی نص صریح سے نہیں جبکہ آیت مداینت (البقرہ) بظاہر جمہور کی تائید میں ہے، اور تمام دیون بہ شمول ''قرض'' میں تاجیل کے معتبر ہونے کو ظاہر کرتی ہے۔ پس ہمارے زمانہ کے تعامل کو سامنے رکھتے ہوئے اس مسئلہ میں جمہور کی رائے کو قبول کر لیا جائے تو مضائقہ نظر نہیں آتا۔

''اجارہ'' جس شرط فاسد کی وجہ سے فاسد ہو جاتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ:

(الف): اس میں عاقدین میں سے کسی ایک کے لئے منفعت ہو۔

(ب): شرط ایسی ہو کہ اس کی وجہ سے آئندہ نزاع پیدا ہو جانے کا قوی امکان ہو۔

(ج): وہ شرط رواج کا درجہ نہ اختیار کر چکی ہو، چنانچہ ابن نجیم مصری Ã لکھتے ہیں۔''وکل شرط لا یقتضیه العقد وفیه منفعة لاحدا لمتعا قدین یفضی الی المنازعة فیفسدا لاجارة.''[5]

اسی طرح کوئی شرط رواج کا درجہ اختیار کر لے تو پھر وہ اجارہ کی صحت میں مانع نہیں ہوتی۔ عالمگیری میں ہے۔

''رجل استاجر عبدا کل شهر بکذ اعلیٰ ان یکون طعامهٗ علی المستاجرا ودابة علی ان یکون علفها علی المستاجر، ذکر فی الکتاب انهٗ لایجو زقال الفقیه ابوالليث فی الدابة ناخذ بقول المتقد مین امافی زمننا فالعبد یاکل من مال

r صحیح بخاری مع فتح الباری: ۶۶/۵۰ t البحر الرائق: ۱۷/۸

q هندیه: ۴۴۲/۴ w المبسوط: ۷۸/۲۱

المستاجر عادة كذافى الظهيرية." 1

غرض ابوالليث نے تعامل اور عادت ہی کے پیش نظر غلام کی خوراک کی ذمہ داری کرایہ دار پر مشروط کرنے کو درست قرار دیا ہے، قرض کی یہ شرط مفضی الی النزاع نہیں ہے، یہ بات تجربات اور مشاہدات سے ثابت ہے اور اب اس شرط نے رواج کا درجہ بھی حاصل کرلیا ہے اس لئے اس شرط کو شرطِ فاسد کے درجہ میں رکھنا صحیح نہیں ہوگا۔

یہاں اس امر کو ملحوظ رکھا جانا چاہئے کہ طمانینت قلب اور وثوق کے لئے (جس کو ہمارے عرف میں ''ضمانت'' کہتے ہیں) فی الجملہ فقہاء کے عام اصول وقواعد سے گریز کرنا اور ایک انسانی ضرورت سمجھ کر اس کے لئے گنجائش پیدا کرنا خلاف اصل بات نہیں ہے، مثلاً اصول یہ ہے کہ راہن (مقروض) صاحب دین (مرتہن) کے پاس مال رہن رکھے کہ رہن کا معاملہ انہی دونوں حضرات کے درمیان ہے کسی اور کے پاس ''مال رہن'' کا رکھا جانا درست نہیں ہونا چاہئے لیکن چونکہ راہن کے لئے یہ بات موجب اطمینان نہیں ہوتی تھی، اور وہ صاحب دین کے بارے میں اس بات سے مطمئن نہیں رہتے تھے کہ وہ اس میں ناواجبی تصرف کرے اور ''امین'' ہونے کی فقہی حیثیت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو واپس نہ کرے، اس لئے استحساناً فقہاء نے کسی تیسرے معتبر شخص کے پاس ''مال رہن'' رکھنے کی اجازت دی ہے، امام سرخسی Ã کا بیان ہے۔ ''وكان هذاالنوع استحسان منابحاجة الناس اليه ولكونه أرفق بهم فالراهن لايا تمن المرتهن على عين ماله وعند ذلك طريق طمانية القلب لكل واحد منهما الوضع على يدعدل.'' 2

مالک مکان کا ابتداء معاملہ میں پگڑی لینا

اصل مالک مکان کا کرایہ دار سے بطور پگڑی (بدل خلو) کچھ رقم لینا تو بہر حال درست ہوگا اور سمجھا جائے گا کہ کچھ حصہ اس نے ایک مشت اور تعجیلاً وصول کرلیا ہے۔ اور کچھ حصہ بالاقساط اور تدریجاً وصول کررہا ہے۔ فقہاء کے یہاں اس کی نظیر بھی موجود ہے۔ علامہ شامی نے پگڑی ہی کی ایک صورت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے۔

''نعم جرت العادة ان صاحب الخلو حين يستاجر الدكان بالاجرة اليسيرة يدفع للناظر دراهم تسمىٰ خدمة هى فى الحقيقة تكملة اجرة المثل.... وكذا اذامات صاحب الخلو اونزل عن خلوه لغيره يا خذ الناظر من الوارث اوالمنزول له دراهم تسمىٰ تصديقا فهذه تحسب من الاجرة ايضا.'' 1

D: ''ہاں! یہ طریقہ جاری ہے کہ صاحب ''خلو'' جب دکان معمولی کرایہ پر لیتا ہے تو ناظر اوقاف کو

q ردالمحتار: ۱۷/۴

کچھ درہم مزید دیتا ہے، جس کو ''خدمت'' کہا جاتا ہے یہ دراصل اجرت مثل کا تکملہ ہے اور جب صاحب ''خلوٗ'' کا انتقال ہوجائے یا وہ کسی اور کے حق میں دستبردار ہوجائے تو اس کے وارث سے یا اس شخص سے جس کے حق میں خلو سے دستبردار ہوا ہے، چند درہم لیتا ہے، جس کو ''تصدیق'' کہا جاتا ہے، اس کا شمار بھی کرایہ ہی میں ہوگا۔''

اس لئے یہ صورت کچھ زیادہ محل کلام نہیں۔

3 پگڑی کی تیسری اور چوتھی صورت کے احکام کی تحقیق کے لئے ضروری ہے کہ پہلے چند بنیادی امور کی تنقیح کر لی جائے۔

C: یہ کہ کیا ''حق ملکیت'' اور ''حق قبضہ'' دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم ہیں یا یہ دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ہوکر الگ الگ اشخاص کے لئے بھی ثابت ہو سکتے ہیں؟

|: حقوق کی خرید وفروخت درست ہے یا نہیں؟ اور اگر بعض حقوق قابل خرید وفروخت ہیں تو آیا ''حق خلوٗ'' یعنی ''حق قبضہ'' بھی منجملہ ان حقوق کے ہے یا نہیں؟

{: خود فقہاء نے پگڑی کے بارے میں کیا کچھ لکھا ہے اور اس سے ہم کو کیا روشنی مل سکتی ہے؟

حق ملکیت اور حق قبضہ

اہل نظر کے لئے یہ بات محتاج اظہار نہیں کہ ملکیت اور قبضہ کے حقوق دو مستقل حقوق ہیں، گو اصل میں جس کو کسی شے پر ملکیت حاصل ہو، وہی اس پر قبضہ کا بھی مالک ہے مگر شریعت میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں کہ ملکیت ایک شے پر کسی اور کی ہے اور قبضہ اور انتفاع کا حق کسی اور کو، عاریت پر سامان حاصل کرنے والوں اور کرایہ داروں کو سامان سے انتفاع کا حق حاصل ہوتا ہے، حالانکہ ملکیت مالک کی ہوتی ہے، سامان جس کے پاس رہن رکھا جائے وہ اس پر قبضہ کا حق دار ہے، حالانکہ اصل مالک کی ملکیت اب بھی اس پر باقی ہے۔ یہ تو عارضی طور پر مالک کے حق قبضہ سے محرومی کی مثالیں ہیں، بعض ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ مالک مستقل طور پر قبضہ اور انتفاع کے حق سے محروم ہوتا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے اپنے ایک غلام کے بارے میں ایک شخص کے لئے ملکیت اور دوسرے شخص کے لئے خدمت کی وصیت کی، تو اس غلام پر پہلے شخص کی ملکیت قائم رہے گی، اور دوسرے شخص کا قبضہ اور خدمت لینے کا حق۔

حقوق کی خرید وفروخت

q تاسیس النظر: ص ۱۶۲

جہاں تک حقوق کی خرید وفروخت کی بات ہے تو یہ اس امر پر موقوف ہے کہ حقوق بھی مال کے قبیل سے ہیں یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ مالک، شافعی، احمد È کے نزدیک حقوق اور منافع کا شمار بھی مال میں ہے، امام ابوحنیفہ Ã کی طرف منسوب ہے کہ آپ کے نزدیک مال ہونے کے لئے اس شے کا مادی وجود (عین) ضروری ہے، قاضی ابوزید دبوسی Ã نے شوافع اور احناف کے درمیان اس اصولی اختلاف کو اس طرح ذکر کیا ہے:

"الاصل عند الامام القرشی ابی عبد اللّٰہ محمد بن ادریس الشافعی قدس اللّٰہ سرہ ونور ضریحہ ان المنافع بمنزلة الاعیان القائمة وعندنا بمنزلة الاعیان فی حق جوازا لعقد علیها لاغیر." 1

D: "امام شافعی Ã کے نزدیک اصل یہ ہے کہ منافع اعیان کے درجہ میں ہیں اور ہمارے نزدیک صرف اجارہ درست ہونے میں اعیان کے حکم میں ہیں، دوسرے احکام میں نہیں۔"

پھر چند مسائل ذکر کئے ہیں، جن میں اسی اصولی اختلاف کی بنا پر احناف اور شوافع کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے اور وہ اس طرح ہیں:

مغصوبہ مکان میں غاصب جتنے دنوں رہے، شوافع کے نزدیک اتنے دنوں کا کرایہ واجب ہوگا، احناف کے نزدیک واجب نہ ہوگا۔

مشاع یعنی غیر منقسم اور مشترک زمین ومکان کو جس طرح فروخت کرنا درست ہے، اسی طرح شوافع کے یہاں کرایہ پر دینا جائز ہے، احناف کے نزدیک جائز نہیں۔

شوافع کے نزدیک عذر کی بنا پر معاملۂ اجارہ ختم نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ مکمل شدہ بیع ختم نہیں کی جاسکتی، احناف کے نزدیک اعذار کی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جاسکتا ہے۔

جس طرح معاملۂ بیع، خریدار اور فروخت کنندہ میں سے کسی کے موت سے ٹوٹتا نہیں ہے بلکہ خریدار کے ورثاء کی طرف منتقل ہوجاتا ہے اسی طرح شوافع کے نزدیک اجارہ بھی کرایہ دار مورث کی موت کے بعد اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہوجائے گا۔

جس طرح خرید وفروخت میں خریدار کو مبیع پر قبضہ کے ساتھ ہی پوری قیمت ادا کردینی ہوتی ہے، اسی طرح شوافع کے نزدیک اجارہ میں بھی کرایہ دار قبضہ کرتے ہی پورا کرایہ ادا کردے گا، جب کہ احناف کے نزدیک کرایہ کی ادائیگی تدریجاً واجب ہوگی۔1

غرض شوافع کے نزدیک چونکہ منافع بھی مال ہیں 2 اس لئے اجارہ جس میں منافع کا مالک بنایا جاتا ہے، گویا وہ

q حوالہ سابق ص ۶۳ w ھدایہ: ۳/۳۶۷، کتاب الغصب e ھدایہ

بیع ہی کی ایک قسم ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ ''بیع'' میں ''مال اعیان'' کو فروخت کیا جاتا ہے اور اجارہ میں ''مال کے منافع کو''۔ پس احناف اور جمہور کے درمیان بنیادی اختلاف ''مال'' کی تعریف میں ہے، احناف کے نزدیک مال وہ مادی اشیاء ہیں جن کا ذخیرہ کیا جانا ممکن ہو۔ ''والمال مایمکن ادخارہ''[3] اور جمہور کے نزدیک بقول علامہ ابن ہمام کے جو کچھ بھی انسانی مصلحت کے لئے پیدا کیا گیا ہے، سب مال ہے ''المال اسم لما هو غير نا مخلوق لمصالحنا.'' [4]

لیکن احناف کے نزدیک بھی یہ مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے، بلکہ بعض ایسی جزئیات بھی مل جاتی ہیں، جن میں ''حقوق'' کو مال کا درجہ دیا گیا ہے، مثلاً صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ راستہ فروخت کر دینا جائز ہے۔ اور اس پر اتفاق ہے اور ایک قول کے مطابق راستہ سے گذرنے کا ''حق'' بیچنا بھی جائز ہے۔ ''وان كان الثانی ففی بيع حق المرور روايتان[5]''، یہ حق کو مال تسلیم کرنے کی بہترین مثل ہے۔

اسی طرح بعض مواقع ''پر منافع'' کو بھی مال تسلیم کیا گیا ہے، چنانچہ احناف کے نزدیک یہ بات متفق علیہ ہے کہ ''مال متقوم'' ہی مہر بن سکتا ہے، جو چیز مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتی ''المهر انما يصح بكل ما هو متقوم''، لیکن مکان میں سکونت اور جانور پر سواری کو بھی مہر قرار دینے کو صحیح مانا گیا ہے بلکہ صاحب ہدایہ کا بیان ہے کہ امام محمد کے نزدیک ''خدمت'' بھی مال ہے۔ ''ثم على قول محمد تجب قيمة الخدمة المسمٰى مال إلا أنه عجز عن التسليم بمكان المنا قضة [7]''، اب ظاہر ہے کہ ''خدمت'' اعیان میں سے نہیں ہے بلکہ منافع یا حقوق ہی کی قبیل سے ہے۔

4 ...... یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ ''مال'' کی جو تعریف کی گئی ہے، وہ نہ نصوص شرعیہ کتاب وسنت سے ثابت ہے اور نہ صاحب مذہب امام ابوحنیفہ Ã کی صراحت سے، اس لئے گو فقہ حنفی کی عام متون میں ''حقوق مجردہ'' کی بیع کو منع کیا گیا ہے، لیکن فقہاء احناف میں بھی متاخرین نے اس باب میں توسع کی راہ اختیار کی ہے۔ چنانچہ فقہاء نے کچھ عوض لے کر ''حق وظیفہ'' سے دست کش ہونے کو عرف کی بنا پر درست قرار دیا ہے۔

''وقد تعارف الفقهاء بالقاهرة النزول عن الوظائف بان يعطى لصا حبها وتعارفوا ذالک فينبغی الجواز وأنه لونزل له وقبض منه المبلغ ثم أرادالرجوع عليه لايملك ذلك.'' 1

D: ''قاہرہ میں صاحب وظیفہ کا کچھ لے کر حق وظیفہ سے اس کے حق میں سبکدوش ہو جانا فقہاء کے

r فتح القدير: ۲۸۱/۸ t هدايه: ۳/۴ y هدايه، ربع دوم u هدايه، ربع دوم: ص ۳۰۸
q الاشباه والنظائر: ص ۱۰۴، القاعدة السادسه w ردالمحتار: ۱۴/۴

یہاں معروف ہے اور یہی ان کا عرف ہے، اس لئے اس صورت کو جائز ہونا چاہئے اگر وظیفہ سے سبکدوش ہوا اور اس کے بدلہ کچھ رقم وصول کرلے پھر اس سے رجوع کرنا چاہے تو ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔''

اور علامہ شامی کا بیان ہے:

''**قال العلامة العینی فی فتاواہ لیس للنزول شیء یعتمد علیه ولکن العلماء والحکام مشوا ذالک للضرورة واشترطوا امضاء الناظر لئلایقع فیه نزاع.**'' 2

D: ''علامہ عینی نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ وظیفہ سے بالعوض سبکدوشی پر کوئی قابل اعتماد دلیل موجود نہیں، لیکن علماء و حکام نے از راہ ضرورت اس کی اجازت دی ہے اور قاضی کی منظوری کی شرط لگائی ہے تاکہ نزاع نہ پیدا ہو۔''

متولی اگر اپنے حق تولیت سے کسی اور کے حق میں دست کش ہوجائے اور اس کے بدلہ اس سے معاوضہ حاصل کرے، تو آیا یہ صورت درست ہوگی، ہمارے اکثر فقہاء کا رجحان اس کے جائز نہ ہونے کی طرف ہے کہ یہ ''حقوق مجردہ'' پر عوض وصول کرنا ہے، لیکن حموی کا بیان ہے کہ شیخ نورالدین علی مقدسی نے ''رمز شرح کنز'' میں اس کا عوض لینے کو درست قرار دیا ہے۔ ''**قال الحموی وقد استخرج شیخ مشائخنا نورالدین علی المقدسی صحة الاعتیاض عن ذالک فی شرحه علی نظم الکنز.**'' 3

اگر کسی شخص نے ایک آدمی کے لئے غلام کی ملکیت کی اور دوسرے کے لئے اس سے خدمت لینے کی وصیت کی، پس جس کے لئے خدمت کی وصیت کی، وہ غلام کے مالک سے معاوضہ لے کر اپنے ''حق خدمت'' سے سبکدوش ہوجائے تو ایسا کرنا درست ہے 4 ''**لو صالح موصٰی له بالرقبة علی مال دفعه للموصی له بالخدمة لیسلم العبد له**'' 5

گو فقہاء نے اس کی تاویل کی ہے اور اس کو حق فروخت کے بجائے ''اسقاط حق'' کا عوض قرار دیا ہے، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ توجیہ تکلف سے خالی نہیں ہے، اس لئے کہ ''اسقاط حق'' کی صورت میں بھی عوض اسی لئے دیا جارہا ہے کہ جس حق کا اسقاط کیا گیا ہے وہ قابل ''عوض'' تھا۔

علامہ شامی ہر چند کہ ''حقوق مجردہ'' کی بیع اور اس کا عوض حاصل کرنے کے لئے عدم جواز کی طرف میلان رکھتے ہیں، تاہم ان کو بھی اعتراف ہے کہ:

---

e حوالہ سابق: ۱۵/۴ r ردالمحتار: ۱۵/۴ t ردالمحتار: ۱۵/۴

q ردالمحتار: ۱۵/۴، پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ''حقوق مجردہ'' کا اطلاق کس پر ہوگا؟ صرف ان حقوق پر جو دفع ضرر کے لئے ہوں،

"ان عدم جوازالا عتیاض عن الحق لیس علیٰ اطلاقہ ورأیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی السعود أنہ أفتی بجوازاخذ العوض فی حق القرار والتصرف وعدم صحة الرجوع وبالجملة فالمسئلة ظنية والنظائر المتشابهة للبحث فيها مجال." 1

D: "حق پر عوض لینے کا ناجائز ہونا اپنے اطلاق پر نہیں ہے، میں نے بعض اہل علم کی تحریروں میں مفتی ابوالسعود کے متعلق دیکھا کہ انہوں نے حق قرار اور حق تصرف کا عوض لینے اور پھر اس سے رجوع کے صحیح نہ ہونے کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ مسئلہ ظنی ہے، نظائر میں تعارض ہے اور بہت کچھ بحث کی گنجائش ہے۔"

اصل یہ ہے کہ مال وغیرہ کی کتاب وسنت میں کوئی تعریف نہیں کی گئی ہے، اس لئے "مال" کی حقیقت ہر زمانے کے عرف پر موقوف ہے۔ اگر کسی زمانہ میں حقوق ومنافع کی خرید وفروخت شروع ہو جائے تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ اب "اعیان" کی طرح یہ چیزیں بھی "مال" کے زمرہ میں آگئی ہیں، اس لئے گو احناف میں متقدمین "حقوق" کو مال تسلیم نہیں کرتے اور اس لئے ان کی خرید وفروخت کی اجازت بھی نہیں دیتے، لیکن بعد کو چل کر عرف میں حقوق ومنافع بھی مال کے درجہ میں آ گئے، اس لئے اب ان کا شمار مال ہی میں ہے اور چونکہ یہ عرف کتاب وسنت کی کسی نص صریح یا اجماع کے خلاف نہیں ہے، اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ اس کا اعتبار نہیں کیا جائے۔

چونکہ قبضہ بھی منجملہ حقوق کے ہے، اس لئے ایسا کہا جاسکتا ہے کہ پگڑی اسی "قبضہ" کی قیمت ہے، اس طرح مالک مکان نے پگڑی لے کر اپنا حق قبضہ گویا فروخت کر دیا ہے اور کرایہ دار نے پگڑی ادا کر کے مستقل طور پر یہ حق حاصل کر لیا ہے۔

زیر بحث مسئلہ میں فقہاء کے ارشادات

اب تک اس مسئلہ پر جو کچھ بحث کی گئی ہے، وہ صرف اصولی نوعیت کی ہے اور خود اس مسئلہ پر فقہاء نے جو کچھ لکھا ہے اس سے تعرض نہیں کیا گیا ہے، اب ہم خاص اس مسئلہ کی طرف آتے ہیں، حموی نے اشباہ کی شرح میں اس پر

جیسے حق شفعہ وغیرہ، یا ان حقوق پر بھی جن سے کوئی مالی منفعت متعلق ہو، بعض فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ جن حقوق کا تعلق مالی منفعت سے ہو یا اعیان سے ہو وہ "حقوق مجردہ" نہیں ہیں بلکہ اعیان کے حکم میں ہیں، صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

اماحق المروریتعلق بعین تبقی وهو الارض فاشبه الاعیان (هدایه، ربع سوم: ص ۴)

q الاشباه والنظائر: ص ۱۰۳، ۱۰۴

ایک گونہ تفصیل سے بحث کی ہے اور اسی کو حک واضافہ کے ساتھ علامہ شامی نے ''ردالمحتار جلد۴ص ۱۴، ۱۵'' میں نقل کیا ہے۔

علامہ ابن نجیم نے اشباہ میں بحث کی ہے کہ ایسا عرف احکام میں معتبر ہوگا جو ''عام'' ہو، عرف عام سے ایسا رواج عمل مراد ہے جو ہر علاقہ اور طبقہ میں مروج ہو، اس کے مقابلہ میں کسی خاص علاقہ اور مقام کا عرف، جس کو اصطلاح میں ''عرف خاص'' کہا جاتا ہے، احکام پر اثر انداز نہ ہوگا، پھر لکھا ہے کہ یہ کوئی قاعدہ مسلمہ نہیں ہے بلکہ بعض مشائخ نے ''عرف خاص'' کو بھی معتبر مانا ہے، پھر کہتے ہیں کہ اگر عرف خاص کا اعتبار کیا جائے تو:

''ینبغی ان یفتی بان مایقع فی بعض اسواق القاهره من خلو الحوانیت لازم و یصیر الخلوفی الحانوت حقاله فلایملک صاحب الحانوت اخراجه منها ولا اجارتها لغیره ولو کانت وقفا وقد وقع فی حوانیت الجملون بالغوریة ان السلطان الغوری لما بناها اسکنها للتجار بالخلو وجعل لکل حانوت قدرا اخذه منهم و کتب ذالک بمکتوب الوقف'' 1

D: ''قاہرہ کے بعض بازاروں میں جو دکانوں کی پگڑی کا سلسلہ ہے اس کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا جانا چاہئے اور یہ کرایہ دار کا حق ہوجاتا ہے، مالک دکان اس کو نکالنے اور دوسرے کو کرایہ پر دینے کا مجاز نہیں ہے گو وہ دکانات وقف کی ہوں۔ ''غوریہ'' میں ''جملون'' کی دکانات میں یوں ہوا کہ جب سلطان غوری نے اس کو تعمیر کیا تو تجار کو حق خلو کے ساتھ سکونت عطا کی اور ہر دکان کے لئے ایک مقدار مقرر کردی جو سلطان نے ان سے وصول کی اور وقف کی دستاویز میں اس کو لکھ دیا۔''

چنانچہ فقہاء مالکیہ نے عموماً ''حق خلو'' کو تسلیم کیا ہے اور اس کی بیع وغیرہ کو بھی درست قرار دیا ہے، علامہ حموی نے اس مسئلہ سے متعلق ایک استفتاء اور علامہ ناصر الدین لقانی مالکی کا جواب اس طرح نقل کیا ہے:

علماء کرام اور ائمہ دین کی دکانوں کے حق خلو کے سلسلہ میں کیا رائے ہے؟ جو لوگوں کے درمیان اس شہر میں اور دوسرے شہروں میں رائج ہے، لوگوں نے اس کے ذریعہ مال کثیر حاصل کیا ہے، یہاں تک کہ بعض بازاروں میں اس کی قیمت چار سو دینار سونے تک جا پہنچی ہے، پس اگر کسی شخص کا انتقال ہوجائے اور اس کا وارث شرعی موجود ہو تو کیا وہ لوگوں کے عرف کے مطابق اپنے مورث کے حق خلو کا حقدار ہوگا یا نہیں؟ اور اگر شخص متوفی پر دین ہو اور اس نے کوئی جائیداد نہ چھوڑی ہو جس سے قرض ادا ہو سکے تو کیا اس کے دکان کے حق خلو سے اس کا دین ادا کیا جائے گا؟

q حموی علی الا شباہ: ص ۱۶۳ w حوالہ سابق: ص ۱۶۴ e حوالہ سابق

جواب: الحمدللہ رب العالمین، ہاں جب کسی شخص کا انتقال ہوا اور اس کا وارث شرعی ہو تو عرف ورواج کے مطابق وہ اس کے حق خلو کا وارث ہوگا اور انتقال ہوا اور اس پر دین ہو اور کوئی جائیداد نہ چھوڑی ہو جس سے یہ دین ادا ہو سکے تو اس کے ''حق خلوٗ'' سے ادا کیا جائے گا۔ واللّٰہ سبحانہٗ وتعالیٰ اعلم.[1]

حموی نے اس مسئلہ پر علامہ شہاب الدین احمد سنہوری مالکی کا فتویٰ بھی ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

''**الخلوات الشرعية يصح وقفها ويصير لا زما منبر ما مع شروط اللزوم كا لجواز وانتفاء المانع كالدين كو قف صحيح الا ملاك ويجب العمل بذالک ورهنه واجارته وعاريته والمعاوضة عليه كل ذالک صحيح**''[2]

D: ''''''حق خلوٗ' کا وقف کرنا صحیح ہے اور وہ لازم ونافذ ہو جائے گا بشرطیکہ وقف کے لازم ہونے کی شرطیں موجود ہوں مثلاً یہ کہ اس کا وقف جائز ہو اور دین وغیرہ اس سے مانع نہ ہو جیسا کہ صحیح الاملاک چیزوں کا وقف ہوتا ہے، اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اس حق خلو کو رہن رکھنا، اس کا کرایہ پر دینا، عاریت پر دینا اور اس پر معاوضہ لینا یہ سب درست ہوگا۔''

ہر چند کہ علامہ اجھوری نے اس سے اختلاف کیا ہے، مگر اجھوری کا بیان ہے کہ جس فتویٰ کو قبول حاصل ہوا، وہ ناصر الدین لقانی اور شہاب الدین سنہوری کا فتویٰ ہے۔

''**لكن الذى شاع و ذاع و ملأ الارض والبقاع واكب الناس علىٰ مقتضاه و العمل بمضمونه و فحواه ما افتى به العلامة الشيخ احمد السنهورى من صحة وقف الخلو.**''[3]

فقہاء احناف میں بھی محمد بن بلال حنفی نے ''حق خلوٗ'' کو درست تسلیم کیا ہے اور قاضی خان کی اس عبارت سے استدلال کیا ہے:

''**رجل باع سكنى له فى حانوت لغيره فاخبر المشترى اجرة الحانوت كذا فظهر انها اكثر من ذالک قالوا ليس له ان يرد السكنى بهذا العيب**''[1]

ایک شخص نے دوسرے کی دکان میں حاصل ''حق سکونت'' کو فروخت کیا، خریدار کو اطلاع دی گئی کہ دکان کی اجرت اتنی ہے، لیکن بعد کو یہ بات ظاہر ہوئی کہ اجرت اس سے زیادہ ہے، فقہاء کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں اس عیب کی بناء پر وہ حق رہائش واپس نہیں کر سکتا۔

حموی کا بیان ہے کہ اس جزئیہ سے تقی الدین بن معروف زاہد اور مفتی دار السلطنۃ السلیمانیہ مولانا ابوالسعود نے

q ردالمحتار: ۲۱/۴ w حموی: صفحہ ۱۶۲ e شامی: ۱۶/۴

بھی ''حق خلو'' کے ثابت ہونے پر استدلال کیا ہے۔[2] لیکن شامی نے شرنبلالی سے نقل کیا ہے کہ سکنی یہاں بمعنی ''حق رہائش'' نہیں ہے بلکہ اس سے ایسی مادی چیز مراد ہے جو دکان سے لگی ہوئی ہو ''المراد بها عين مركبة في الحانوت''[3] حموی نے بھی ثابت کیا ہے کہ سکنی سے وہ لکڑی مراد ہے جو دکان وغیرہ کی عمارت کے ساتھ لگی ہوتی ہے ''ما يكون من الخشب مركبافيها.''[4]

اس تنقید سے گو یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ محمد بن بلال حنفی کا استدلال صحیح نہیں ہے تاہم اس معلوم ہوتا ہے کہ خود فقہاء احناف میں بھی کچھ اہل علم نے اس کو جائز سمجھا ہے۔

شامی کا بیان ہے کہ علامہ عبدالرحمٰن آفندی نے بھی ''حق خلو'' کو ثابت کیا ہے۔

''وممن أفتى بلزوم الخلو الذى يكون بمقابلة دراهم يدفعها للمتولى أو المالك العلامة المحقق عبد الرحمن آفندى العمادى صاحب هدية ابن العماد وقال فلا يملك صاحب الحانوت إخراجه ولا إجارتها لغيره مالم يدفع لهٔ المبلغ المرقوم فيفتى بجواز ذالك للضرورة قياسا على بيع الوفاء الذى تعارفه المتاخرون إحتيالا على الربا.''[5]

D: ''جن لوگوں نے متولی یا مالک کو دی گئی رقم کے مقابلہ میں حاصل شدہ ''حق خلو'' کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا ہے، ان میں ایک علامہ محقق عبدالرحمٰن آفندی عمادی صاحب ''ہدیہ ابن عماد'' بھی ہیں، وہ کہتے ہیں کہ مالک دکان جب تک ''صاحب خلو'' کو وہ متعین رقم نہ دے دے نہ اس کرایہ دار کو نکال سکتا ہے، نہ کسی اور کو کرایہ پر دے سکتا ہے، لہٰذا ''بیع وفاء'' (سود سے بچنے کی غرض سے متاخرین کے یہاں جس کا رواج ہے) پر قیاس کرتے ہوئے اس کے جواز کا فتویٰ دیا جائے گا۔''

پھر اس پر شامی کا یہ نوٹ ظاہر کرتا ہے کہ ان کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔

''قلت وهو مقيد أيضا بما قلنا بما اذا كان يدفع أجرا لمثل والا كانت سكناه بمقابلة مادفعهٔ من الدراهم عين الربا كما قالوا فيمن دفع للمقرض دارا ليسكنها أو حمارا ليركبه الى أن يستوفى قرضه أنه يلز مه أجرة الدار أوالحمار علىٰ أن مايا خذه المتولى من الدراهم ينتفع به لنفسه فلولم يلزم صاحب الخلو اجرة المثل للمستحقين يلزم ضياع حقهم اللّهم إلا أن يكون

---

r حموی: صفحہ ۱۶۲ t ردالمحتار: ۱۷/۴

q ردالمحتار: ۱۷/۴ w جلد۳ صفحہ ۳ e الفقه الاسلامى وادلته: ۵۳/۴، ۱۵۷

— B

ماقبضه المتولی صرفه فی عمارة الوقف حیث تعین ذالک طریقا الی عمارته ولم یوجدمن یستا جره بأجرة المثل مع دفع ذالک المبلغ اللا زم للعمارة فحینئذ قد یقال بجواز سکناه بدون أجرة المثل للضرورة ومثل ذالک یسمٰی فی زماننا مرصدا.'' 1

D: ''میں کہوں گا کہ اس کا جواز بھی اس صورت کے ساتھ مقید ہوگا جب کہ کرایہ دار اجرت مثل ادا کرے ورنہ اس کے دیئے ہوئے دراہم کے مقابلہ میں اس میں سکونت عین ربا ہوگا جیسا کہ فقہاء نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جو قرض دہندہ کو مکان رہنے یا گدھا سواری کے لئے اس وقت تک کے لئے دے جب تک کہ قرض وصول نہ کرلے کہ قرض دہندہ پر مکان یا گدھے کا مناسب کرایہ ادا کرنا ضروری ہوگا، علاوہ ازیں متولی جو دراہم لیتا ہے اس سے صرف اپنی ذات کے لئے فائدہ اٹھاتا ہے، پس اگر صاحب خلو پر مستحقین وقف کے لئے مناسب کرایہ ضروری قرار نہ دیا جائے تو ان کے حق کو رائیگاں کرنا لازم آئے گا، سوائے اس کے کہ متولی نے جو رقم حاصل کی ہو اسے وقف کی درستگی پر صرف کرے جہاں کہ اس کی درستگی کے لئے یہی طریقہ متعین ہو اور ایسے لوگ نہ ملیں جو وقف کی درستگی وآبادکاری کے لئے مطلوبہ رقم دینے کے ساتھ ساتھ مناسب کرایہ بھی ادا کریں، تو ان حالات میں ضرورۃً مناسب کرایہ کے بغیر بھی کرایہ پر لگانے کی اجازت دی جائے گی، اور اس نوعیت کے معاملہ کو ہمارے زمانہ میں ''مرصد'' کہا جاتا ہے۔''

ڈاکٹر وہبہ زحیلی نے ''الاقناع فی حل الفاظ ابی الشجاع'' کی عبارت سے اس پر استدلال کیا ہے کہ شوافع کے نزدیک بھی ''بدل خلو'' لینا جائز ہے اور مالکی علماء متاخرین میں ابراہیم ریاحی، شیخ محمد بیرم رابع تونسی، شیخ محمد سنوسی قاضی تونس اور شیخ شاذلی بن صالح باس مفتی تونس کا فتویٰ بھی اسی کے مطابق نقل کیا ہے۔3

''زواہر جواہر'' میں ''واقعات الضریری'' سے یہ جزئیہ بھی نقل کیا گیا ہے:

''رجل فی یده دکان فغاب فرفع المتولی أمرهٔ للقاضی فأمره القاضی بفتحه واجارته ففعل المتولی ذالک وحضرا لغائب فهو أولٰی بدکانه وان کان له خلوفهو أولیٰ بخلوهٖ ایضاًوله الخیارفی ذلک فان شاء فسخ الاجارة وسکن فی دکانه وان شاء أجازها ورجع بخلوه علی المستاجرویومرالمستاجربا داء ذالک ان رضی به والا یومربا لخروج من الدکان'' 1

q شامی: ۱۶/۴ w حموی: ص ۱۶۳ e ردالمحتار: ۱۶/۴

D: ''جس کے پاس دکان ہے اور وہ غائب ہو جائے، پھر متولی اس کا معاملہ قاضی کے سامنے پیش کرے، قاضی اس کو کھولنے اور کرایہ پر لگادینے کا حکم دے، متولی ایسا کرلے اور مذکور غائب آدمی آجائے تو وہ اس دکان کا زیادہ حق دار ہوگا، اور اس کو اختیار ہوگا چاہے تو (اس کی غیبت میں ہونے والی) کرایہ داری کے معاملہ کو ختم کرے اور خود دکان میں رہے اور چاہے تو اس کو درست قرار دے اور اس نئے کرایہ دار سے ''خلو'' کے لئے رجوع کرے، نیز اس دوسرے کرایہ دار سے کہا جائے گا کہ اگر وہ اس پر راضی ہو تو خلو ادا کرے، ورنہ اس دکان کو چھوڑ دینے کا حکم دیا جائے گا۔''

مگر حموی نے ''واقعات ضریری'' کی طرف اس عبارت کی نسبت کو غلط قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ ''جامع الفصولین'' وغیرہ معتمد متون میں اس جزئیہ میں ''خلو'' کا کوئی ذکر نہیں ہے۔[2]

شامی نے بعض جزئیات نقل کی ہیں جن سے ''حق خلو'' پر استدلال کیا جاتا ہے مثلاً وقف کی زمین پر کوئی شخص ناظر اوقاف کی اجازت سے عمارت تعمیر کرے یا درخت لگائے تو اس کو حق حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ اس کا مناسب کرایہ ادا کرتے ہوئے اس پر قابض رہے، اس سے یہ زمین چھینی نہیں جاسکتی ایسے شخص کو علامہ شامی کے زمانہ میں ''صاحب کردار'' کہا جاتا تھا:

''وقد صرح علماء نابان لصاحب الكردار حق القرار وهو أن يحدث المزارع والمستاجر في الارض بناء أوغرسا أو كبسا بالتراب باذن الواقف أو الناظر فتبقى في يده.'' [3]

D: ''ہمارے علماء نے صراحت کردی ہے کہ صاحب کردار کو رہنے کا حق حاصل ہوگا، کردار سے مراد یہ ہے کہ واقف یا ناظر اوقاف کی اجازت سے کاشتکار یا کرایہ دار زمین میں کوئی عمارت تعمیر کردے، یا گہری زمین کو مٹی سے بھر دے تو وہ اس کے قبضہ میں رہے گا۔''

البتہ اگر صاحب زمین نے کرایہ دار سے پگڑی کی رقم لے کر اس پر عمارت تعمیر کی تھی کہ وہ تعمیر کے بعد یہ عمارت اسے کرایہ پر دے گا، اس صورت میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ''حق خلو'' کے ثابت ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے:

''وقد يقال ان الدراهم التي دفعها صاحب الخلو للواقف واستعان بها على بناء الوقف شبيهة بكبس الارض بالتراب فيصير له حق القرار فلايخرج من يده اذا كان يدفع اجر المثل ومثله مالو كان يرمّ دكان الوقف ويقوم بلوازمها من ماله باذن الناظر'' [1]

q حواله سابق: ص ۱۷ w حموی: ص ۱۶۳ e حواله سابق: ص ۱۶۱ r ردالمحتار: ۱۶/۴

B

D: ''کہا جاتا ہے کہ جو دراہم صاحب خلو واقف کو دیتا ہے اور واقف اس کے ذریعہ وقف کی تعمیر میں مدد لیتا ہے وہ گہری زمین کے مٹی سے بھرنے کے مشابہ ہے، لہٰذا اس کو بھی ''حق قرار'' حاصل ہوگا اور اگر وہ مناسب کرایہ دیتا رہے تو اس سے واپس نہیں لیا جاسکے گا اور یہی حکم اس شخص کا ہوگا جو اپنے مال سے وقف کی دکان کی مرمت کرے اور ناظر کی اجازت سے اس کے لوازم کی تکمیل کرے۔''

حموی نے بھی اس کو ایک طرح کی ''بیع'' تسلیم کیا ہے اور اس کو درست قرار دیا ہے۔''وحینئذ فله أخذ الخلو ویورث له وأما کو نه اجارة لازمة فهذا لانزاع فیه.'' 2

جن حضرات نے ''حق خلوٗ'' سے انکار کیا ہے، ان کے سامنے حسب ذیل نکات ہیں:

C: یہ کہ اس طرح مالک مکان اس اختیار سے محروم ہوجاتا ہے کہ وہ جسے چاہے اپنی دکان کرایہ پر دے، ''الیس هذا احجر علی الحر المکلف عما یملکه شرعابما لم یقل به صاحب المذهب'' 3

|: اس سے خصوصیت سے اوقاف کو نقصان پہنچے گا۔ اس لئے کہ عام طور پر کرایہ دار جو ''حق خلوٗ'' کا مالک ہے، وہ کرایہ اتنا کم ادا کرتا ہے جو اس کے عام اور مناسب ومعروف کرایہ سے کم ہوتا ہے اور ناظر اوقاف چونکہ اس کو نکال نہیں سکتا اس لئے وہ مجبور ہوتا ہے۔4

{: شفیع حق شفعہ سے دستبرداری، بیوی اپنی نوبت اور باری سے دستبرداری اور مخیّرہ اختیار تفریق سے دستبرداری کی کوئی قیمت وصول نہیں کرسکتی، پس کرایہ دار بھی حق استفادہ سے دستبردار ہونے پر کوئی عوض مالک مکان یا نئے کرایہ دار سے وصول کرنے کا حقدار نہیں ہوگا، شامی نے اس کی طرف ''کسی کے حق میں وظیفہ سے سبکدوشی کا عوض وصول کرنے'' کے ذیل میں اشارہ کیا ہے۔

~: کرایہ دار کا مالک مکان کو مکان حوالہ کرتے ہوئے اس سے بدل خلو وصول کرنا رشوت ہے، کیونکہ یہ اس کی ملکیت نہیں اور اس پر اس کو واپس کردینا ضروری ہے۔

¡: ''بدل خلوٗ'' اور ''استحقاق خلوٗ'' ہر جگہ کا عرف نہیں بلکہ قاہرہ وغیرہ چند خاص مقامات کا عرف ہے اور عرف خاص حجت نہیں ہے، جو احکام شرعیہ پر اثر انداز ہوسکے۔

ان میں بعض نکات تو وہ ہیں جن کا جواب خود شامی اور اشباہ میں موجود ہے، حق شفعہ پر قیاس کا جواب شامی نے یوں دیا ہے کہ حقوق دو طرح کے ہیں ایک وہ جو صاحب حق سے ضرر کو دور کرنے کے لئے ہیں، جیسے حق شفعہ وغیرہ، ان حقوق سے دستبرداری کا کوئی عوض نہیں ہے، کیونکہ ان سے دستبردار ہونا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس کے لئے باعث ضرر نہیں ہے اور وہ اس حق کا ''حقدار'' ہی نہیں ہے۔

q شامی: ۱۷/۴

دوسرے حقوق وہ ہیں جو بطور بر وصلہ کے واجب ہوتے ہیں، جیسے حق قصاص کے عوض میں دیت، حق نکاح کے عوض بدل خلع اور حق ملکیت کے بدلہ غلام کی قیمت، یہ حقوق مستقل ہیں، اس لئے شریعت نے ان پر عوض کی گنجائش رکھی ہے، پس ''خلوٗ'' کو اگر ''کرایہ دار'' کا مستقل حق مان لیا جائے تو ظاہر ہے وہ قابل عوض قرار پائے گا۔

رشوت ایسی رقم ہے جو کسی حق کے مقابلہ میں نہ لی گئی ہو، اور یہاں ''خلوٗ'' کے مقابلہ میں یہ عوض وصول کیا جارہا ہے، شامی نے اس پر یہ استدلال بھی ذکر کیا ہے کہ حضرت حسن ؓ نے اپنے جائز حق خلافت سے حضرت امیر معاویہ ؓ کے مقابلہ دستبرداری اختیار کی اور اس پر اپنے لئے مخصوص وظیفہ وغیرہ کی شرط مقرر کرائی لیکن ظاہر ہے کہ حضرت حسن ؓ کے اس عمل کو کسی نے بھی رشوت قرار نہیں دیا۔

جہاں تک کرایہ دار کے کم کرایہ ادا کرنے کی بات ہے جس سے اوقاف کو نقصان پہنچتا ہے تو اس کا حل یہ ہے کہ ''صاحب مکان'' کو ایک دفعہ طے شدہ مدت کرایہ کی تکمیل کے بعد ''کرایہ'' میں اضافہ اور ازسرنو کرایہ طے کرنے کی گنجائش موجود ہے، اوپر گذر چکا ہے کہ اگر کسی شخص نے ''اوقاف'' کی زمین میں تعمیر کی تو بالاتفاق اس کو ''خلوٗ'' کا حق حاصل ہوگا مگر شرط ہے کہ مناسب کرایہ ادا کرتا رہے۔ ''فلایخرج من یده اذا کان یدفع اجر المثل'' [1]

رہ گئی یہ بات کہ ''خلوٗ'' کا حق ماننے کی صورت میں مالک مکان پر حجر اور اس کے اختیارات کو سلب کرنا لازم آئے گا۔ تو اس بارے میں اس حقیقت کو بھی پیش نظر رکھا جانا چاہئے کہ جہاں کہیں انسان اپنے اختیار کی قیمت وصول کر چکا ہو، وہاں اس کا اختیار سلب کیا ہی جاتا ہے، تمام عقود و معاملات کی اساس اسی پر ہے اسی طرح جہاں وہ کسی معاہدہ کے تحت دوسرے کو اختیار سونپ چکا ہو، وہاں اس کا مسلوب الاختیار ہو جانا اس کے تقاضائے حریت کے خلاف نہیں۔ وکالت کے تمام احکام اسی پر مبنی ہیں، اس لئے جب مالک مکان نے کرایہ دار سے ''بدل خلوٗ'' وصول کر لیا ہو یا ''حق خلوٗ'' کے ساتھ معاملہ طے کیا ہو تو طبعی بات ہے کہ وہ اس دکان پر ملکیت کے باوجود حق تصرف سے محروم ہو جاتا ہے۔

اب صرف یہی بات رہ جاتی ہے کہ ''خلو کا حق'' چونکہ عرف خاص پر مبنی ہے اس لئے معتبر نہ ہوگا۔ تو اول تو یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے خود شامی نے اس سے اختلاف کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر اس کے خلاف کوئی نص موجود ہو تو یہ عرف اس کے لئے ناسخ اور مقید نہیں بن سکے گا۔ ورنہ تو بہت سے مسائل میں فقہاء نے ''عرف خاص'' کا اعتبار کیا ہے، چنانچہ یمین وقسم، عقود و معاملات اور وقف وغیرہ میں متکلم کے کلام کا مفہوم مقامی عرف کے مطابق ہی متعین کیا جاتا ہے، ''فافادان عدم اعتباره بمعنی انه اذا وجد النص بخلافه لایصلح ناسخا للنص ولامقیدا له والا فقد اعتبروه فی مواضع کثیرة منها مسائل الایمان وکل

[1] ردالمحتار: ۱۴/۴ [2] ردالمحتار: ۱۷/۴

عاقد و واقف وحالف یحمل کلامهٗ علی عرفه" [1]

چونکہ یہ مسئلہ بھی اجتہادی نوعیت کا ہے اور "خلو" کی نفی پر کوئی نص موجود نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہاء احناف نے بھی لکھا ہے کہ قاضی فقہ مالکی کی رعایت کرتے ہوئے اگر "حق خلو" کے ثابت ہونے کا فیصلہ کردے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا اور رافع اختلاف" قرار پائے گا، "**لیس الغرض بایراد هذهٖ الجمل القطع بالحکم بل لیقع الیقین بارتفاع الخلاف بالحکم حیث استو فی شرائطه من مالکی یراه اوغیره صح ولزم وارتفع الخلاف**[2]"، اس لئے اس مسئلہ میں "عرف خاص" کا بھی اعتبار کیا جانا چاہئے۔

دوسری اور تیسری صورتوں کا حکم

پس ان تفصیلات کی روشنی میں اس گنہگار کی رائے ہے کہ:

1 "حق خلو" جو "حق قبضہ" سے عبارت ہے، ایک مستقل حق ہے اور منجملہ ان حقوق کے ہے جن کی خرید وفروخت ہوسکتی ہے۔

2 مالک مکان اگر کرایہ دار سے پگڑی حاصل کرتا ہے تو وہ "حق قبضہ" فروخت کردیتا ہے، اور اب خریدار مکان کا مالک ہوجاتا ہے، وہ جسے چاہے اس کے ہاتھوں جس قیمت میں چاہے، فروخت کردے، خود مالک سے یا کسی اور کرایہ دار سے۔

3 اس کے ساتھ ماہانہ کرایہ قبضہ کے ساتھ ساتھ اس مکان سے انتفاع کا عوض ہے جس کا مالک مکان بحیثیت مالک حقدار ہے۔

چوتھی صورت

یہیں سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ جن صورتوں میں کرایہ دار نے اصل مالک کو پگڑی ادا نہیں کی ہے، ان صورتوں میں وہ معاہدہ کے مطابق صرف انتفاع کا حق رکھتا ہے، جس کا عوض کرایہ کے نام سے وہ ادا کرتا ہے، وہ حق قبضہ کا مالک نہیں کہ کسی اور سے اس کو خرید سکے یا خود مالک مکان کو حوالہ کرتے ہوئے اس کی قیمت حاصل کرسکے۔ یہ اس فقیر کی شخصی رائے ہے جس میں تاویل وحیل کے بجائے حقائق اور واقعات کو سامنے رکھ کر "حق خلو" کو ایک مستقل اور قابل خرید وفروخت حق اور از قبیل مال شمار کیا گیا ہے۔

تجاویز فقہی سمینار

---

[1] تاج العروس: ۹/۲۳، مختار الصحاح: ص: ۲۳۹ [2] الاشباه للسیوطی: ص: ۱۹۶

اس سلسلہ میں دوسرے فقہی سمینار منعقدہ مورخہ ۸/تا ۱۱/دسمبر ۱۹۸۹ء بمقام ہمدرد سمینار ہال دہلی میں جو تجاویز باتفاق علماء وارباب افتاء طے پائیں وہ اس طرح ہیں۔

1 مالک مکان زرضمانت وڈپوزٹ کے نام سے کرایہ دار سے جو پیشگی رقم وصول کرتا ہے بہتر ہے کہ اس کو بعینہٖ محفوظ رکھا جائے اگر مالک اس کو خرچ کردے تو وہ اس بات کا ضامن ہوگا کہ کرایہ داری کی مدت ختم ہوتے ہی وہ رقم کرایہ دار کو فوراً واپس کردے۔

2 اگر کوئی مکان یا دوکان کرایہ پر دیا جائے اور مالک مکان مروجہ پگڑی کے نام پر اصل ماہوار کرایہ کے علاوہ بھی رقم کرایہ دار سے وصول کرے تو سمجھا جائے گا کہ مالک مکان نے بحیثیت مالک اپنے مکان کو کرایہ دار سے واپس لینے کے حق سے دست برداری کا عوض وصول کرلیا ہے یہ رقم اس کے لئے اس حق کے عوض ہونے کی بنیاد پر جائز ہوگی۔ آئندہ اگر مالک مکان کرایہ دار سے مکان واپس لینا چاہے تو کرایہ دار کو اس کا حق ہوگا کہ وہ مکان خالی کرنے کا عوض جس پر ہر دو فریق راضی ہوجائیں مالک مکان سے وصول کرے اور اس صورت میں کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کے حق میں باہمی طے شدہ رقم کے عوض اپنے اس حق سے جو اس نے اصل مالک سے عوض دے کر حاصل کیا تھا دست بردار ہوسکتا ہے۔

3 مالک مکان نے پگڑی لیے بغیر مکان کرایہ پر دیا اور اجارہ کی مدت اصل معاہدہ میں مقرر نہیں کی گئی ہو تو اس صورت میں مالک مکان کو حق ہوگا کہ جب چاہے مکان خالی کرالے البتہ مالک مکان کو چاہیئے کہ خالی کرانے کا نوٹس اور خالی کرنے کی تاریخ کے درمیان ایسی مہلت دے جو مقامی حالات کے پیش نظر مناسب ہو اور جس میں مالک اور کرایہ دار کو کوئی خاص ضرر لاحق نہ ہو اور کرایہ دار کو بھی چاہیئے کہ اس مناسب مہلت میں مکان خالی کردے۔

مال کی حقیقت اور حقوق کی خرید وفروخت

''اسلامک فقہ اکیڈمی کا تیسرا فقہی سمینار دارالعلوم سبیل الرشاد بنگلور میں ۸/ تا ۱۱/ جون ۱۹۹۰ء کو منعقد ہوا، اس سمینار کا ایک اہم موضوع تھا: ''حقوق کی خرید وفروخت'' یہ مقالہ اسی موقع سے لکھا گیا۔''

حقوق کی خرید فروخت کے جائز ہونے اور نہ ہونے اور جائز ہو تو ان صورتوں کی تعیین کرنے کے لئے جن کی فروخت جائز قرار دی جاسکتی ہے تین امور پر گفتگو کرنا ضروری ہے، اول یہ کہ مال کی حقیقت کیا ہے اور اس کا مفہوم شارع § نے متعین کردیا ہے یا ہر زمانہ کے عرف وعادت کے مطابق اس کی تعیین کی جائے گی، دوسرے خرید و فروخت کے جواز وعدم جواز کے اعتبار سے حق کی تقسیم کیوں کر ہوگی اور تیسرے موجودہ زمانہ میں جن حقوق کی خرید و فروخت مروج ہے، ان پر حکم شرعی کی تطبیق۔

مال کی حقیقت

مال کی حقیقت کے سلسلہ میں عرض ہے کہ شرعی اعتبار سے کسی لفظ کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے تین ہی مآخذ ہیں۔ شارع § کی صراحت، جیسا کہ شارع نے بتفصیل صوم وصلوٰۃ اور نکاح وطلاق کا مفہوم متعین کردیا ہے، دوسرے لغت، اکثر اسلامی اصطلاحات کی بنیاد ''لغت'' اور عربی زبان ہی پر ہے، وضو وتیمّم میں وجہ وید (چہرہ وہاتھ) اور رجل وراس (سر اور پاؤں) کا مفہوم لغت ہی سے متعین کیا گیا ہے اور امام ابوحنیفہ Ã نے لغت ہی کی بنا پر ''خمر'' کو انگوری شراب کے ساتھ خاص مانا ہے' تیسرا ماخذ ''عرف وعادت'' ہے، ایسی اصطلاحات کہ جن کی تعیین عرف کے ذریعہ ہوتی ہے بے شمار ہیں۔

جہاں تک کتاب وسنت کی بات ہے تو مال کا لفظ نصوص میں کثرت سے استعمال ہوا ہے، حدیث میں تو کیا شمار خود قرآن مجید میں ۹۰ سے زیادہ مواقع پر یہ لفظ وارد ہوا ہے لیکن غالباً کہیں بھی ''مال'' کی حدود اربعہ بیان نہیں کی گئی ہیں کہ مال کا مفہوم لوگوں کے ذہن میں اس طرح موجود تھا کہ اس کی توضیح کی ضرورت نہ تھی ''لغت'' میں ''مال'' کے سلسلے میں دو احتمال موجود ہیں، اول یہ کہ اس کا ماخذ ''م'' ''ی'' ''ل'' ہو، ایسی صورت میں مال سے مراد ہر وہ چیز ہوگی

جس کی طرف طبیعت مائل ہو "ما یمیل الیہ" کو بعض فقہاء نے "طبع مرغوب" سے تعبیر کیا ہے، دوسرے یہ کہ اس کا ماخذ "م" "و" "ل" ہو، ایسی صورت میں اس کے معنی "ذخیرہ کی جانے والی چیز" کے ہوں گے، اسی کو فقہاء نے "ما من شانہ ان یدخر للانتفاع وقت الحاجۃ" اگر لغت کے اعتبار سے مال کے پہلے مادۂ اشتقاق کو صحیح مانا جائے تو "مال" کا مفہوم بہت وسیع ہوجاتا ہے اور دوسرے مادۂ اشتقاق کو قبول کیا جائے تو مال کے مفہوم میں خاصی تنگی پیدا ہوجاتی ہے تاہم واضح ہو کہ اکثر اصحاب لغت (مرتضیٰ زبیدی اور رازی وغیرہ نے) اس کا ماخذ "م، و، ل" ہی کو قرار دیا ہے[1] تیسرا ماخذ "عرف" ہے جہاں نص میں صراحت موجود نہ ہو اور لغت کے ذریعہ کسی لفظ کا بے غبار مفہوم متعین نہ ہو پاتا ہو، وہاں بس یہی ایک ذریعہ کام آتا ہے اسی لئے فقہاء کے یہاں قاعدہ مسلمہ ہے کہ:

"کل ماورد بہ الشرع مطلقاً ولا ضابط لہ فیہ ولا فی اللغۃ یرجع فیہ الی العرف." [2]

D: "جس امر کے بارے میں حکم شرعی مطلقاً وارد ہو، شریعت اور لغت میں اس کا کوئی ضابطہ مذکور نہ ہو، اس میں عرف کی طرف لوٹایا جائے گا۔"

یہاں تک کہ اگر کسی لفظ کے لغوی مفہوم اور عرفی مفہوم میں اختلاف پیدا ہوجائے تو امام بغوی اور امام غزالی Ç کے نزدیک اس کا عرفی مفہوم مقدم ہوگا اور لغوی معنی کو نظر انداز کر دیا جائے گا[2]

راقم کا خیال ہے کہ مال کے مفہوم کو متعین کرنے میں بنیادی کردار یہی عرف ادا کرتا ہے اور یہی وجہ ہے جیسا کہ آگے ذکر ہوگا، مختلف ادوار میں فقہاء کے یہاں مال کی تعریف اور بعض اشیاء کے مال ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف رائے ہے اور ایک "مال" ہی پر موقوف نہیں، معاملات کی اکثر اصطلاحات وہ ہیں کہ عرف ہی ان کی تعریف وتحدید کرتا ہے، اسی لئے امام مالک Ã سے مروی ہے کہ جس کو لوگ بیع کہیں وہ بیع ہے، "البیع ما یعدہ الناس بیعاً"[3] چنانچہ شاید اسی لئے مال کے بارے میں بھی اکثر اہل لغت نے صرف "معروف" (جانی پہچانی چیز) لکھنے پر اکتفا کیا ہے۔

فقہاء کی رائیں

اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خود فقہاء کا نقطۂ نظر اس باب میں کیا ہے؟ انسان جن چیزوں سے فائدہ اٹھاتا ہے، وہ

---

e الاشباہ للسیوطی: ص: ۱۹۶ فصل تعارض العرف مع اللغۃ r حلیۃ العلماء: ۱۴/۴

q تاسیس النظر: ص: ۶۲ w تاسیس: ص: ۶۳ e فتح القدیر: ۲۸۱/۸

تین طرح کی ہیں، اول ''اعیان'' یعنی وہ مادی اشیاء جن کا مستقل وجود ہے، دوسرے منافع جن کا مستقل وجود نہیں بلکہ وہ اعیان ہی سے متعلق ہوتی ہیں، جیسے مکان میں سکونت، سواریوں پر سواری وغیرہ، تیسرے حقوق یعنی وہ مصالح انسانی جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے، یہ حقوق دو طرح کے ہیں، بعض وہ ہیں جو اعیان سے متعلق ہیں، جیسے گزرنے کا حق، شرب (پانی حاصل کرنے) کا حق اور بعض وہ ہیں جن کا تعلق مال سے نہ ہو، جیسے ماں کو بچہ کا حق پرورش یا بیوی پر شوہر کا حق اطاعت وغیرہ۔

اعیان کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ مال ہیں اور ان کی خرید وفروخت درست ہے، غیر مالی حقوق مثلاً ماں باپ کا حق پرورش وغیرہ کے متعلق اتفاق ہے کہ وہ مال نہیں ہیں، منافع اور وہ حقوق جو مالی نوعیت کے ہیں ان پر مال کا اطلاق ہوگا یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، احناف کا قول مشہور یہی ہے کہ یہ مال نہیں ہیں اور چونکہ بیع کے لئے مال ہونا ضروری ہے اس لئے ان کی خرید وفروخت بھی درست نہیں ہے جبکہ جمہور کے نزدیک منافع اور مالی حقوق بھی مال ہیں، قاضی ابوزید دبوسی نے شوافع اور احناف کے درمیان اس اصولی اختلاف کو اس طرح ذکر کیا ہے:

''الاصل عند الامام القرشی ابی عبد اللّٰہ محمد بن ادریس الشافعی قدس اللّٰہ سرہٗ و نور ضریحہ ان المنافع بمنزلة الاعیان.... فی حق جواز العقد علیها لا غیر.'' 1

D: ''امام شافعی Ã کے نزدیک اصل یہ ہے کہ منافع اعیان کے درجہ میں ہیں اور ہمارے نزدیک صرف اجارہ درست ہونے میں اعیان کے حکم میں ہیں، دوسرے احکام میں نہیں۔''

آگے قاضی دبوسی Ã نے ان مختلف احکام کی تخریج کی ہے جن میں اسی اصول میں اختلاف کی بنا پر احناف وشوافع میں اختلاف رائے ہے۔2 ابن ہمام نے شوافع کی رائے ان الفاظ میں ذکر کی ہے کہ انسان کے علاوہ جو کچھ بھی انسانی مصلحت کے لئے پیدا کی گئی ہے مال ہے، ''المال اسم لما هو غیرنا مخلوق لمصالحنا.

مال کے سلسلہ میں فقہاء کے نقطہائے نظر کو جاننے کے لئے خاص طور پر ''بیع'' اور ''مہر'' کی طرف رجوع کرنا چاہئے کہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ ''بیع'' مال کے مال سے تبادلہ کا نام ہے اور ''تبتغوا باموالکم'' اس پر بھی اتفاق ہے کہ ''مہر'' کا مال ہونا ضروری ہے، پس فقہاء بیع میں ''سامان فروخت'' کی جو تشریح کریں اور جن چیزوں کا مہر ہونا قبول کریں سمجھنا چاہئے کہ وہ ان کی نگاہ میں مال ہے۔

---

q تحفة المحتاج: ۲۱۵/۴ w الاشباه: ص: ۵۳۳، خاتمه فی ضبط المال والمعقول

B

شوافع کی رائے

اس طرح غور کیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ شوافع کے نزدیک ''مال'' کے لئے مادی شے کا موجود ہونا ضروری نہیں، فقہ شافعی کی مشہور کتاب ''تحفۃ المحتاج'' میں ہے۔

''البیع عقد معاوضة مالیة تفید ملک عین أو منفعة علی التابید.'' 1

D: ''بیع مالی عقد معاوضہ ہے جو عین یا منفعت کی دوامی ملک کا فائدہ دیتا ہے۔''

سیوطی لکھتے ہیں:

''لایقع إسم مال الأعلی ماله قیمة یباع بها وتلزم متلفه وان قلت ومالا یطرحه الناس مثل الفلس وما أشبه ذلک.'' 2

D: ''مال کا اطلاق ان اشیاء پر ہوگا جن کی قیمت ہو، جن کے ذریعہ خرید وفروخت کی جا سکے اور اس کے ضائع کرنے والے پر تاوان واجب ہو گو وہ کم ہو، اور جس کو لوگ یونہی پھینک نہ دیتے ہوں، مثلاً پیسے وغیرہ۔''

سیوطی کی تعریف سے صاف عیاں ہے کہ کسی چیز کے مال ہونے اور نہ ہونے میں اصل عرف ورواج ہے، جہاں کے عرف میں جو چیز قابل قیمت شمار ہوتی ہو اور جس کے ضائع کرنے کو قابل تاوان تصور کیا جاتا ہو، وہ ''مال'' کہلائے گا۔ گو بعض شوافع اہل لغت نے بھی مال کے لئے عین کی شرط رکھی ہے، ابن اثیر کا بیان ہے:

''أطلق علی کل مایقتنیٰ وملک من الاعیان.'' 3

D: ''مال کا اطلاق ان اعیان پر ہوگا جن کو جمع رکھا جاتا ہے۔''

حنابلہ کی رائے

حنابلہ کے نزدیک بھی ''مال'' کے لئے ''اعیان'' میں سے ہونا ضروری نہیں۔ چنانچہ ''اقناع'' میں ''مباح منفعت'' کو دائمی طور پر فروخت کردینے کو بھی ''بیع'' قرار دیا گیا ہے...... ''او منفعة مباحة کممر الدار بمثل احدهما علی التابید'' 4

ابن قدامہ نے مال کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''ان المال مافیه منفعة مباحة لغیر حاجة أوضرورة کعقار وجمل ودود القزو

e نهایه: ۳۷۳/۴ r الاقناع: ۵۶۲

q المغنی: ۴۳۹/۵ w المغنی: ۱۶۵/۷ e المغنی: ۱۶۲/۷ r الفقه علی المذاهب الاربعة: ۱۰۶/۴

دید ان الصید کالحشرات ومافیہ نفع محرم کالخمر ومالا یباح الالضرورة کالمیتة ومالا یباح اقتنائہٗ الالحاجة فلیس مالا ." 1

D:"مال وہ شے ہے جس میں ایسا نفع موجود ہو جو حاجت یا ضرورت کے بغیر بھی مباح ہو، جیسے زیبنات، اونٹ، ریشمی کپڑے، شکار کے چارے حشرات الارض وغیرہ، جس کا نفع حرام ہو، جیسے شراب، یا جو بدرجہ ضرورت ہی مباح ہوتا ہو جیسے مردار، یا بلا حاجت جس کو جمع رکھنا جائز نہیں، وہ مال نہیں ہے۔"

ابن قدامہ کہتے ہیں کہ مال ہی مہر بن سکتا ہے:"ان الصداق لا یکون الا مالاً" بھی کہتے ہیں کہ ......"ومنافع الحر والعبد وغیر هما جاز ان یکون صداقاً" پس گویا حنابلہ کے یہاں بھی "مال" ہونے کے لئے عرف ہی اساس قرار پایا کہ جو شے عرف ورواج کے لحاظ سے قابل انتفاع ہوگئی ہو وہ مال ہوگی۔

مالکیہ کی رائے

مالکیہ کے اقوال گو اس میں مضطرب ہیں لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی عمل اسی پر ہے کہ "مال" ہونے کے لئے عین کا وجود ضروری نہیں، چنانچہ مشہور مالکی فقیہ ابن قاسم منافع کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں، دوسرے فقہاء مالکیہ کے نزدیک منافع کو مہر بنانا مکروہ ہے، لیکن اگر ایسا مہر مقرر کر ہی لیا جائے تو مہر کی تعیین درست ہو جائے گی اور عورت اس کی حق دار ہوگی:

"أما المنافع من تعليم القرآن ونحوه أوسكنى الدار أوخدمة العبد ففيها خلاف قال مالك انها لاتصلح مهرا ابتداءً ان سمّٰها مهرا وقال ابن القاسم بها تصلح مهرامع الكراهة وبعض ائمة المالكية يجيز ها بلاكراهة ...... ولكن اذاسمّٰى شخص منفعة من هٰذه المنافع مهرًا فان العقد يصح علىٰ المعتمد ويثبت للمرأة المنفعة التى سميت لها وهذا هوالمشهور ." 4

D:"منافع جیسے تعلیم قرآن وغیرہ یا مکان میں سکونت یا غلام کا خدمت کرنا تو ان کے متعلق اختلاف ہے، امام مالک Ã نے فرمایا کہ ابتداء اور اصلاً یہ مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے، ابن قاسم کی رائے ہے کہ کراہت کے ساتھ مہر بن سکتے ہیں، جب کہ بعض فقہاء مالکیہ اس کو بلا کراہت جائز قرار دیتے ہیں، لیکن کوئی شخص ان منافع میں سے کسی کو مہر مقرر کر ہی دے تو قول معتمد کے مطابق صحیح ہو جائے گا اور عورت کے لئے منفعت متعینہ ثابت ہو جائے گی، یہی مشہور ہے۔"

---

q الشرح الصغیر: ۹۸/۴ w الموافقات: ۱۷/۲ e الفقه على المذاهب الاربعة: ۱۰۵/۲

صاحب شرح صغیر نے بھی یہی لکھا ہے کہ جس کا مالک ہوا جا سکے وہ مال ہے، "کــل مــا یــملک شــرعــ ولو قل."[1]

ابواسحاق شاطبی Ã نے ان الفاظ میں مال کی تعریف کی ہے:

"المال مایقع علیه الملک ویستبد به المالک" [2]

D: "مال وہ چیز ہے جس پر ملکیت واقع ہو اور جس میں مالک خود مختار ہو۔"

یہاں شاطبی Ã نے اس چیز کو مال قرار دیا ہے جس پر ملکیت واقع ہو اور جس سے مالک کو اختیار واستبداد کی نسبت حاصل ہو جائے، ملکیت ایک معنوی چیز ہے جو مالک اور مملوک کے درمیان پائے جانے والے رشتہ اور نسبت سے عبارت ہے، اس کے لئے کسی مادی چیز اور عین کا وجود ضروری نہیں، اسی لئے منافع اور حقوق سے صاحب نفع اور صاحب حق کو جو نسبت حاصل ہوتی ہے، اسے بھی ملکیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

غرض جمہور فقہاء کے نزدیک مال ہونے کے لئے "مادہ" کا وجود ضروری نہیں اسی لئے "بیع" کی حقیقت ذکر کرتے ہوئے شیخ عبدالرحمٰن الجزیری Ã نے جمہور کے مسلک کی ترجمانی اس طرح کی ہے:

"الغــرض منــه أمــران، الأول أن یکــون ذلک العــقــد مفیــدًالــمــلک العــین أولملک المنفعة علی التابید کحق المرور." [3]

D: "بیع کے دو مقصد ہیں، اول یہ کہ وہ عقد عین یا منفعت جیسے حق مرور کی دائمی ملکیت کا نفع دے۔"

حنفیہ کی رائے

احناف کے یہاں مال کی تعریف میں خاصا اضطراب پایا جاتا ہے۔ حصکفی کی تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ مامن شانہ ان ترغب الیہ النفس[4] مگر شامی نے اس پر نوٹ لکھا ہے کہ شے مرغوب فیہ سے مراد مال عین ہی ہے منفعت نہیں۔ خود شامی کا بیان ہے۔ **"مایمیل الیه الطبع ویمکن إدّخاره لوقت الحاجة."** [5]

اور شامی نے تلویح کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ **"والــمــال مــامــن شــانــه أن یــدخــر لــلانتــفــاع وقت الحــاجة."**[6] پھر شامی ہی نے بحر کے واسطہ سے حاوی قدسی سے ان الفاظ میں مال کی تعریف نقل کی ہے: **"الــمــال إسم لغیر الادمی خلق لمصالح الآدمی وأمکن احرازہ والتصرف فیه علی وجه الاختیار"**[1]

صاحب ہدایہ کا بھی بیان ہے۔ **"والــمــال مــایــمــلک"**[2] صاحب درر شرح غرر میں ہے۔ **"مــایــمیــل الیــه الــطبــع ویــجــری فیــه البــذل"**[3] مجمع الانہر میں ہے۔ **"والــمــراد بــالــمــال عیــن یجــری فیــه**

r ردالمحتار: ۴/۴ t ردالمحتار: ۳/۴ y ردالمحتار: ۴/۴

q حوالہ سابق: ۳/۴ w ہدایہ: ۴۰/۳ e درر شرح غرر r مجمع الانہر: ۳/۲ t ردالمحتار: ۳/۴

التنافس والاتفاق[4] نے یہ بھی لکھا ہے کہ کسی چیز کے تمام یا بعض لوگوں کے بطور مال استعمال کرنے سے اس میں مالیت کی کیفیت پیدا ہوجاتی ہے۔"المال تثبت بتمول الناس كافة أو بعضهم."[5]

چونکہ اکثر علماء نے مال کے لئے ادخار واحراز کی شرط لگائی ہے اور اس زمانہ میں عین کے سوا کسی اور شے میں یہ کیفیت نہ پائی جاتی تھی غالبًا اسی لئے عین کی شرط لگادی گئی۔ شیخ مصطفٰی زرقاء نے صحیح کہا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مال کی سب سے جامع تعریف یہ ہے کہ وہ لوگوں کے درمیان ذی قیمت مادی عین کا نام ہے:"المال هو كل عين ذات قيمة مادية بين الناس."[6]

بعض احناف کی رائے

ہر چند کہ احناف کے ہاں مال کی مشہور تعریف یہی ہے، مگر غور کیا جائے تو متقدمین اور متاخرین دونوں ہی کے ہاں جابجا اس تعریف سے انحراف بھی پایا جاتا ہے، صاحب ہدایہ ناقل ہیں کہ امام محمد کے نزدیک خدمت کا شمار بھی مال ہی میں ہے، چنانچہ اگر کوئی شوہر اپنی بیوی کی خدمت کو مہر بنائے تو امام محمد کے نزدیک مہر کی تعیین فی نفسہٖ درست ہوگی، مگر چونکہ فرق مراتب کے خلاف ہے اس لئے اس کی قیمت واجب ہوگی،"ثم على قول محمد تجب قيمة الخدمة لان المسمّٰى مال الا انه عجز عن التسليم لمكان المناقضة."[7] تعلیم قرآن محض ایک منفعت ہے، فقہاء احناف نے اس کے ذریعہ تعین مہر کو منع کیا ہے، مگر ضرورتًا اس پر اجرت لینے کی اجازت دی گئی ہے، تو "تعلیم قرآن" کے مہر مقرر کرنے کو بھی صحیح قرار دیا گیا،"فكذا نقول يلزم على المفتى به صحة تسميته"[8] کاسانی نے تمام ہی منافع کو مہر بنانے کی اجازت دی ہے اور دلیل یہ دی ہے کہ یہ منافع یا تو "مال" ہیں یا مال کے حکم میں ہیں۔"لان هذه المنافع اموال أو التحقت بالاموال."[9]

ٹھیک یہی بات الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ ابن نجیم نے کہی ہے کہ:

"لو تزوجها على منافع سائر الاعيان فى سكنىٰ داره وخدمة عبده وركوب دابته والحمل عليها وزراعة أرضه ونحو ذلك فى منافع الاعيان مدة معلومة صحت التسمية لان هذه المنافع أموال أو الحقت بالاموال."[1]

D:"تمام ہی اعیان سے متعلق منافع مثلاً مکان میں سکونت، غلام کی خدمت، جانور کی سواری اور اس پر بار برداری، کاشتکاری وغیرہ سے ایک مقررہ مدت تک نفع حاصل کرنے کو مہر بنائے تو یہ تعیین صحیح ہوگی کیونکہ یہ منافع مال ہیں یا مال کے حکم میں ہیں۔"

y المدخل الفقهى العام: ۱۱۸/۳ u هدايه: ۲۸/۲ i ردالمحتار: ۲۳۱/۲ o بدائع الصنائع: ۲۲۸/۲

q البحر الرائق: ۱۵۶/ w بدائع الصنائع: ۳۵۲/۷ بيان شرائط الموصى

B

ملک العلماء کاسانی Ā جن کا شمار فقہ حنفی کے بلند پایہ ناقلین میں ہے "وصیت" کے باب میں بھی منافع کو صریحاً مال تسلیم کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

"منها أن يكون مالاً ...... سواء كان المال عينا أو منفعة عند العلماء كافة." 2

اس میں سے یہ ہے کہ مال ہو...... چاہے یہ مال عین کی صورت میں ہو یا منافع کی صورت میں، تمام علماء اس پر متفق ہیں، دوسری جگہ رقمطراز ہیں:

"أما الوصية بالمال فحكمها ثبوت الملك في المال الموصى به للموصىٰ له والمال قديكون عينا وقد يكون منفعة." 3

D: "مال کی وصیت کا حکم یہ ہے کہ جس مال کی وصیت کی گئی ہے اس میں موصیٰ لہٗ کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ ہاں مال کبھی عین ہوتا ہے اور کبھی منفعت۔"

اسی طرح فقہاء نے جہاں حقوق کی خرید وفروخت کو منع کیا ہے وہیں ایسی نظیریں بھی موجود ہیں کہ بعض مشائخ نے بعض حقوق کی خرید وفروخت کو جائز سمجھا ہے، مثلاً صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ راستہ کو فروخت کرنا جائز ہے اور اس پر اتفاق ہے اور ایک قول کے مطابق راستہ سے گزرنے کا حق بیچنا بھی جائز ہے "وان كان الثاني ففي بيع حق المرور روايتان" 4 ... اس بات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ فقہاء نے جن حقوق کی بیع کو منع کیا ہے، ان کی ممانعت کو اس دلیل پر محمول کرنا کہ فقہاء ان حقوق کو مال نہیں کہتے تھے محض قیاس واستنباط کا درجہ رکھتا ہے، کیونکہ بعض فقہاء نے "معقود علیہ" کی جہالت کی وجہ سے بھی اس کی بیع کو منع کیا ہے، چنانچہ حق شرب کے سلسلہ میں بابرتی کی عبارت کس قدر صریح ہے:

"انما لم يجز بيع الشرب وحده في ظاهر الرواية للجهالة لا باعتبار انه ليس بمال" 5

D: "حق شرب کی تنہا فروخت ظاہر روایت کے مطابق جہالت کی وجہ سے جائز نہیں اس لئے نہیں کہ وہ مال نہیں ہے۔"

پھر جن فقہاء نے مال کی تعریف میں سختی برتی ہے، جب عرف ورواج کے تحت بعض حقوق کی بیع نے ان کو اس میں توسع کی راہ اختیار کرنے پر مجبور کر دیا، تو ان کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں رہا کہ بعض حقوق کے اعتیاض یا بعض حقوق سے تنازل بالعوض کو جائز قرار دیں، فقہاء کے یہاں ایسی جزئیات کی کمی نہیں، عوض لے کر حق وظیفہ سے

---

e بدائع: ۳۸۵/۷ بیان حکم الوصیة r ھدایہ: ۴۰/۳ t عنایہ: ۲۰۴/۵

q دیکھئے، الاشباہ، القاعدة السادسته، ردالمحتار: ۱۴/۴ w ردالمحتار: ۱۵/۴

سبکدوش ہونے کی عینی اور بعض علماء نے اجازت دی ہے۔[1] حموی کے بیان کے مطابق شیخ نورالدین علی مقدسی نے حق تولیت سے دستبرداری کا عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے۔[2] متوفی نے ایک شخص کے لئے غلام کی ملکیت اور دوسرے کے لئے اس سے خدمت لینے کی وصیت کی تو کیا یہ دوسرا شخص مالک غلام سے حق خدمت کا عوض لے کر اپنے حق سے دستبردار ہوسکتا ہے؟[3] حق خلو کو محمد بن بلال حنفی اور تقی الدین بن معروف زاہد اور مفتی دارالسلطنۃ السلیمانیہ مولانا ابو السعود نے بھی جائز قرار دیا ہے[4] حالانکہ فقہاء احناف کی یہ تمام رائیں ان کے اس کلیہ کے خلاف تھیں کہ "**التقویم یستلزم المالیة عند الامام والملک عند الشافعی**[5]" اور علامہ شامی کو کہنا پڑا کہ:

"**إن عدم جواز الا عتیاض عن الحق لیس علی إطلاقه ورأیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی السعود انه أفتی بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف وعدم صحة الرجوع وبالجملة فالمسئلة ظنیة والنظائر متشابهة وللبحث فیه مجال.**" [6]

ان تکلّفات اور موقع بہ موقع تضادات کی نوبت اس لئے آئی کہ کسی شے کے مال قرار پانے کے لئے عین ہونے کی شرط جو محض ایک اتفاق کا درجہ رکھتی تھی اور کسی خاص زمانہ و ماحول کے پیش نظر مقرر کی گئی تھی۔ کو "مال" ہونے اور نہ ہونے کے لئے مدار و اساس بنا دیا گیا، حالانکہ غالباً فقہاء نے یہ شرط محض اس لئے لگائی تھی کہ کسی شے کے تموّل و ادخار کے لئے اس زمانہ میں "عین" ہونے کے سوا کوئی اور صورت نہ تھی۔ غیر مرئی اشیاء برقی، ہوا، گیس وغیرہ کی حفاظت اور معنوی اشیاء کا آئینی طریقوں پر احراز مثلاً لائسنس، نام، ایجادات کا رجسٹریشن وغیرہ اس زمانہ میں متصور بھی نہ تھا، اب کہ مال کی بہت سی ایسی صورتیں پیدا ہوگئی ہیں جو بالکل غیر مرئی ہیں، اور ہمارے فقہاء احراز و ادخار کی جن صورتوں سے آشنا تھے ان سے بالکل جداگانہ صورتوں میں ان کا احراز و تحفظ ہوا کرتا ہے، "عین" کی شرط پر اصرار صحیح نظر نہیں آتا۔

مال ہونے کے لئے تین بنیادی عناصر

راقم کا خیال ہے کہ کسی شے کے قابل قیمت ہونے کے لئے تین بنیادی عناصر ہیں: اول یہ کہ وہ شرعاً مباح ہو، یہی وجہ ہے کہ فقہاء "مردار" کو مال نہیں مانتے، شراب کے بھی مسلمانوں کے حق میں مال نہ ہونے پر اتفاق ہے،

e حموی علی الا شباہ:، ص: ۱۶۴، دیوبند r ردالمحتار: ۱۶/۴، حموی: ص: ۱۶۲
t ردالمحتار: ۳/۴ y ردالمحتار: ۱۵/۴
q البحر الرائق: ۷۸/۶ w تبیین الحقائق: ۴۹/۶ e مجمع الانہر: ۵۷/۲ r شرح مہذب: ۳۲۲/۹

دوسرے یہ کہ وہ شے قابل انتفاع ہو ریشم کے کیڑے اور انڈے کی خرید وفروخت کو امام ابوحنیفہ Ã و امام ابو یوسف منع کرتے ہیں، امام محمد اجازت دیتے ہیں، فتویٰ امام محمد کے قول پر ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع شے ہے "لکونه منتفعاً به[1]" یہی بات زیلعی نے کہی ہے، "لان الدود ینتفع به و کذا بیضته فی المال[2]"، شہد کی مکھی کی خرید وفروخت کے سلسلہ میں بھی یہی اختلاف ہے، اس موقع پر صاحب مجمع الانہر نے صاف لکھا ہے کہ: "والشیء انما یصیر مالا لکونه منتفعاً به[3]" نووی نے بھی دوسرے حشرات الارض کی خرید وفروخت کو منع کیا ہے، مگر شہد کی مکھی کی اجازت دی ہے اس لئے کہ "انه حیوان طاهر منتفع به[4]" زہریلے پودوں کے بارے میں صاحب اقناع کا بیان ہے کہ اگر اس سے فائدہ اٹھایا نہ جا سکتا ہو تو اس کی خرید وفروخت بھی درست نہ ہوگی، اور اگر علاج وغیرہ کے کام آسکتا ہو تو جائز ہوگی، "فاما السم من الحشائش والنبات فان کان لاینتفع به أو کان یقتل قلیله لم یجز بیعه وان انتفع به أو أمکن التداوی بیسیر کالسقمونیا ونحوها جاز بیعه." [5]

تیسرا عنصر ہے عرف وعادت، عرف میں جس شے کی خرید وفروخت مروج ہو جائے وہ مال ہے اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ فقہ کے چاروں دبستان اس پر متفق ہیں، گزر چکا ہے کہ سیوطی نے مال کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے: "وتلزم متلفه وان قلّت ومالایطرحه الناس[6]" کہ اس کے اتلاف پر تاوان لازم کیا جاتا ہو اور لوگ اسے پھینکتے نہ ہوں۔ شامی کا بیان بھی گزر چکا ہے کہ "المال یثبت بتمول الناس کافة أو بعضهم[7]"، بعض اشیاء کہ فقہاء ان کو مال نہیں مانتے تھے اور ان کی خرید وفروخت کو منع کرتے تھے، بعد کو ان کی خرید وفروخت کی اجازت دے دی کہ لوگ اس کو مال جاننے لگے ایسی ہی اشیاء میں "جونک" (علق) ہے، ابن نجیم کہتے ہیں، "ولکن فی الذخیرة اذا اشتریٰ العلق الذی یقال له بالفارسیة مریل" "یجوز وبه أخذ الصدر الشهید لحاجة الناس الیه بتمول الناس[8]" شہد کی مکھی کی خرید وفروخت کے جواز پر بحث کرتے ہوئے شلبی نے لکھا ہے: "لا نه معتادفیجوز للحاجة." [1]

اب موجودہ زمانہ کے عرف میں چونکہ حقوق کی بعض صورتیں بھی مال کا درجہ اختیار کر چکی ہیں، وہ قابل انتفاع بھی ہیں اور بظاہر ان کے مباح نہ ہونے کے لئے بھی کوئی بنیاد موجود نہیں ہے، اس لئے وہ بھی از قبیل مال ہوں گی اور ان کی خرید وفروخت جائز ہوگی، یہ اختلاف "اختلاف برہان" نہیں بلکہ "اختلاف زمان" کے قبیل سے ہے اور جیسا کہ مذکور ہوا امام محمد اور دوسرے فقہاء احناف، کاسانی وغیرہ سے بھی غیر مادی اشیاء کو مال تسلیم کرنا ثابت ہے، اس لئے

---

t الاقناع: ۶۰/۲ y الاشباہ: ص: ۵۲۳ u شامی: ۳/۴ i البحر الرائق: ۷۸/۶
q شلبی علی التبیین: ۴۹/۴ w قواعد الاحکام: ۱۷/۲ e نساء: ۲۴

یہ نہ صرف جمہور کے مسلک کے مطابق ہے بلکہ خود فقہ حنفی کے بھی خلاف نہیں خود اس پر غور کرنا چاہئے کہ فقہاء نے جہاں حقوق کی بیع سے منع کیا ہے؛ وہاں ''حقوق مجردہ'' کی قید لگائی ہے، اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے کہ فقہاء کے کلام میں مفہوم مخالف کا بھی اعتبار ہے اس سے از خود یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ ''حقوق غیر مجردہ'' کی بیع درست ہے اور حقوق کی بعض صورتیں ''مال'' ہیں یا مال کے حکم میں ہیں۔

جمہور کے دلائل

اس مسئلہ میں ان دونوں گروہوں کے دلائل پر ایک نظر ڈالنا چاہئے، جو مال کے لئے ''مادہ'' اور ''عین'' کو ضروری قرار دیتے ہیں یا ضروری قرار نہیں دیتے، جن حضرات نے مال کے لئے ''عین و مادہ'' کے وجود کو ضروری نہیں مانا ہے ان کی دلیلیں حسب ذیل ہیں:

(الف): منافع وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل اور راغب ہوتی ہے، اس کے حصول کے لئے آدمی حسب ضرورت نفیس اور کم تر اشیاء خرچ کرتا ہے، مادی اشیاء سے بھی انسانی مصلحتوں کی تکمیل اس کی ذات اور محض اس کے وجود سے نہیں ہوتی، بلکہ اس سے حاصل ہونے والے نفع ہی سے ہوتی ہے اعیان کا بھی اصل مقصود منافع ہی ہیں، پس جب اعیان کو مال تسلیم کیا جاتا ہے، تو منافع کو بدرجہ اولیٰ مال تسلیم کیا جانا چاہئے، یہی بات عزالدین بن عبدالسلام نے کہی ہے۔[2]

(ب): بازار اور مالی معاملات میں منافع کو مالی اغراض اور تجارت کے لئے استعمال کیا جانا عام اور مروج ہے۔ چنانچہ مکانات، مارکیٹ، سرائے اور مکانات وغیرہ جو کرایہ پر لگائے جاتے ہیں۔ ان میں دراصل منافع ہی کی تجارت ہوا کرتی ہے،

(ج): شریعت نے بھی منافع کو ''مال'' تسلیم کیا ہے، چنانچہ مہر کے لئے مال ہونا ضروری قرار دیا گیا۔ ﴿واحل لکم ماوراء ذٰلکم ان تبتغوا باموالکم﴾[3] جبکہ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ منافع کو بھی مہر بنایا جا سکتا ہے۔

(د): منافع پر معاملہ ہوتا ہے اور چاہے معاملہ فاسد ہو یا صحیح، اس کا تاوان بھی واجب ہوتا ہے[1] یہ بھی اس کے مال ہونے کی دلیل ہے۔ یہاں یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ وہ فی نفسہ مال نہیں ہوتا بلکہ معاملہ کی صورت میں مال کا درجہ حاصل کر لیتا ہے، اس لئے کہ معاملات کسی چیز کی حقیقت اور ماہیت کو بدلتے نہیں ہیں، بلکہ اس کے اثرات و نتائج اور احکام کو مزید ثابت اور مؤکد کر دیتے ہیں۔[2]

یہ چار باتیں ابوزہرہ نے لکھی ہیں، راقم سطور اس پر اضافہ کرتا ہے:

q احناف بھی اوقاف اور یتامیٰ کے مغصوبہ منافع کو قابل تاوان قرار دیتے ہیں۔

(۵): منافع کے مال تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے بہت سے معاملات، اجارہ وغیرہ کو خلاف قیاس قرار دینا پڑا ہے، ظاہر ہے کہ حکم شرعی کو خلاف قیاس قرار دینا خلاف اصل ہے اور بدرجہ مجبوری ہی ایسا تسلیم کیا جاتا ہے، ائمہ ثلاثہ کے مسلک پر حقوق ومنافع کو بھی مال مان لیا جائے، تو پھر ان معاملات کو خلاف قیاس ماننے کی حاجت نہیں رہتی۔

احناف کی دلیل

جن حضرات نے مادہ وعین کی قید لگائی ہے، انہوں نے اس مسئلہ میں لغت سے استدلال کیا ہے کہ ''مال'' تمول سے ماخوذ ہے، تمول کے معنی صیانت وحفاظت کے ہیں، منافع کا حال یہ ہے کہ وجود سے پہلے وہ معدوم ہوتا ہے، اور وجود میں آنے کے بعد بھی محفوظ وجمع نہیں رہتا، اس لئے اس کو مال نہیں کہا جا سکتا، مثلاً کھانے کا عمل ایک منفعت ہے، اگر کوئی شخص کھانا کھائے اور اس کو استعمال کرتا جائے تو یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ مال کا تمول کر رہا ہے۔ ''یتمول ذلک المال'' کسی چیز کے محفوظ اور جمع رہنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ عین ہو، مادی شے ہو اور محسوس ہو، اس لئے ''مال'' کا اطلاق اعیان ہی پر ہوگا، منافع وحقوق پر نہ ہوگا۔

راقم سطور کا خیال ہے کہ علاوہ اس کے کہ فی زمانہ احراز وادخار کی بعض اور صورتیں بھی ممکن ہوگئی ہیں جیسا کہ مذکور ہوا، یہ استدلال محل نظر ہے، شریعت میں کثرت سے اس کی نظیریں موجود ہیں کہ ایک لفظ اپنے لغوی معنی کے لحاظ سے عام ہے یا خاص اور عرف عام یا عرف شرع کی بنا پر اس کے مفہوم میں تخصیص یا عموم پیدا کر دیا گیا ہے، اور عرف میں اگر کسی لفظ کے مفہوم میں عموم پیدا ہو جائے تو ضروری نہیں کہ لغت میں اس کے مفہوم میں جو تحدید ہے اس سے سر مو تجاوز نہ کیا جائے، عرف کا درجہ لغت سے بڑھ کر ہے، اس لئے فقہاء نے کہا کہ: ''الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية'' عرف کی بنا پر لغوی معنی میں تخصیص بھی ہو سکتی ہے، تقیید بھی اور اس کو بکلی نظر انداز بھی کیا جا سکتا ہے، ''العرف اللغوی مؤثر فی اللفظ اللغوی تخصیصا وتقییدًا أو ابطالاً۔''

حقوق کی تقسیم

اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ کون سے حقوق ''مجرد'' ہیں اور نا قابل فروخت ہیں اور کون سے حقوق غیر مجرد ہیں اور ان کی خرید وفروخت کی جا سکتی ہے حقوق کی دو تقسیم میرے پیش نظر ہیں:

1 اول یہ کہ وہ حقوق جو کسی ایسے محل سے متعلق نہ ہوں جس کا احساس کے ذریعہ ادراک کیا جا سکے، جیسے حق مشورہ، حقوق مجردہ ہیں اور جو حق کسی ایسے محل سے متعلق ہے جو محسوس ہو اور جس کا مادی وجود ہو وہ غیر مجرد حقوق میں سے ہے

w ملخص: از الملكية ونظرية العقد فی الشريعته الاسلاميه لابی زهرة ص: ۵۷

q حق الابتكار فی الفقه الاسلامی المقارن: ص: ۵۲، ۵۷ w هدايه: ۴۰/۳ e ردالمحتار: ۱۶/۴

مثلاً حق قصاص کہ یہ قاتل کی ذات میں ثابت ہے اور مقتول کا وارث اس سے دستبردار ہوسکتا ہے[1] اس تقسیم پر بعض فقہی تصریحات بھی شاہد ہیں، صاحب ہدایہ نے ایک روایت کے مطابق حق مرور کی بیع کو درست قرار دینے کی وجہ یہ قراردی ہے کہ:"اماحق المرور متعلق بعين تبقىٰ وهو الارض فاشبه الاعيان." [2]

2　حقوق کی دوسری تقسیم وہ ہے جو مولانا محمد تقی عثمانی نے کی ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ بعض حقوق محض دفع ضرر کے لئے دیئے گئے ہیں، حالانکہ اصلاً انسان کو یہ حقوق حاصل نہ ہونے چاہئے تھے۔ مثلاً حق شفعہ، حق حضانت و پرورش، شوہر پر عورت کا حق عدل وغیرہ، یہ حقوق ضرورۃً انسان کو دیئے جاتے ہیں اس لئے اگر کوئی شخص ان حقوق سے دستبردار ہوجاتا ہے، تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ ان حقوق کا ضرورتمند نہیں ہے۔ لہٰذا اب وہ ان حقوق کے باب میں حقدار ہی باقی نہ رہا، ایسے حقوق کی نہ خرید وفروخت درست ہے نہ کسی اور طور اس کا عوض وصول کرنا جائز ہے۔ شامی نے موصیٰ لہٗ کے حق خدمت اور شفیع کے حق شفعہ کے درمیان فرق کرتے ہوئے اس نکتہ پر روشنی ڈالی ہے:

"وحاصله ان ثبوت حق الشفعة للشفيع وحق القسم للزوجة وكذالك حق الخيار في النكاح للمخيرة انماهو لدفع الضرر عن الشفيع والمرأة وماثبت لذلك لايصح الصلح عنه ...... اماحق الموصىٰ له بالخدمة فليس كذالك بل ثبت له علىٰ وجه البر والصلة فيكون ثابتاله اصالةً فيصح الصلح عنه اذانزل عنه لغيره." [3]

دوسری قسم کے حقوق وہ ہیں جو حکم شرعی یا ایسے عرف کی بنا پر۔ جو شریعت کے عمومی مصالح سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اصالۃً کسی شخص کے لئے ثابت ہوں، یہ بھی دو طرح کے ہیں، بعضے وہ ہیں جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل کئے جاسکتے ہیں، دوسرے وہ ہیں جن کا ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف انتقال نہیں ہوسکتا، اس دوسری صورت میں خرید وفروخت نہیں ہوسکتی کہ بیع کے لئے انتقال ملک ضروری ہے اور یہ حقوق قابل انتفاع نہیں ہیں، ہاں بطریق صلح وتنازل اس کا عوض وصول کیا جاسکتا ہے، ان حقوق کی بیع جائز نہ ہونے کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آپ § نے حق ولاء کی خرید وفروخت اور اس کے ہبہ سے منع فرمایا ہے[1] اور تنازل بالصلح کے ذریعہ عوض وصول کرنے کی دلیل قصاص وخلع ہے، جس میں مقتول کا وارث حق قصاص اور شوہر بیوی پر "حق ملکیت نکاح" سے باہم طے شدہ معاوضہ کے بدلہ دست کش ہوسکتا ہے اور یہ شریعت کے مسلمات اور فقہاء کے متفقات میں سے ہے۔

رہ گئے وہ حقوق جن کا انتقال ممکن ہے، "مال" کے حکم میں ہیں اور ان کی خرید وفروخت درست ہے، ہر چند کہ

---

q بخاری، باب بیع الولاء وهبته

مولانا موصوف نے حقوق کی چھ قسمیں کی ہیں مگر حکم کے لحاظ سے ان کا ماحصل یہی تین قسمیں ہیں، حقوق ضروریہ، حقوق اصلیہ قابل انتقال اور حقوق اصلیہ ناقابل انتقال، واقعہ ہے کہ مولانا عثمانی کی تقسیم بہت جامع چست اور فقہی نظائر وشواھد پر مبنی ہے۔

بیع حقوق کی مروجہ صورتیں

حقوق ومنافع کی بیع کی جوصورتیں فی زمانہ رائج ہوگئی ہیں، وہ یہ ہیں: خلو یعنی حق اجارہ کی بیع، جس کو پگڑی سے تعبیر کیا جاتا ہے، حق ایجاد، حق تالیف، رجسٹرڈ ٹریڈ مارک اور ناموں کی بیع، فضا کی بیع، تجارتی لائسنس سے استفادہ کا موقع دینا۔

1 پگڑی

پگڑی کا مسئلہ دوسرے فقہی سمینار میں زیر بحث رہا ہے اور اس پر تجاویز بھی آچکی ہیں، اس لئے اب یہ مفروغ عنہا مسائل میں سے ہے، تاہم راقم سطور کا خیال ہے کہ اگر شوافع وحنابلہ کے مسلک پر اس کو اجارہ کی بجائے ''منفعۃ مؤبدہ'' کی بیع مان لیا جائے اور من جملہ مال کے شمار کرلیا جائے تو بہت سے فقہی اشکال اور تاویلات سے بچا جاسکتا ہے۔

2 حق تالیف وایجاد وحق طباعت

حق تالیف، حق طباعت اور حق ایجاد کی خرید وفروخت آئینی طور پر بھی درست قرار دی گئی ہے اور پوری دنیا میں اس نے ایک عرف عام کی حیثیت بھی اختیار کرلی ہے، مولانا تقی عثمانی نے ابوداؤد کی اس روایت سے اس کی اصل شرعی ثابت کی ہے کہ جو مسلمان پہل کرکے جس چیز کو حاصل کرلے، وہ اس کی ملکیت ہے، ''من سبق الیٰ مالم یسبقه مسلم فهو له''[1] حقیقت واقعہ یہ ہے کہ یہ حقوق شرعاً مباح بھی ہیں، قابل انتفاع بھی ہیں اور عرف میں بھی ان کی خرید وفروخت جاری ہے، لہٰذا ان کی خرید وفروخت کو درست ہونا چاہئے، اب عام رجحان بھی اس کے جواز کی طرف ہے۔ یہی رائے مفتی کفایت اللہ صاحب Ã، مفتی عبدالرحیم لاجپوری اور مفتی نظام الدین صاحب کی ہے۔

جن حضرات نے حق تالیف وغیرہ کی بیع کو منع کیا ہے، ان کی حسب ذیل دلیلیں ہیں:

1 یہ حقوق عینی نہیں ہیں، اس لئے حقوق مجردہ کے قبیل سے ہیں اور ان کی بیع درست نہیں۔

2 کتاب یا کسی شے کے خریدار کو ہر طرح اس سے استفادہ کا حق حاصل ہے اور منجملہ اس کے یہ بھی ہے کہ وہ اس

q ابوداؤد، فی الخراج قبیل احیاء الموات   w مسلم شریف: ۵/۲

کاپی بنالے یا اسے پھر سے طبع کردے۔

3 کتابوں کی طباعت کو روکنا کتمان علم کے مترادف ہے۔

4 "نھی النبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم عن بیع الولاء وھبتہ" کے خلاف ہے۔

5 آپ نے "بیع صکاک" سے منع فرمایا ہے[2] "صکاک" سے مراد وہ اجازت نامے ہیں جو حکومت کی طرف سے لوگوں کو اشیاءِ خوردنی کی بابت دیئے جاتے تھے جس کو درمختار اور شامی وغیرہ میں "بیع برأت" سے تعبیر کیا گیا ہے:

6 محدثین نے روایت حدیث پر اجرت لینے سے منع کیا ہے، دینی کتابوں کی طباعت و اشاعت پر اجرت لینا بھی اسی قبیل سے ہے۔

7 ایک بات یہ بھی کہی جاتی ہے کہ کتاب و سامان جو کسی کی ملک میں آگئی وہ مباح الاصل ہے اس لئے وہ جس طور چاہے اس کو استعمال کرسکتا ہے۔ مگر غور کیا جائے تو ان میں سے کوئی بھی دلیل ایسی نہیں جو ان حضرات کے مدعیٰ کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہو۔

1 یہ بات اوپر گزرچکی ہے کہ "عین" کی قید لگانے سے فقہاء کا مقصود کسی چیز کا قابل ادخار ہونا ہے نہ یہ کہ اس کا مادی ہونا ضروری ہے اور حقوق کا احراز و تحفظ بھی قانونی طور پر رجسٹریشن کے ذریعہ ہوجایا کرتا ہے۔

2 کتاب یا سامان کی ملکیت سے انسان کو اس شے میں ہر طرح کے استفادہ کی گنجائش ہے، مگر اسی طرح کی دوسری اشیاء کی پیدائش اور اس کی نقل جو اصل بائع کے لئے مضر ہو۔ جائز نہ ہوگی۔ چنانچہ کسی خاص شخص یا ادارہ کی مہر یا حکومت کے پوسٹل، یا ریلوے ٹکٹ کی طباعت کی گنجائش نہیں ہوسکتی کہ یہ موجب ضرر ہے۔ اس سلسلہ میں مولانا عثمانی نے خوب کہا ہے کہ سکے کا انسان مالک بن سکتا ہے، لیکن کوئی شخص اس کا مجاز نہیں کہ وہ اسی کو اصل بنا کر سکے ڈھالنا یا چھاپنا شروع کردے۔

3 کتاب کی طباعت پر پابندی ہو یا اس کی فروخت روک دی جائے، یہ کتمان علم ہے، کتمان علم یہ نہیں کہ ہر کسی کو طباعت کی اجازت نہ دی جائے، ہماری درسگاہیں اشاعت علم کا فریضہ ادا کرتی ہیں، لیکن کیا کتمان علم سے بچنے کے لئے اس بات کی پابندی ہے کہ جو شخص بھی مدرسہ میں جس کتاب کی تدریس کرنا چاہے اسے اجازت دے دی جائے یا جو طالب علم درسگاہ میں آجائے خواہ اس کا داخلہ ہو یا نہ ہو اس کو ضرور ہی پڑھایا جائے۔

4 "حق ولاء" ایک ایسا حق ہے جس کو "نسبی حق" کا درجہ شریعت نے دے دیا ہے، اس لئے حق ولاء کی خرید و فروخت کی ممانعت پر دوسرے حقوق کو قیاس کرنا صحیح نظر نہیں آتا ہے، شاہ ولی اللہ صاحب کہتے ہیں: "علیہ اھل العلم ان الولاء لایباع ولایوھب انماھو سبب یورث کالنسب" [1]

q المسویٰ: ۲/ ۲۰۹، ابن حبان کی روایت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الولاء لحمة کلحمة النسب لایباع ولایوھب،

B

5 بیع صکاک اور بیع برأت کی ممانعت ۔ علاوہ اس کے کہ خود فقہاء کے یہاں مختلف فیہ ہے، شوافع اس کو اسی وقت ناجائز کہتے ہیں، جب اصل صاحب حق سے خرید کرنے والا کسی اور تیسرے شخص سے فروخت کر دے اور باوصف اس کے کہ اس طرح کے بعض معاملات جیسے ''حظوظ ائمہ'' کی بیع کو خود حصکفی جائز قرار دیتے ہیں سے حق تالیف اور حق ایجاد وغیرہ کی ممانعت پر استدلال کیا ہے وہ یہ ہے کہ ''بیع صکاک'' مبیع پر قبضہ سے پہلے اس کو فروخت کرنا ہے اور یہ جائز نہیں، امام مسلم نے اس کو انہی احادیث کے ساتھ نقل کیا ہے جن میں قبضہ سے پہلے یا معدوم کی بیع کی ممانعت ہے، امام مالک کی روایت میں خود حضرت ابو ہریرہ سے صراحۃً اس کی ممانعت کی وجہ یہی منقول ہے کہ ''ثم باعو ھا قبل ان یقومو [2]ھا.'' امام نووی نے بھی اس کی وجہ بیع قبل القبض ہی کو قرار دیا ہے...... ''ثم یبیعھا المشترون قبل قبضھا فنھوا عن ذٰلک[3]'' امام محمد نے اس کی وجہ دھوکہ کے امکان (غرر) کو قرار دیا ہے، اس لئے کہ نہ معلوم اس اجازت نامہ پر مقررہ سامان مل بھی سکے یا نہ مل سکے، ''لانہ غرر فلا یدریٰ أیخرج أم لا یخرج.'' [4]

یہاں مصنف یا موجد ایک ایسے حق کو فروخت کرتا ہے، جس کو وہ وجود میں لا چکا ہے اور ایک ناشر یا صانع کے پاس جب یہ تالیف یا ایجاد شدہ سامان موجود ہے، وہ اصحاب حق سے اجازت پالیتا ہے، تو گویا اس حق پر قبضہ بھی حاصل کر لیتا ہے، اس لئے بظاہر اس کے بیع قبل القبض قرار دینے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی، اور اگر بالفرض اس کو ''بیع قبل القبض'' ہی مانا جائے تو اہل علم کے لئے اس سے انکار مشکل ہے کہ ان حقوق کا استعمال بھی از قبیل ''استصناع'' ہے جو بالاجماع بیع معدوم اور بیع غیر مقبوض کی نہی سے مستثنیٰ ہے۔

اب کہ یہ حق مال کے حکم میں ہو گیا، مؤلف و موجد اور ناشر و صانع دونوں کے لئے اس کی خرید و فروخت جائز ہو گی اور جو شخص استحقاق کے بغیر ایسا عمل کرے گا وہ دراصل ایک ''حق مال'' کا غاصب ہو گا اور چونکہ غصب کی یہ ایسی صورت ہے کہ یہاں غاصب کو اس کے غاصبانہ تصرف سے روکنا آسان نہیں اور ایسی صورت میں علاوہ دوسرے فقہاء کے خود فقہاء احناف بھی مال مغصوب سے انتفاع کو قابل ضمان قرار دیتے ہیں جیسا کہ اموال یتامیٰ اور اوقاف کے غاصب کو ضامن قرار دیا گیا [1] اس لئے اس پر ضمان عائد کرنا بھی درست ہو گا۔

6 اس میں شبہ نہیں کہ حدیث کی روایت اور تعلیم پر عوض لینے کو اکثر سلف صالحین نادرست سمجھتے تھے، حسن بصری، حماد بن مسلمہ، سلمہ بن شبیب، سلیمان بن حرب، ابو حاتم رازی، شعبہ اور امام احمد بن حنبل، ان سبھوں سے نہ صرف یہ

الثمر الدانی: ص ۵۴۷

w موطا امام مالک: ص ۲۶۴ e نووی علی مسلم: ۵/۶ r موطا امام محمد: ص: ۲۵۵

q جامع الفصولین: ۱/۱۷۶، طحطاوی علی الدر: ۵۵۳/۲

کہ اس کا ناجائز ہونا نقل کیا گیا ہے، بلکہ یہ حضرات ایسے شخص کی روایت قبول بھی نہیں کرتے تھے[2] لیکن بعض حضرات روایت حدیث پر اجرت لینے کو درست بھی سمجھتے تھے۔ یعقوب کے بارے میں مروی ہے کہ وہ حضرت ابو ہریرہ ؓ کی حدیث: ''لایبولن احدکم فی الماء''[3] کو نقل کرنے کی اجرت ایک دینار لیا کرتے تھے، ابونعیم اور علی بن عبدالعزیز سے بھی روایت پر اجرت لینا منقول ہے، طاؤس اور مجاہد جن کا شمار اجلۂ تابعین میں ہے اور بڑا اونچا علمی اور دینی مقام رکھتے ہیں، وہ بھی بلا تکلف روایت حدیث پر اجرت لیا کرتے تھے[4]

دوسرے فی زمانہ تصنیف و تالیف کے لئے قیاس کا زیادہ صحیح محل تعلیم قرآن اور امامت و اذان پر اجرت ہے کہ دین کی حفاظت و اشاعت کے لئے تصنیف و تالیف کے سلسلہ کا جاری رہنا تعلیم قرآن سے کم ضروری نہیں اور اسی ضرورت کی بنا پر فقہاء نے تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت کو جائز قرار دیا ہے[5]

7 جو لوگ کتابوں کی طباعت اور اس کی نشر و اشاعت کو مباح الاصل قرار دیتے ہیں انہیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ کسی چیز کے اصلا مباح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس پر کوئی قدغن ہی نہ ہو، ہر تاجر کے لئے مباح ہے کہ وہ اپنی اشیاء فروختنی گاہک کے سامنے پیش کرے اور ہر گاہک کو اختیار ہے کہ تاجر سے کوئی شے اپنے لئے خرید کرے، لیکن اگر ایک تاجر کسی کے سامنے کوئی مال پیش کر چکا ہے تو دوسرے کو منع کر دیا گیا کہ وہ پیش کش سے باز رہے، یا ایک گاہک کسی چیز کی قیمت طے کر رہا ہو تو دوسرے گاہک کے لئے مناسب نہیں ہے کہ وہ آگے بڑھ کر خود لینے کی کوشش کرے، حدیث میں اس کو ''سوم علی سوم اخیہ'' کہا گیا ہے[1]

اسی طرح ''خطبة علی خطبة اخیہ'' سے منع کیا گیا ہے کہ ایک شخص کا پیغام نکاح دینے کے بعد پھر کوئی پیغام نہ دے، حالانکہ فی نفسہ ہر ایک کے لئے نکاح کا پیغام دینے کی گنجائش ہے۔

بلکہ بعض ایسے مسائل میں بھی جس میں واضح نص موجود ہے، شریعت کی مجموعی روح کو پیش نظر رکھتے ہوئے بعض استثنائی صورتیں پیدا کی گئی ہیں، مثلاً ہر شخص اس بات کا اختیار رکھتا ہے کہ جس قیمت پر چاہے اپنی اشیاء فروخت کرے، بلکہ رسول اللہ § نے اس بات کی ممانعت فرمائی ہے کہ تجار کے اس شخصی حق میں دخل دیا جائے[3] لیکن اگر کوئی شخص اس بات کا غلط فائدہ اٹھانے لگے، قیمتیں بہت گراں کر دے تو فقہاء نے حکومت کے لئے ایسی گنجائش

---

w الکفایه فی علم الروایه: ص: ۲۰۶، باب کراهته اخذ الاجر علی التحدیث

e حوالۂ سابق

r الکفایه: ص: ۲۰۷، ذکر بعض اخبارمن کان یا خذ العوض علی التحدیث

t رسائل ابن عابدین: ۱/ ۱۱۱، ۲۱

q مسلم عن ابی هریرة و ابن عمر: ۳/۲

پیدا کی ہے کہ وہ قیمتوں کا تعین کردے۔

"فان كان أرباب الطعامِ يتحكمون ويعتدون من القيمة تعد ياً فاحشا وعجز القاضي عن صيا نة حقوق المسلمين الابالتسعير فحينئذ لا بأس به إذا كان من اهل الرأى والبصيرةِ." 4

D: "اگر غذائی اشیاء کے مالک تحکم اختیار کرلیں اور قیمت میں حد سے زیادہ بڑھ جائیں، قاضی مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ سے عاجز ہوجائے اور قیمت کے تعین کے بغیر یہ ممکن نہ رہ سکے تو اہل رائے اور ارباب بصیرت سے مشورہ کرکے نرخ کی تعیین میں کوئی مضائقہ نہیں۔"

اسی پر حق تصنیف کو بھی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ جس طرح "سوم علی سوم اخیہ" "خطبة علىٰ خطبة اخیہ میں اور "گراں فروشی کی صورت میں من چاہی قیمت کو مباح ہونے کے باوجود ممنوع قرار دیا گیا، اس لئے کہ اس کی وجہ سے دوسروں کو ضرر اور نقصان پہنچ سکتا ہے، اسی طرح یہاں بھی مصنف اور ناشر کو نقصان سے بچانے کے لئے اس کو حق محفوظ کی حیثیت دی جائے گی اور ناشرین کو اس کا پابند کیا جائے گا۔

3 رجسٹرڈ ناموں اور نشانات کی بیع

آج کل ٹریڈ مارک اور ناموں کا بھی رجسٹریشن ہوتا ہے، اگر دوسرے لوگ اس نام کا استعمال کریں تو کاروباری اعتبار سے یہ بہت بڑا غرر اور "خدع" ہے اور خریداروں کے ساتھ دھوکہ ہے، اور شریعت کے قانونی معاملات میں ایک اہم اصل یہ ہے کہ ایسا کوئی بھی کام نہ کیا جائے جو دوسروں کے لئے دھوکہ دہی کا باعث ہو، اس لئے اگر کوئی شخص نام یا تجارتی نشانات کو اپنے حق میں محفوظ کرالیتا ہے، تو یہ عین مطابق شرع ہے اور دوسرے شخص یا ادارہ کا اس کو استعمال کرنا دھوکہ ہونے کی وجہ سے جائز نہیں، ایک شخص کے نام کی مہر کوئی اور شخص بنالے، اس کی ممانعت کی وجہ سوائے اس کے اور کیا ہے؟

پھر چونکہ یہ اس کا ایک حق محفوظ ہے اور اس کی شہرت کی وجہ سے اس سے معاشی مفاد بھی متعلق ہوگیا ہے، اس لئے یہ مال کے حکم میں ہے اور اس کی خرید وفروخت بھی درست ہونی چاہئے، اس سلسلہ میں حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کا یہ فتویٰ نہایت چشم کشا ہے کہ:

w بخاری و مسلم عن ابی هريرة رضى الله تعالىٰ عنه: ٢/٧٧٢، باب لايخطب علىٰ خطبته اخيه، مسلم: ١/٤٥٤

e ابو داؤد عن انس: ٢/٤٨٩ r تكمله فتح القدير: ٢/٢٧

q امداد الفتاوىٰ: ٣/١٢٠ w هدايه: ٣/٤٠ e هدايه: ٣/٤٠

''اپنے کاروبار کا کوئی نام رکھنے کا ہر شخص کو حق حاصل ہے، لیکن اگر ایک شخص نے اپنے کاروبار کا نام ''عطرستان'' یا ''گلشن ادب'' رکھ لیا اور اس سے اس کا تجارتی مفاد وابستہ ہو گیا تو دوسرے شخص کو وہ نام رکھنے کا حق نہیں رہا اور جبکہ ایک خاص نام کے ساتھ مستقبل میں تحصیل مال اور تجارت مقصود ہے تو گڈول کا معاوضہ لینا جائز ہے۔[1]''

4 فضا کی بیع

فضا کی بیع کے سلسلہ میں احناف متفق ہیں کہ درست نہیں، البتہ بیع درست نہ ہونے کے اسباب کی وضاحت میں اہل علم کے درمیان اختلاف سا محسوس ہوتا ہے، گزرنے کے حق کو بیچنا درست ہے، یہ ایک قول حنفیہ کے یہاں موجود ہے پھر بقول حصکفی اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے: ''وبه أخذ عامة المشائخ'' اور بقول شامی سائحانی نے کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے ''وهو الصحيح وعليه الفتوى''[2] البتہ سوال یہ ہے کہ جب حق ہونے میں دونوں ''فضا'' (علو) اور مرور دونوں مشترک ہیں تو ایک کی بیع جائز اور دوسرے کی ناجائز کیوں کر ہے؟ اس کا ایک جواب صاحب ہدایہ نے دیا ہے کہ مرور کا تعلق زمین سے ہے جو باقی رہنے والی عین ہے اور فضا کا تعلق تحتانی عمارت سے ہے جو غیر باقی عین ہے، ''ان حق التعلی يتعلق بعين لاتبقى وهو البناء فأشبه المنافع أما حق المرور يتعلق بعين تبقىٰ وهو الارض فأشبه بالعين''[3] لیکن ظاہر ہے کہ صاحب ہدایہ کی یہ تفریق اس وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ عقار باقی اور عقار غیر باقی کے درمیان بیع کے درست ہونے اور نہ ہونے میں کچھ فرق ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

اسی لئے شامی وغیرہ نے اس کو ترجیح دی ہے کہ ''حق مرور'' زمین سے متعلق ہے اور وہ مال ہے اور ''حق تعلّی'' ہوا سے متعلق ہے اور وہ مال نہیں۔ ''والفرق بينه وبين حق التعلى حيث لا يجوز ان حق المرور حق يتعلق برقبة الارض وهى مال ...... اماحق التعلى فمتعلق بالدار وهوليس بعين مال[1]''......مگر غور کیا جائے تو شامی کا یہ استدلال بھی محل نظر ہے، حق مرور جس طرح زمین کی سطح سے متعلق ہے، ٹھیک اسی طرح حق تعلیٰ تعمیر شدہ مکان سے متعلق ہے، زمین کی سطح بھی ہوا سے پُر ہے اور مکان کی بالائی سطح بھی، اس لئے قیاس کا تقاضہ یہی ہے کہ ''بیع علوّ'' کی اجازت ہونی چاہئے۔ یہی رائے مالکیہ کی ہے، مالکیہ کے مسلک کی تفصیل ابوالبرکات دردیر نے اس طرح نقل کی ہے:

''جازبيع (هواء وفوق هواء) واولىٰ فوق بناء كأن يقول المشترى لصاحب أرض بنى عشرة أذرع من الهواء فوق ماتبنيه بأرضك وان وصف البناء الاعلى والا

q ردالمحتار: ۴/۱۱۸ w الشرح الصغير: ۴/۳۰

سفل لا من من الغرر و الجهالة ويملك الا على جميع الهواء الذى فوق بناء الاسفل ولكن ليس له ان يزيد على ماشرط عليه" 2

D: ''فضاء اور فضاء کے اوپر کی بیع جائز ہے۔ اور یہ کہنا زیادہ بہتر ہوگا کہ عمارت کے اوپر کی بیع جائز ہے، مثلاً خریدار مالک زمین سے کہے کہ تم اپنی مرضی پر جو تعمیر کر واس کے اوپر دس ہاتھ مجھ سے فروخت کردو۔ لیکن یہ اس وقت جائز ہے جب کہ تحتانی اور فوقانی منزل کے اوصاف اور کیفیت اچھی طرح واضح کردے تاکہ دھوکہ اور جہالت کا اندیشہ نہ رہے، اب بالائی منزل والا تحتانی منزل کے اوپر کی تمام فضا کا مالک ہوگا۔ مگر اس کو شرط میں طے شدہ عمارت پر اضافہ کا حق نہ ہوگا۔''

معلوم ہوا کہ فضا کی بیع درست ہے بشرطیکہ:

(الف): یا تو زمین پر مکان بنا ہوا ہو اور اس کی چھت کی سطح سے فضا فروخت کی جائے یا مکان بنا ہوا تو نہ ہو، لیکن اس طرح معاملہ کیا جائے کہ تم جو مکان بناؤ گے اس کی چھت سے میں زمین فروخت کرتا ہوں۔

(ب): تحتانی مکان اگر بنا ہوا نہ ہو تو اس کا طول وعرض متعین ہو جائے تاکہ بیع میں جہالت نہ رہے۔

(ج): بالائی منزل کی بھی تحدید ہو جائے، یعنی عمارت کی مکانیت، اس کی تعمیر میں استعمال ہونے والا میٹریل وغیرہ مقرر کر دیا جائے کہ تحتانی منزل ہی کو اس کا بوجھ اٹھانا ہے۔ صاوی کے الفاظ میں ''بان يصف ذات البناء من العظم والخفة والطول والتقرر مايصف مابنى به من حجرا وآجر.'' 1

اس بیع کی وجہ سے زمین کی اندرون کا مالک وہ ہوگا جو تحتانی عمارت کا مالک ہے اور بالائی منزل سے اوپر فضا کا مالک وہ ہوگا جس نے اوپر کی منزل تعمیر کی ہے البتہ وہ اوپر مزید تعمیر کا مجاز نہ ہوگا کہ یہ عہد کی خلاف ورزی ہے اور مزید تعمیر کی وجہ سے تحتانی منزل کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔

5 تجارتی لائسنس

تجارتی لائسنس وغیرہ دو قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ایک وہ جو عمومی نوعیت کا ہو اور قانوناً کوئی بھی شخص اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہو۔ اس کا فروخت کرنا درست ہونا چاہئے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ لائسنس کسی شخص متعین ہی سے متعلق ہو اور قانوناً وہی اس سے استفادہ کر سکتا ہو۔ ایسی صورت میں کسی دوسرے کو لائسنس منتقل کرنے کا وہ مجاز نہ ہوگا۔ اور لائسنس کی خرید وفروخت درست نہ ہوگی کہ اس میں دھوکہ اور غرر ہے۔

خلاصۂ بحث

q حاشیه القاری علی الشرح الصغیر: ۳۰/۴

پس خلاصہ یہ ہے کہ:

1 مال ہر وہ شے ہے جو شرعاً مباح، قابل انتفاع اور مادی یا معنوی طور پر قابل حفاظت ہو اور کسی شے کے مال ہونے کی اصل اساس عرف ہے۔

2 حقوق وہ مصالح ہیں جو حکم شرعی یا ایسے عرف کی بنا پر ثابت ہوں جو مزاج شریعت کے خلاف نہ ہو۔

3 جو حقوق محض دفع ضرر کے لئے ہیں۔ ان کی نہ بیع درست ہے اور نہ ان کا عوض لینا۔

4 جو حقوق اصالۃً ثابت ہوں اور قابل انتقال ہوں۔ وہ از قبیل مال ہیں۔

5 جو حقوق اصالۃً ثابت ہوں، قابل انتقال نہ ہوں اور بالعوض ان سے تنازل معروف ومروج ہو گیا ہو۔ ان سے تنازل بالعوض جائز ہے۔

6 درج ذیل حقوق کے احکام یہ ہیں:

(الف) حق تالیف مصنف اور ناشر دونوں کے حق میں بمنزلہ مال کے ہے۔ ان کی خرید وفروخت درست ہے۔ اور بلا استحقاق طباعت غصب کئے ہوئے مال سے نفع اٹھانے کے حکم میں ہونے کی وجہ سے قابل ضمان ہے۔

(ب) ''حق خلو'' (پگڑی) کو فروخت کرنا درست ہے اور یہ ''منفعت قبضہ'' یا حق اجارہ کو ہمیشہ کے لئے بیچ دینا ہے۔

(ج) رجسٹرڈ نام اور تجارتی نشانات کی بیع جائز ہے، بشرطیکہ تبدیلی ملک کا اظہار بھی کر دیا جائے تا کہ دھوکہ اور غرر نہ ہو۔

(د) فضا کی بیع احناف کی روایت کی مطابق جائز نہیں۔ مالکیہ کے ہاں جائز ہے اور عرف ورواج کی بنا پر مالکیہ کے مسلک کی طرف عدول کی گنجائش ہے۔

بیع حقوق اور حقیقت مال کے مسئلہ میں فقہاء کے یہاں جو اختلاف رائے ہے وہ اجتہاد اور استنباط پر مبنی ہے۔ کتاب وسنت کی نصوص اس سے خاموش ہیں هذا ما عندی واللّٰه أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم ۔

تیسرے فقہی سمینار کی تجاویز

تیسرے فقہی سمینار ۸ر تا ۱۱ر جون ۱۹۹۰ء بمقام دار العلوم سبیل الرشاد بنگلور میں جو تجاویز طے ہوئیں وہ درج ذیل ہیں۔

1 بیع میں مال کی شرط جوہری ہے۔

2 مال کی حقیقت نصوص شرعیہ نے متعین نہیں کی ہے، پس اس کا اصل مدار ہر عہد کے اس عرف ورواج پر ہے جو

q بخاری: ۲۷٦/۱ w مسند احمد: ۱۱۱/۲ e مسلم: ۵/۲

شریعت سے متصادم نہ ہو۔

3 وہ تمام حقوق جن کی مشروعیت اصالتاً نہیں بلکہ صاحب حق سے کسی ضرر کو دور کرنے کے لئے ہوتی ہے ایسے حقوق پر عوض لینا جائز نہیں، جیسے حق شفعہ۔

4 جو حقوق نصوص شرعیہ سے ثابت نہ ہوں البتہ ان سے مالی منفعت متعلق ہوگئی ہو اور ان کا عوض لینا مروج اور معروف ہو چکا ہو، نیز ان کی حیثیت محض دفع ضرر کی نہ ہو اور وہ شریعت کے عمومی مقاصد و مصالح سے متصادم نہ ہوں، ایسے حقوق پر عوض حاصل کرنا جائز اور درست ہے، اس میں کون کون سے حقوق داخل ہیں۔ اور اس تفصیل کے مطابق عصر حاضر میں مروج کون سے حقوق قابل عوض ہیں، اور کون سے قابل عوض نہیں ھیں، اس کی تعیین و تطبیق کے لئے مستند دار الافتاء اور اصحاب فتاویٰ کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔

%

قبضہ کی حقیقت اور قبضہ سے پہلے خرید وفروخت فقہ اسلامی کی روشنی میں

''نویں فقہی سمینار اسلامک فقہ اکیڈمی منعقدہ ۱۱/ تا ۱۴/ اکتوبر ۱۹۹۶ء جامعۃ الہدایت جے پور میں یہ موضوع بھی سمینار کے موضوعات میں شامل تھا۔ یہ مقالہ اسی سمینار کے سوالنامہ کا جواب ہے۔''

سوالنامہ

قبضہ سے پہلے کسی چیز کو فروخت کرنے کی ممانعت کے بارے میں رسول § سے مختلف احادیث مروی ہیں، ان میں سے بعض مطلق ہیں بعض مقید، احادیث وروایات کے اختلاف کی بنیاد پر بیع قبل القبض کے مختلف مسائل میں فقہاء مجتہدین میں اختلاف بھی رہا، جن کی تفصیل کتب فقہ اور شروح حدیث میں موجود ہے، لیکن جمہور فقہاء فی الجملہ بیع قبل القبض کے ناجائز ہونے پر متفق ہیں، ادھر دور حاضر میں خرید وفروخت کی ایسی بہت سی شکلیں مروج ہیں جن کے بارے میں بیع قبل القبض کے دائرے میں شامل ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے، اس لئے بیع قبل القبض کی حقیقت، احکام اور اس سے وابستہ جدید مسائل ومعاملات کے بارے میں درج ذیل سوالات پیش خدمت ہیں:

1 شرع اسلامی کے اعتبار سے بیع قبل القبض جائز ہے یا ناجائز؟ اور ناجائز ہے تو اس کا شمار بیع باطل میں ہے یا بیع فاسد میں یا بیع مکروہ میں؟

2 اسلامی شریعت میں قبضہ کی حقیقت کیا ہے؟ کتاب وسنت نے قبضہ کی کوئی خاص حقیقت متعین کر دی ہے یا اسے لوگوں کے عرف وعادت پر چھوڑ دیا ہے کہ جس چیز کے بارے میں جس درجہ کے استیلاء اور عمل دخل کو لوگوں کے عرف میں قبضہ تصور کیا جائے وہی اس کے حق میں شرعاً بھی قبضہ مانا جائے۔

3 اشیاء منقولہ اور غیر منقولہ میں قبضہ کی نوعیت کے اعتبار سے کوئی فرق ہوگا یا دونوں میں قبضہ کی ایک ہی صورت

ہوگی؟

4 بیع قبل القبض کی ممانعت عام ہے یا اس میں کچھ استثناءات اور تخصیصات بھی ہیں، اس بابت مختلف ائمہ کی آراء اور ان کے وجوہ و دلائل تحریر کئے جائیں۔

6 ایک شخص کسی فیکٹری سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے لیکن فیکٹری سے خریدا ہوا مال اپنے قبضہ میں نہیں لیتا بلکہ براہ راست فیکٹری سے خریدار نمبر ۲ کو روانہ کر دیتا ہے اور معاملہ یہ طے پاتا ہے کہ فیکٹری سے مال روانہ ہونے کے بعد خریدار نمبر ۲ کے پاس پہنچنے سے پہلے اگر درمیان میں مال ہلاک ہوجائے تو اس نقصان کی ذمہ داری نہ فیکٹری پر آتی ہے نہ خریدار نمبر ۲ پر بلکہ یہ اسی شخص (خریدار نمبر ۱) کا نقصان قرار پاتا ہے، اس صورت معاملہ میں اگرچہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے شخص کا اس مال پر حسی قبضہ نہیں ہوا لیکن وہ مال خریدار نمبر ۲ تک پہنچنے سے پہلے اس کے ضمان میں رہا، اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے "ربح مالم یضمن" (ایسی چیز سے نفع حاصل کرنا جس کا ضامن نہ ہوا ہو) حاصل کیا، بلکہ اس نے مال مضمون پر نفع حاصل کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ فیکٹری سے خریداری کرنے والے کی طرف سے قبضہ حسی نہ پائے جانے کی وجہ سے دوسرے شخص کے ہاتھ اس فروختگی کو ناجائز قرار دیا جائے گا یا ضمان کو قبضۂ حسی کا قائم مقام سمجھ کر اس خرید و فروخت کو جائز قرار دیا جائے گا؟۔

7 وہ صورت جس میں بین الاقوامی تجارت میں شپنگ (جہاز پر مال چڑھانے) کے بعد اصل بائع کا ذمہ فارغ ہوجاتا ہے، اور اگر مشتری تک مال پہنچنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو وہ اس کا ضامن نہیں ہوتا اور پھر یہ مشتری مال کی وصولی سے پہلے جب کہ مال سمندر میں ہے تیسرے شخص کے ہاتھ مال فروخت کر دیتا ہے اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہوتا بلکہ تیسرا خریدار ضامن ہوتا ہے، کیا یہ صورت شرعاً جائز ہوگی؟

جواب

قبضہ سے پہلے خرید و فروخت کے سلسلہ میں مناسب ہوگا کہ فقہاء کے اقوال و مذاہب سے پہلے ایک نظر ان روایات پر ڈال لی جائے جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، اس سلسلہ کی روایات عام طور پر کتب حدیث میں حضرت عبداللہ بن عباس حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت ابوہریرہ، حضرت جابر بن عبداللہ اور حضرت حکیم بن حزام [1] سے نقل کی گئی ہیں۔ الفاظ کے تھوڑے فرق کے ساتھ ان صحابہ [1] سے اسی مضمون کی متعدد روایتیں منقول ہیں، یہاں چند روایات ذکر کی جاتی ہیں، جن کے الفاظ کو مختلف مکاتب فقہ نے اپنے پیش نظر رکھا ہے۔

1 عبداللہ ابن عباس « سے روایت ہے:

"ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم نہیٰ ان یبیع الرجل طعاماً حتی یستو

فیه، قلت لابن عباس : کیف ذٰلک؟ قال ذالک درهم بدرهم و الطعام مرجاء "[1]

D: "رسول اللہ § نے اس بات سے منع فرمایا کہ آدمی کھانے کی چیز وصول کرنے سے پہلے فروخت کردے میں نے عبداللہ بن عباس سے اس کا سبب دریافت کیا تو فرمایا کہ یہ درہم سے درہم کی فروخت ہے اور کھانا تو میعاد پر دیا جائے گا۔"

2 حضرت عبداللہ ابن عمر « سے مروی ہے کہ آپ § نے فرمایا:

"من اشتریٰ طعاماً بکیل أو وزن فلا یبعه حتی یقبضه"[2]

D: "جو کیل یا وزن سے کھانا خرید کرے وہ قبضہ میں لئے بغیر اس کو فروخت نہ کرے۔"

3 حضرت ابوہریرہ ؓ نے آپ § کا ارشاد ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

"من اشتریٰ طعاماً فلایبعه حتی یکتاله"[3]

D: "جو کھانا خریدے وہ پیمانہ سے ناپے بغیر فروخت نہ کرے۔"

4 حضرت جابر بن عبداللہ ؓ راوی ہیں:

"کان رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم یقول: اذا ابتعت طعاماً فلاتبعه حتی تستو فیه"[4]

D: "رسول اللہ § فرمایا کرتے تھے کہ جب کھانا خرید کرو تو وصول کرنے سے پہلے فروخت نہ کرو۔"

5 حضرت حکیم بن حزام ؓ سے منقول ہے:

"قلت یا رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم! انی اشتری بیوعا فما یحل لی منها ومایحرم علیّ؟ قال فاذا اشتریت فلاتبعه حتی تقبضهٗ."[5]

D: "میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول §! میں خرید وفروخت کے بعض معاملات کرتا ہوں، تو میرے لئے کیا حلال ہے اور کیا حرام؟ فرمایا جب خرید کرو تو قبضہ کئے بغیر فروخت نہ کرو۔"

فقہاء کی آراء

ان احادیث کی روشنی میں فی الجملہ کسی چیز پر قبضہ سے پہلے ہی اس کو فروخت کرنے کے ناجائز و نادرست ہونے

r مسلم: ۶/۲ t مسنداحمد: ۴۰۲/۳

q المحلی: ۵۲۰/۸ w شرح نووی علیٰ مسلم: ۵/۲ e حواله سابق r شرح المهذب: ۲۶۴/۹

B

پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے اور کہا جاسکتا ہے کہ تفصیلات میں اختلاف سے قطع نظر اصولی طور پر یہ ایک اجماعی رائے ہے، ابن حزم نے عطاء کا اختلاف نقل کیا ہے کہ وہ بیع قبل القبض کو مطلقاً جائز تصور کرتے تھے[1] عثمان بتی سے بھی ایسا ہی منقول ہے[2] لیکن بقولِ نووی، یہ ایک قول شاذ و غیر معتبر ہے[3]......البتہ تفصیلات اور احادیث کے مصداق کی بابت فقہاء کی رائیں مختلف ہیں۔

شوافع

فقہاء شوافع کے نزدیک کوئی شی جو خرید کی گئی ہو، جب تک اس پر قبضہ نہ ہو جائے اس کو فروخت کرنا درست نہیں، مال منقول ہو یا غیر منقول، خوردنی شی ہو یا کچھ اور، فروخت کنندہ کی اجازت سے تصرف کرے یا بلا اجازت اور قیمت کی ادائیگی کے بعد کرے یا اس سے پہلے ہی، بہر صورت یہ جائز نہیں۔

"لا یجوز بیع المبیع قبل قبضہ عقارًا کان أو منقولاً، لا باذن البائع ولا بغیر إذنہ، لا قبل اداء الثمن و لا بعدہ" 4

D: "قبضہ سے پہلے مبیع کو فروخت کرنا جائز نہیں، مال منقول ہو یا غیر منقول، نہ فروخت کنندہ کی اجازت سے اور نہ بلا اجازت، نہ قیمت کی ادائیگی سے پہلے اور نہ اس کے بعد۔"

امام محمد Ã کی بھی وہی رائے ہے جو امام شافعی Ã کی ہے[5]

فقہاء شوافع نے بنیادی طور پر حضرت حکیم بن حزام ؓ کی روایت کو پیش نظر رکھا ہے، جس میں مطلق خریدی ہوئی اشیاء کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس کے علاوہ مسلم نے حضرت عبداللہ ابن عباس « کی روایت میں یہ اضافہ نقل کیا ہے کہ حضور ® نے تو کھانے کی اشیاء کو قبضہ سے پہلے بیچنے سے منع فرمایا ہے لیکن میرا خیال ہے کہ دوسری اشیاء کا بھی یہی حکم ہوگا و أحسب کل شیء مثلہ[6] امام شافعی Ã نے "کتاب الام" میں عبداللہ ابن عباس « ہی کے قول کو اپنے مستدل کی حیثیت سے ذکر کیا ہے[7]

حنابلہ

حنابلہ کے نزدیک غیر خوردنی اشیاء میں قبضہ سے پہلے فروختگی جائز ہے پھر خوردنی اشیاء میں حنابلہ کے یہاں یہ

t مختصر الطحاوی: ۸۴ y مسلم: ۵/۲ u کتاب الام: ۶۹/۳
q المغنی: ۸۸/۴ w مسند حمد: ۱۱۱/۲

بات تو متفق علیہ ہے کہ جو چیزیں تول کر، ناپ کر اور گن کر فروخت کی جاتی ہیں، ان میں قبضہ کے بغیر فروخت کرنا جائز نہیں، دوسری اشیاء کی بابت امام احمد Ã سے مختلف اقوال منقول ہیں اور کون سا قول صحیح تر ہے؟ اس بابت بھی اختلاف ہے، ابن عبدالبر کا بیان ہے کہ زیادہ صحیح قول یہی ہے کہ کسی بھی خوردنی شئی کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں[1] ...... حضرت عبداللہ ابن عباس، عبداللہ بن عمر، ابوہریرہ، اور جابر [1] کی روایات میں صراحت موجود ہے کہ یہ ممانعت خوردنی اشیاء کی بابت تھی اور امام احمد Ã کا وہ قول کہ ناپی وتولی جانے والی اشیاء ہی میں قبضہ ضروری ہوگا، غالباً عبداللہ بن عمر « کی اس روایت پر مبنی ہے جو مسند احمد میں ان الفاظ میں منقول ہے:

''من اشتریٰ طعاماً بکیل أو وزن فلا یبعه حتی یقبضه'' [2]

D: ''جس نے ناپ یا تول کے ذریعہ کھانا خرید کیا تو جب تک اس پر قبضہ نہ کرلے اس کو فروخت نہ کرے۔''

مالکیہ

مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ میں حسب ذیل تفصیل ہے:

(الف) غیر خوردنی اشیاء قبضہ کے بغیر بھی فروخت کی جاسکتی ہیں۔

(ب) خوردنی اشیاء اگر پیمانے سے خرید نہ کی گئی ہوں بلکہ بلاتعیین مقدار مجموعہ (جزافاً) خرید کیا گیا ہو تو ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کیا جاسکتا ہے، یہی مالکیہ کے یہاں قول مشہور ہے، کیوں کہ ایسی مبیع پر مالکیہ کے نزدیک عقد کے ساتھ ہی ملکیت قائم ہوجاتی ہے۔

(ج) جو خوردنی اشیاء ناپ کر، تول کر یا گن کر خرید کی گئی ہوں اور اموالِ ربویہ میں سے نہ ہوں، یعنی اس لائق نہ ہوں کہ اس کا ذخیرہ کیا جاسکے، قبضہ سے پہلے ان کی بیع کے بارے میں امام مالک Ã کے دونوں طرح کے قول ہیں، لیکن قول مشہور یہ ہے کہ ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں۔

(د) جو خوردنی اشیاء اموال ربویہ کے قبیل سے ہوں، قبضہ سے پہلے ان کو فروخت کرنا درست نہیں[3]

مالکیہ نے ان روایات کو پیش نظر رکھا ہے جن میں قبضہ سے پہلے طعام کی بیع کو منع کیا گیا ہے، کیوں کہ اصول یہ ہے کہ ایک ہی مضمون کی روایت ایک جگہ مطلق مذکور ہو اور دوسری جگہ اس کے ساتھ کوئی قید لگائی گئی ہو تو مطلق کو مقید

e دیکھئے: بدایة المجتهد: ۲/۱۴۴، الثمر الدانی: ۴۱۹، المدونة الکبریٰ: ۱۶۶/۳

q مسند احمد: ۱۱۱/۲ w دیکھئے: البحر الرائق: ۱۱۶/۶ e مختصر الطحادی: ۸۴

پر محمول کیا جاتا ہے اور یہ سمجھا جاتا ہے کہ مطلق روایت میں بھی یہی قید ملحوظ ہے اور ناپ تول کر خریدی ہوئی اشیاء میں ہی اس بیع کی ممانعت کی وجہ غالباً مسند احمد کی وہی روایت ہے جس کا ذکر ہوا کہ عبداللہ بن عمر « سے منقول ہے کہ ''اگر کسی شخص نے ناپ کر کوئی چیز خرید کی ہو تو اس کو قبضہ کے بغیر فروخت نہ کرے۔'' 1

حنفیہ

حنفیہ کے نزدیک غیر منقول اشیاء جیسے زمین و مکان وغیرہ قبضہ سے پہلے فروخت کی جاسکتی ہیں، منقول اشیاء قبضہ سے پہلے فروخت نہیں کی جاسکتیں[2] امام ابو یوسف کا رجحان ابتداء اسی رائے کی طرف تھا جو امام شافعی Ã کی ہے، مگر پھر انہوں نے امام صاحب Ã کی رائے کی طرف رجوع کرلیا[3]

حنفیہ نے احادیث کے الفاظ کے بجائے مقصد پر نگاہ رکھی ہے کہ اصل مقصد غرر سے بچانا ہے، اموال غیر منقولہ میں یہ اندیشہ نہیں کہ حوالگی سے پہلے وہ چیز ضائع اور ہلاک ہوجائے لیکن اموال منقولہ میں اس کا احتمال موجود ہے، اس لئے اموال منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہوگی، اور اموال غیر منقولہ کی قبضہ سے پہلے بھی فروخت درست ہوگی[4] یہی وجہ ہے کہ اگر زمین و مکان بھی ایسی جگہ میں واقع ہو جہاں ضیاع کا خطرہ موجود ہو، مثلاً مکان دریا کے کنارے واقع ہو اور اس کا سیلاب کی زد میں آجانا بعید از قیاس نہ ہو یا وہ صحرائی علاقہ میں واقع ہو اور ریت سے ڈھک جانے کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں زمین و مکان پر بھی قبضہ کے بعد ہی اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا[5]

غرض اس مسئلہ میں سب سے زیادہ وسعت مالکیہ اور حنابلہ کی رائے میں ہے اور سب سے زیادہ تنگی شوافع کی رائے میں، اور حنفیہ کی رائے ان دونوں کے درمیان ہے۔

ممانعت کی علت

فقہاء کی آراء کو سامنے رکھا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ سے پہلے فروختگی کی ممانعت کی جو روایات ہیں، تمام ہی فقہاء کے نزدیک علت پر مبنی ہیں، البتہ خود اس علت کی تعیین میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے، یوں تو اہل علم نے اس کی متعدد علتوں کا ذکر کیا ہے[1] لیکن اصل میں فقہاء نے دو چیزوں کو علت قرار دیا ہے: ''غرر اور ربوٰ'' حنفیہ کے نزدیک اس کی علت غرر ہے، یعنی جب تک مبیع پر قبضہ نہ ہوجائے اس بات کا اندیشہ ہے کہ شاید اس پر قبضہ حاصل ہی نہ ہو پائے اور اس طرح مبیع خریدار کو حوالہ نہ کی جاسکے، چنانچہ صاحب ہدایہ کہتے ہیں: ''والحـــــدیـــــث معلول به[2]'' اور داماد آفندی کا بیان ہے:

---

r دیکھئے: فتح القدیر: ۲/۳، ۵ t دیکھئے: البحر الرائق: ۲/۱۱۶

q دیکھئے: شرح الحافظ ابن القیم الجوزیة بهامش عون المعبود شرح سنن ابی داؤد ص: ۹/۳۸۵

— B

"الغرر المنهى عنه غرر انفساخ العقد والحديث معلول به" 3

D: "جس غرر کی ممانعت ہے وہ یہ ہے کہ معاملہ کے ٹوٹ جانے کا خطرہ درپیش ہو اور حدیث اسی علت سے متعلق ہے۔"

حنابلہ کے نزدیک بھی اصل علت غرر ہی ہے، چنانچہ علامہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"مايتوهم فيه غرر الا نفساخ بهلاک المعقود عليه لم يجز بناء عقد اٰخر عليه تحرزاً من الضرر ومالايتوهم فيه ذٰلک الغرر انتفى المانع فجاز العقد عليه" 4

D: "جس معاملہ میں مبیع کے ضائع ہو جانے کی وجہ سے معاملہ کے ٹوٹ جانے کا اندیشہ موجود ہو تو غرر سے بچتے ہوئے اس پر دوسرے معاملہ کی بنیاد رکھنا درست نہیں اور جس میں غرر کا اندیشہ نہیں اس میں مانع موجود نہیں اس لئے اس پر عقد جائز ہے۔"

فقہاء شوافع کے یہاں بھی ممانعت کی اصل علت غرر ہی ہے، علامہ ابواسحاق شیرازی بیع قبل القبض کی ممانعت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ولان ملكه عليه غير مستقر لانه ربما هلک فانفسخ العقد وذلک غرر من غير حاجة فلم يجز." 5

D: "اس لئے کہ اس پر اس کی ملکیت خدشہ سے خالی نہیں ہے، کیوں کہ بعید نہیں کہ مبیع ضائع ہو جائے اور معاملہ فسخ ہو جانے کی نوبت آ جائے اور یہ غرر ہے جو بلا حاجت ہے، لہٰذا یہ جائز نہیں ہوگا۔"

اس طرح حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کی آراء میں خاصا اختلاف ہے لیکن اس بارے میں سبھی متفق ہیں کہ اس کی علت غرر ہے، البتہ شوافع اور حنابلہ نے حدیث کے ظاہری الفاظ پر اس علت کو منطبق کرنے کی کوشش کی ہے اور احناف نے علت کی بنا پر نص میں تخصیص کا راستہ اختیار کیا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک ممانعت کی اصل علت سود کے امکانی راستے کو بند کرنا ہے اور اہل علم کے لئے یہ امر محتاج اظہار نہیں کہ سد ذرائع اور عقودِ ربویہ کے باب میں مالکیہ کے یہاں احتیاط سب سے زیادہ ہے، تاہم اس کی طرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں بھی واضح اشارہ موجود ہے، حضرت عبداللہ بن عباس « سے پوچھا گیا کہ اس کی ممانعت کیوں ہے؟ تو فرمایا:

"ذٰلک الدراهم بدراهم و الطعام مرجاء" 1

w ہداية مع الفتح: ۵۱۴/۶ e مجمع الانہر: ۴۹/۲ r المغنی: ۲۹/۴ t شرح المهذب: ۲۶۴/۹

q بخاری: ۶۸/۲ w دیکھئے: كتاب الفروق للقرافی: ۳۶۶/۳ e المبسوط: ۱۹۴/۱۳

B —

D: ''یہ درہم بہ مقابلہ درہم ہے اور کھانا بعد میں ادا کیا جائے گا۔''

یعنی اگر ''الف'' نے ''ب'' سے ایک ہزار میں گیہوں خرید کیا اور قبضہ کئے بغیر ''ج'' سے بارہ سو روپے میں فروخت کر دیا تو گویا اس نے ایک ہزار دے کر بارہ سو روپے حاصل کیا اور درمیان میں گیہوں کا واسطہ بھی نہ رہا، اس طرح بالواسطہ گویا اس نے سود حاصل کیا۔ اس لئے گویا اس حدیث کا معلول ہونا ائمہ متبوعین کے درمیان متفق علیہ امر ہے۔

غرر کی حقیقت اور اس کے اسباب

چوں کہ اکثر فقہاء کے نزدیک اس معاملہ کی ممانعت غرر پر ہی ہے، اس لئے مناسب ہوگا کہ خود غرر کی حقیقت اور اس کے دائرۂ اثر پر بھی غور کر لیا جائے۔

''غرر'' لغت میں بہ قول قاضی عیاض کے، ایسی چیز یا حالت کو کہتے ہیں جس کا ظاہر پسندیدہ ہو اور باطن ناپسندیدہ ''مالہ ظاھر محبوب وباطن مکروہ'' اسی لئے ''دنیا کو'' متاع غرور'' کہا گیا ہے۔ ''غرارۃ'' کے معنی ''دھوکہ'' اور ''غِر'' (غین کے زیر کے ساتھ) کے معنی ''دھوکہ باز'' اور ''دھوکہ خور'' کے ہیں۔[2]

غرر کے اصطلاحی مفہوم میں بھی یہی لغوی معنی ملحوظ ہے، علامہ سرخسی حنفی نے کہا ہے کہ غرر وہ ہے جس کا انجام معلوم نہ ہو، ''الغرر مایکونُ مستور العاقبۃ''[3] کاسانی نے اس کو مزید واضح کرتے ہوئے کہا ہے کہ غرر وہ اندیشہ ناک بات ہے جس میں وجود و عدم دونوں پہلو برابر ہوں اور شک کے درجہ میں ہو، ''ھو الخطر الذی استویٰ فیہ طرف الوجود والعدم بمنزلۃ الشک''[4] قرافی مالکی کا بیان ہے کہ غرر وہ ہے جس کا حصول و عدم حصول معلوم نہ ہو، ''لایدری یحصل ام لا''[5] ابو اسحاق شیرازی کے الفاظ سرخسی سے خاصے ملتے ہوئے ہیں کہ غرر وہ معاملہ ہے جس کا انجام معلوم نہ ہو، ''ماانطویٰ عنہ امرہ وخفی علیہ عاقبتہ''[6]

حنبلی دبستانِ فقہ کے ممتاز ترجمان علامہ ابن تیمیہ Ã نے اس حقیقت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے: ''الغرر ھوا لمجھول العاقبۃ'' اور ان کے لائق شاگرد ابن قیم کے الفاظ میں: ''ماطویت معرفتہ وجھلت عنہ۔''[2]

ان تعریفات کا تجزیہ کیا جائے تو کاسانی اور قرافی کی تعریف خاص ہے اور یہ صرف ایسے معاملہ کو شامل ہے جس کا حاصل ہونا اور نہ ہونا معلوم نہیں، سرخسی، شیرازی اور ابن تیمیہ وغیرہ کی تعریف کا دائرہ نسبتاً وسیع ہے اور اس میں

---

r بدائع الصنائع: ۳۶۳/۵ t الفروق: ۳۶۵/۳ y المھذب مع المجموع: ۲۵۷/۹

q القواعد الفقھیہ النورانیہ: ۱۱۶ w زاد المعاد: ۸۲۲/۵ مع تحقیق: شعیب ارنوؤط

B

مذکورہ صورت کے علاوہ ایسی صورت بھی آ جاتی ہے جس میں بناء معاملہ (معقود علیہ) مجہول ہو، قرافی نے وضاحت کے ساتھ غرر اور جہالت میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ غرر یہ ہے کہ اصل شئی ہی کا حصول وعدم حصول معلوم نہ ہو اور جہالت یہ ہے کہ کسی شی کی صفت مبہم ہو۔ایک طرف قرافی کی یہ صراحت ہے اور دوسری طرف خود مالکی مکتب فکر ہی کے معروف ترجمان علامہ دردیر نے ''جہالت'' کو غرر اور قرافی کی اصطلاح میں جوغرر ہے، اس کو''خطر'' کا نام دیا ہے۔[3]

رسول اللہ § نے خرید و فروخت کے ایسے معاملات سے منع فرمایا ہے جس میں غرر ہو[4] اسلام سے پہلے بہت سے معاملات مروج تھے، جن کو آپ § نے غرر ہی کی بنا پر منع فرما دیا تھا، جیسے بیع حبل الحبلہ ، بیع مضامین، بیع ملاقیح ، بیع ملامسہ ، منابذہ ، بیع حصاۃ ، عسب الفحل وغیرہ۔

فقہاء کے اطلاقات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں غرر میں ''جہل'' شامل ہے اور غرر عام ہے اور جہالت اس کے مقابلہ خاص ہے۔اب دیکھنا چاہئے کہ معاملات میں غرر و جہالت کس کس راہ سے آتی ہے؟ اس موضوع پر بہ نسبت دوسرے فقہائے مالکیہ نے زیادہ تفصیل سے کلام کیا ہے اور موضوع کے تحلیل و تجزیہ کا حق ادا کیا ہے، ابن رشد نے ''بدایۃ المجتہد[5]'' اور ان کے جد امجد ابن رشد نے ''المقدمات الممہدات[6]'' میں اس کو شرح وبسط کے ساتھ موضوع گفتگو بنایا ہے، تاہم یہاں قرافی کی تقسیم پر اکتفا کیا جاتا ہے۔قرافی کا خیال ہے کہ غرر سات جہتوں سے پیدا ہوتا ہے:

1 کسی چیز کا وجود ہی یقینی نہ ہو، جیسے مفرور غلام۔
2 موجود ہونا معلوم ہو، حصول غیر یقینی ہو، جیسے فضا میں پرندہ۔
3 جنس معلوم نہ ہو، جیسے سامان جس کا نام نہ لیا گیا ہو۔
4 سامان کی نوع معلوم نہ ہو۔
5 مقدار معلوم و متعین نہ ہو۔
6 محتاجِ تعین ہو جیسے دو کپڑوں میں سے ایک غیر متعین کپڑا فروخت کیا جائے۔
7 بقاء یقینی نہ ہو، جیسے تیاری سے پہلے پھل[1]

---

e دیکھئے: الشرح الصّغیر: ۹۱/۲

r دیکھئے: بیھقی عن ابی ھریرۃ، وابن عمر، و سعید بن مسیب: ۳۸/۵، ۳۳۷، ابن ماجه ابن عباس: ۱۵۹/۱ ، وابوداؤد عن ابی ھریرہ: ۴۷۹/۲، مسنداحمد عن ابن عمر: ۱۴۴/۲ t ۱۴۸/۲ y ۲۲۲/۲

q الفروق: ۲۶۵/۳ w تھذیب الفروق: ۲۷۱/۳ e بدایة المجتھد: ۱۵۵/۲

صاحب تہذیب نے اس پر دو کا اضافہ کیا ہے:

1 مدت معلوم نہ ہو۔

2 شئی کی صفت معلوم و متعین نہ ہو۔[2]

بیع قبل القبض میں غرر جہت نمبر (۲) سے ہے کہ مبیع کا موجود ہونا معلوم ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ کیا مبیع حاصل بھی ہو سکے گی؟

غرر کے درجات

غرر کی اس تشریح سے واضح ہے کہ ''غرر'' کا دائرہ نہایت وسیع ہے، اس لئے فقہاء نے غرر کے بھی درجات مقرر کئے ہیں ''غرر کثیر'' معاملہ کے درست ہونے میں مانع ہے اور یسیر غرر مانع نہیں ہے، البتہ بعض معاملات وہ ہیں کہ جن کی درجہ بندی خود دشوار ہے کہ ان کا شمار غرر کثیر میں ہوگا کہ قلیل میں[3] حافظ ابن رشد نے دوسری جگہ غرر غیر مؤثر کی بابت وضاحت کی ہے کہ:

''إن غير المؤ ثر هوا ليسير أو الذى تدعواليه الضرورة أو ماجمع الأمرين'' [4]

D: ''غرر غیر مؤثر وہ ہے جو معمولی ہو یا تقاضائے ضرورت کے تحت ہو یا اس میں دونوں باتیں جمع ہوں۔''

امام نووی Ã نے اس کو یوں بیان کیا ہے کہ:

''مدارالبطلان بسبب الغرر والصحة مع وجودہ علٰى ما ذكرناه وهو أ
اذادعت الحاجة الٰى ارتكاب الغرر ولا يمكن الاحتراز عنه الا بمشقة اوكان الغرر حقيرا جازا لبيع والاّ فلا.'' [5]

D: ''غرر کے سبب بطلان اور غرر پائے جانے کے باوجود معاملہ کی صحت کا مدار مذکورہ وضاحت کے مطابق یہ ہے کہ حاجت، ارتکاب غرر کا تقاضا کرتی ہو کہ بلا مشقت اس سے اجتناب ممکن نہ ہو، یا غرر معمولی درجہ کا ہو تو بیع جائز ہے ورنہ نہیں۔''

اور اس کو ابن قیم نے ان الفاظ میں لکھا ہے:

''الغرر إذا كان يسيراً أو لا يمكن الاحترازعنه لم يكن مانعاً من صحة العقد ...... بخلاف الغرر الكثير الذى يمكن الاحتراز عنه'' [1]

r حواله سابق: ۱۵۷/۲ t شرح المهذب: ۲۵۸/۹

q زادالمعاد: ۸۲۰،۲۱/۵ w بدائع الصنائع: ۱۵٦/۵ e هنديه: ۱۳۳/۳

B

D: ''غرر جب معمولی ہو یا ایسا ہو کہ اس سے احتراز ممکن نہ ہو تو یہ معاملہ کے درست ہونے میں مانع نہیں ہوگا...... بخلاف غیر معمولی غرر کے کہ جس سے احتراز ممکن ہو۔''

اس لئے غرر کی بابت سب سے اہم بات یہ ہے کہ کس درجہ کا غرر ''کثیر'' اور کس درجہ کا ''یسیر'' سمجھا جائے گا؟ ...... راقم کو فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں کوئی واضح اصول نہیں مل پایا، تاہم حقیر اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ ''غرر'' کی ممانعت شریعت میں ربو وقمار کی طرح بجائے خود مقصود نہیں، بلکہ اس لئے ہے کہ ''غرر'' اپنے انجام کے اعتبار سے فریقین کے درمیان نزاع واختلاف کا باعث بن سکتا ہے، فقہاء نے جو ایسی ''جہالت'' کو معاملات میں گوارا کیا ہے جو نزاع تک مفضی نہ ہو، وہ دراصل ''غرر یسیر'' ہی کو گوارا کرنے سے عبارت ہے۔ اس سلسلہ میں کاسانی کا یہ اصول قابل ملاحظہ ہے:

''فأما إن كان أحدهما مجهولا جهالة مفضية إلى المنازعة فسدالبيع و إن كان مجهولاً جهالة لا تفضى الى المنازعة لايفسد لان الجهالة اذا كانت مفضية الى المنازعة كانت مانعة من التسليم والتسلم فلايحصل مقصود البيع واذالم يكن مفضية الى المنازعة لاتمنع من ذٰلک فيحصل المقصُود''[2]

D: ''اگر مبیع اور ثمن میں سے ایک میں ایسی جہالت ہو جو باعث نزاع بن جائے تو بیع فاسد ہو جائے گی، اگر اس درجہ ابہام ہو جو باعث نزاع نہ بنتا ہو تو بیع فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ ابہام اگر باعثِ نزاع ہو جب ہی لین دین میں مانع ہے تو ایسی صورت بیع کا مقصود حاصل نہیں ہوگا اور اگر باعث نزاع نہ بنتا ہو تو لین دین میں رکاوٹ نہیں، لہٰذا بیع کا مقصد حاصل ہو جائیگا۔''

کسی چیز کا ''عرف ورواج'' بھی انسان کے لئے اس کو قابل قبول بنا دیتا ہے اور یہ بات نزاع کو روکنے کا باعث بن جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے ایسی شرط فاسد کو معاملہ خرید وفروخت کے درست ہونے میں مانع نہیں سمجھا ہے جو سماج میں رواج کا درجہ حاصل کر لے۔[3]

پس جیسے ایسی جہالت جو باعث نزاع نہ ہو، معمولی جہالت ہے اور عقد کی صحت میں مانع نہیں، اور ایسی جہالت جو مفضی الی النزاع ہو ''جہل متفاحش'' ہے اور فساد عقد کا باعث ہے، اسی طرح جو غرر نزاع کا باعث بن جاتا ہو، سمجھنا چاہئے کہ یہ غرر فاحش ہے، جو دوسرے فریق کے لئے نا قابل تحمل ہے، اور جو غرر عام طور پر باعث نزاع نہ ہوتا ہو وہ ''غرر یسیر'' ہے اور عقد کے لئے باعث فساد نہیں۔

هٰذا ماعندی وَاللّٰه أعلم بالصَّواب

q الدر المختار مع الرد: ۱۸۲/۴، ط: مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ۔ w ردالمحتار: ۱۸۲/۴، ط: مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ

بیع قبل القبض بیع فاسد ہے

''بیع سمک'' کے ذیل میں یہ بات آ چکی ہے کہ بیع کے باطل و فاسد ہونے کا سبب یہ ہے کہ اگر ایجاب وقبول ایسے شخص نے کیا ہو جو اس کا اہل نہ ہو یا معاملہ کی اساس (بیع) ایسی چیز کو بنایا ہو جو شریعت کی نگاہ میں مال نہ ہو تو بیع باطل ہے ورنہ فاسد، اس اصول پر اگر کسی حلال مال کی بیع قبضہ سے پہلے کی جائے تو یہ باطل نہ ہوگی اور نہ مکروہ ہی ہوگی، کیوں کہ بیع مکروہ میں کراہت کسی خارجی وصف جیسے وقت یا مقام کی وجہ سے آتی ہے، بلکہ بیع فاسد ہوگی، شامی کے یہاں اس کی صراحت موجود ہے، درمختار میں ہے:

''وفسد بيع المنقول قبل قبضه ونفى الصحة يحتملها.'' 1

D: ''مال منقول کی بیع قبضہ سے پہلے فاسد ہو جائے گی اور مبیع کے صحیح ہونے کی نفی باطل ہونے کا بھی احتمال رکھتی ہے اور فاسد ہونے کا بھی۔''

اس پر شامی کا بیان ہے:

''اى يحتمل البطلان والفساد والظاهر هو الثانى لان علة الفساد الغرر كما مرّ مع وجود ركنى العقد'' 2

D: ''یعنی بطلان اور فساد دونوں کا اس لفظ میں احتمال ہے اور بہ ظاہر فاسد ہونا مراد ہے، اس لئے کہ (جیسا کہ مذکور ہوا) فساد کی علت ''غرر'' ہے اور ایجاب وقبول پایا جا رہا ہے۔''

اس لئے یہ ''بیع فاسد'' ہے اور قبضہ کے بعد خریدار کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ ''بیع فاسد'' کے سلسلہ میں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ اگر بیع میں فساد حق شرع کی بناء پر پیدا ہوا ہو اور وہ کسی کارِ گناہ پر مشتمل ہوا تو یہ بہر حال باعث گناہ ہے، اگر نزاع کے اندیشہ سے ہو اور عملاً نزاع نہ پیدا ہو تو گو قضاءً بیع فاسد ہوگی لیکن دیانۃً درست و صحیح ہو جائے گی۔ اس سلسلہ میں مولانا انور شاہ صاحب کی یہ تحریر چشم کشا ہے:

''إن من البيوع الفاسدة مالو أتىٰ بها احد جازت ديانةً وان كانت فاسدة قضاءً وذالك لان الفساد قد يكون لحق الشرع بأن اشتمل العقد علىٰ ما فلايجوز بحال وقد يكون الفساد لمخافة التنازع ولايكون فيه شىء اٰخر يوجب الأثم فذالك ان لم يقع فيه التنازع جاز عندى ديانةً وان بقى فاسداً قضاءً لارتفاع علة الفساد وهى المنازعة ويدل عليه مسَائلهم فى باب المضاربة

q فیض الباری: ۲۵۸/۳

والشركة فانها ربما تكون فاسدة مع ان الربح يكون طيبا وراجع "الهداية" ونبّه الحافظ ابن تيمية في رسالته على ان من البيوع مالا يقع فيه النزاع فتكون تلك جائزة فاذا أدخلتها في الفقه وجدتها محظورة لان أكثر احكام الفقه تكون من باب القضاء والديانات فيها قليلة وانما يصار الى القضاء بعد النزاع فاذا لم يقع النزاع ولم يرفع الامر الى القاضي نزل حكم الديانة لامحالة فيبقى الجواز" 1

D: ''بیع کے بعض فاسد معاملات وہ ہیں کہ اگر کوئی ان کو کر ہی لے تو دیانۃً جائز ہے گو قضاءً فاسد ہے اور وہ اس لئے کہ فساد کبھی حق شرع کی بنا پر ہوتا ہے، بایں طور کہ انجام دیا گیا معاملہ کسی گناہ کو شامل ہو تو یہ کسی حال جائز نہیں اور کبھی معاملہ اندیشۂ نزاع کے تحت فاسد ہوتا ہے اور اس میں کچھ اور باعث گناہ نہیں ہوتا تو اگر اس میں نزاع کی صورت نہ پیدا ہو تو میرے نزدیک یہ معاملہ دیانۃً جائز ہے گو یہ قضاءً فاسد ہی رہے گا، کیوں کہ نزاع جو علت فساد تھی وہ موجود نہیں اور اس کی دلیل مضاربت و شرکت کے ابواب کے مسائل ہیں کہ بعض اوقات یہ معاملات فاسد ہوتے ہیں لیکن نفع حلال ہوتا ہے (اس سلسلہ میں ''ہدایہ'' سے مراجعت کی جا سکتی ہے) نیز حافظ ابن تیمیہ Ã نے اپنے رسالہ میں اس پر متنبہ فرمایا ہے کہ جس بیع میں نزاع نہ پیدا ہو وہ جائز ہوگی، اگر تم اس کو باب فقہ میں داخل کرو گے تو ناجائز پاؤ گے، کیوں کہ فقہ کے اکثر احکام قضاء کے باب سے ہوتے ہیں اور دیانت کے مسائل اس میں کم ہوتے ہیں، قضاء کی طرف اسی وقت رجوع کیا جاتا ہے کہ نزاع پیدا ہوگئی ہو، لہٰذا اگر نزاع پیدا نہیں ہوئی اور معاملہ قاضی کے پاس نہیں گیا تو لامحالہ دیانت کا حکم جاری ہوگا اور جواز باقی رہے گا۔''

اس لئے یہ امر بھی غور طلب ہے کہ ''بیع قبل القبض'' کی ممانعت از قبیل حق شرع ہے یا حق عباد، اور یہ صرف قضاءً فاسد ہے یا دیانۃً بھی؟

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اس کی ممانعت حق عبد کی بناء پر ہے نہ کہ حق شرع کی بناء پر اور اس کا فساد دیانۃً ہے نہ کہ قضاءً۔

قبضہ کے مفہوم میں عرف کا دخل

حقیقت یہ ہے کہ احادیث میں قبضہ کا کوئی متعین و محدود مصداق بیان نہیں کیا گیا ہے بلکہ خود احادیث میں قبضہ

q موطا امام مالک: ۲۶۴ w ابو داؤد: ۲/۴۹۴ e مسلم: ۲/۵ r الاشباه والنظائر للسيوطي:

کی مختلف کیفیات کی طرف اشارہ موجود ہے مثلاً حضرت عبداللہ بن عمر « کی ایک روایت میں ہے کہ ہمیں حکم دیا جاتا تھا کہ مقام خریداری سے منتقل کئے بغیر دوبارہ اس کو فروخت نہ کریں، ''یأمرنا بانتقاله من المكان الذى ابتعناه فيه الى مكان سواه قبل أن نبيعه'' حضرت زید بن ثابت ؓ سے روایت ہے کہ جب تک تجار خرید کردہ مال کو اپنے کجاوے میں منتقل نہ کرلیں فروخت نہ کریں، ''حتى يحوزها التجار الى رحالهم'' حضرت ابوہریرہ ؓ کی ایک روایت میں ناپ تول کو قبضہ قرار دیا گیا ہے ''فلا يبيعه حتى يكتاله.'' 3

ظاہر ہے کہ ناپ تول، سامان کو اس کی جگہ سے ہٹانا اور سامان کو اپنی دوکان یا سواری میں منتقل کرنے کے مفہوم و مصداق میں خاصا فرق ہے اور جن الفاظ کی شریعت نے تحدید نہ کی ہو، ان کی بابت اصول ہے کہ ''عرف'' ہی سے ان کی مراد متعین ہوگی۔ سیوطی کا بیان ہے:

''كل ماورد به الشرع مطلقاً ولاضابط له فيه ولافى اللغة يرجع فيه الى العُرف ومثلوه بالحرز فى السرقة والتفرق فى البيع والقبض'' 4

D: ''شریعت میں جو لفظ مطلق وارد ہوا ہو اور اس کی بابت نہ شریعت میں ضابطہ مقرر ہو اور نہ لغت میں، تو اس میں عرف کی طرف لوٹا جائے گا۔ چوری کے مسئلہ میں ''حرز'' (حفاظت) بیع میں ''تفرق'' نیز ''قبضہ'' سے فقہاء نے اس کی مثال دی ہے۔''

اسی لئے فقہاء متفق اللّسان ہیں کہ قبضہ کا مصداق لغت اور اشیاء کی نوعیت کے لحاظ سے ہوگا، علامہ علاء الدین کاسانی کہتے ہیں:

''ولايشترط القبض بالبراجم لان معنى القبض هوا لتمكن وَ التخلى وارتفاع الموانع عرفاً وعادة وحقيقةً.'' 5

D: ''انگلیوں سے قبضہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ قبضہ کے معنی ''تمکن''، ''تخلی'' اور عرف و عادت اور حقیقت کے اعتبار سے موانع کے ختم ہوجانے کے ہیں۔''

علامہ ابوالبرکات دردیر۔ فقہِ مالکی کی نقل و روایت میں جن کا درجہ و مقام محتاج بیان نہیں...... رقمطراز ہیں:

''وقبض العقار ...... بالتخلية ...... و قبض غيره ...... بالعرف الجارى بين الناس'' 1

۱۹٦

t بدائع الصنائع: ۲۴۴/۵

D: ''غیر منقول اموال میں قبضہ تخلیہ کے ذریعہ اور دوسری اشیاء میں لوگوں کے عرف ورواج کے مطابق ہوگا۔''

امام نووی Ā کا بیان ہے:

''لان القبض وردبہ الشرع و أطلقہ فحمل علی العرف، والعرف فی ماینقل النقل و فی مالا ینقل التخلیة.'' 2

D: ''شریعت میں قبضہ کا ذکر ہے اور مطلق ہے، لہٰذا اس کو عرف پر محمول کیا جائے گا اور عرف منقولہ اموال میں یہ ہے کہ نقل قبضہ ہے اور غیر منقولہ اموال میں تخلیہ۔''

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ لکھتے ہیں:

''لان القبض مطلق فی الشرع فیجب الرجوع فیہ الی العرف کالا حراز والتفرق'' 3

D: ''کیوں کہ قبضہ شریعت میں مطلق ہے، لہٰذا اس میں عرف کی طرف رجوع کرنا واجب ہے، جیسے احراز، تفرق۔''

اس لئے قبضہ کے سلسلہ میں یہ متفق علیہ ہے کہ قبضہ دراصل ''تخلیہ'' یعنی مالک اور اس شئی کے درمیان کوئی مانع تصرف امر کو باقی نہ رکھنے کا نام ہے اور یہ ہر دور کے عرف اور ہر عہد کے رواج اور طور وطریق ہی سے متعین ہوسکتا ہے۔

قبضہ میں سامان کی نوعیت کا لحاظ

جیسے قبضہ میں ہر عہد کے عرف کا اعتبار ہے، اسی طرح ہر شئی کا قبضہ اسی کے لحاظ سے ہوگا، شامی کے الفاظ میں:

......''یختلف بحسب اِلسمبلیٰ ع لئے فقہاء کے یہاں مختلف صورتوں میں الگ الگ کیفیات کو قبضہ قرار دیا گیا ہے، مثلاً چند صورتیں ملاحظہ ہوں:

1 بیع فاسد میں قبضہ کے لئے اس شی کو اپنے ہاتھ میں لینا ضروری ہے محض تخلیہ یعنی موانع کا ہٹادینا کافی نہیں،

''المراد بالقبض هنا القبض بالبراجم لا بالتخلية يريد باليد'' 1

2 کبھی خریدار کے تھیلے میں اس کی اجازت سے فروخت کردہ شئی کا رکھ دینا قبضہ کے حکم میں ہے، چاہے ایسا کرتے وقت خریدار موجود نہ ہو، ''لو اشتریٰ مکیلاً معینا ودفع المشتری الی البائع ظرفاً وأمره أن

q الشرح الكبير على هامش الدسوقي: ۱۴۵/۳ w شرح المهذب: ۲۷۵/۹ e المغنی: ۹۰/۴

r ردالمحتار: ۴۸/۴

یکیله فی ظرف ففعل البائع والمشتری غائب صح“ 2

3 کبھی قبضہ کا اطلاق کسی شئی اور اس کے خریدار کے درمیان موانع تصرف کے ختم کر دینے سے تسلیم کیا جاتا ہے، مثلاً کسی شخص کے پاس بطور امانت یا عاریت سامان موجود تھا، صاحب امانت اور صاحب عاریت نے اسی شخص سے وہ چیز فروخت کر دی تو جب بھی یہ اس سامان کے پاس آجائیں، قبضہ کی تکمیل ہو جائے گی، اب اگر اس کے بعد وہ سامان ضائع ہو جائے تو خریدار کی ملکیت سے ضائع ہوگا:

”یصیر المشتری قابضاً بالتخلیة فاذاهلک بعد ذٰلک یهلک من مال المشتری[3]“

D: ”خریدار تخلیہ کی وجہ سے قبضہ کرنے والا متصور ہوگا، لہٰذا اگر اس کے بعد مبیع ضائع ہو جائے تو یہ خریدار کے مال میں سے متصور ہوگا۔“

قاضی خان لکھتے ہیں:

”أجمعوا علیٰ أن التخلیة فی البیع الجائز تکون قبضا.“ 4

D: ”اس پر اجماع ہے کہ بیع صحیح میں تخلیہ قبضہ ہے۔“

عالمگیری نے بھی یہی بات نقل کی ہے، تاہم لکھا ہے کہ صاحب اجناس نے ”تخلیہ“ کے ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ خریدار کو اس پر قبضہ کرنے کو کہہ دے، ”ان یقول خلیت بینک وبین المبیع“[5] خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ اگر مبیع دوری پر بھی واقع ہے پھر بھی ”تخلیہ“ قبضہ کے لئے کافی ہوگا، ”ان بالتخلیة یقع القبض وان کان المعقود علیه یبعد عنها[6]“، یہی رائے حنبلی دبستان فقہ کے مشہور شارح ابن قدامہ کی ہے، فرماتے ہیں کہ قبضہ کے لئے ”تخلیہ“ اور ”مبیع“ کا ممتاز و مشخص ہونا کافی ہے، ”ان القبض فی کل شئ بالتخلیه مع التمیز.[7]“

4 کبھی فقہاء نے مکان کی کنجی حوالہ کر دینے کو قبضہ کے لئے کافی تصور کیا ہے، گو وہ خود اس مکان تک نہ گیا ہو، ”ولو باع الدار وسلم المفتاح فقبض المفتاح ولم یذهب الی الدار یکون قابضاً.“ 1

عالمگیری میں ہے:

”وقبض المفتاح قبض الدار اذاتهیأ له فتحها بلا کلفة.“ 2

D: ”اگر کنجی سے بلا تکلف مکان کھولا جا سکتا ہو تو کنجی پر قبضہ مکان پر قبضہ کے حکم میں ہے۔“

5 کبھی سامان میں خریدار کا تصرف قبضہ کے حکم میں ہوتا ہے، مثلاً خریدار کے حکم سے فروخت کنندہ نے فروخت

q البحر الرائق: ۱۹۴/۲ w البحر الرائق: ۱۶۸/۲ e حوالہ سابق: ۸۰/۲ r فتاویٰ قاضی خان: ۲/۲۷۴
t الفتاویٰ الهندیه: ۹/۳ y خلاصته الفتاویٰ: ۸۹/۳ u المغنی: ۱۱۲/۴

B

کئے ہوئے گیہوں کو پیس دیا تو گیہوں پر قبضہ ہوگیا، "واذا أمر المشتری للبائع بطحن الحنطة فطحن صار قابضا." 3

6 مبیع میں خریدار کے حکم سے کوئی اور شخص تصرف کرے تو یہ بھی قبضہ کے لئے کافی ہے، فقہاء نے لکھا ہے کہ باندی پر قبضہ سے پہلے اس کا نکاح کردے اور ناکح اس سے وطی کرلے تو بعض حضرات کا خیال ہے کہ نکاح بجائے خود اس کی طرف سے قبضہ سمجھا جائے گا اور بعض حضرات کی نزدیک "وطی" کے بعد قبضہ متحقق ہوگا، "ومن اشتری جارية ولم يقبضها حتى زوجها فالنكاح"4 اس سے معلوم ہوا کہ خریدار کے وکیل کا تصرف خود خریدار کا تصرف سمجھا جائے گا۔

7 بعض صورتوں میں ایک چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کردینے پر قبضہ کا اطلاق ہوتا ہے، "وان كان ...... فقبض المبيع نقلهٔ." 5

ایک لفظی نزاع

بہرحال فقہاء حنفیہ کے یہاں "قبضہ" تخلیہ سے عبارت ہے، البتہ اس کی کیفیت مختلف اشیاء کے لحاظ سے علاحدہ ہوسکتی ہے، خواہ اموال منقولہ ہوں یا غیر منقولہ6...... مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اموال غیر منقولہ میں تو قبضہ "تخلیہ" کے ذریعہ وجود میں آتا ہے اور دوسری اشیاء میں ان کے حسب حالات، چنانچہ امام نووی نے لکڑی و غلہ جات وغیرہ میں منتقلی اور درہم و دینار میں ہاتھ یا کپڑے وغیرہ میں لے لینے کو قبضہ قرار دیا ہے7 حنابلہ نے ان کے علاوہ ناپی تولی اور شمار کی جانے والی اشیاء میں خریدار کے ناپ، تول اور شمار کو بھی قبضہ شمار کیا ہے8 مالکیہ نے بھی منقولہ اشیاء میں حسب عرف و رواج قبضہ کا مفہوم متعین کیا ہے۔9

تاہم میرے خیال میں یہ کوئی جوہری اختلاف نہیں، بلکہ حنفیہ نے "تخلیہ" کے مفہوم میں وسعت پیدا کی ہے اور تخلیہ حقیقی و حکمی کی دو صورتیں کرکے استیلاء کی تمام صورتوں کو سمیٹ لیا ہے اور دوسرے فقہاء نے "تخلیہ" کو تخلیہ حقیقی تک محدود کرکے اس کا دائرہ نسبۃً تنگ رکھا ہے اور اس کے مقابلہ میں قبضہ کی دوسری کیفیات متعین کی ہیں، اگر تخلیہ حکمی کی کیفیات شامی وغیرہ کتب احناف میں دیکھی جائیں اور اموال منقولہ میں قبضہ کی تفصیلات دوسرے فقہاء کی کتابوں میں، تو کوئی خاص فرق محسوس نہیں ہوگا، ...... حاصل یہی ہے کہ قبضہ کے مفہوم میں ہر عہد کا عرف و رواج بھی ملحوظ ہے اور شئی مقبوض کی نوعیت بھی۔

q فتاویٰ قاضی خان: ۴۷۹/۲ w الفتاویٰ الهندیه: ۱۰/۳ e حواله سابق: ۱۲/۳ r الهدایه: ۸۶/۳
t المغنی: ۱۱۱/۴ y دیکھئے: ردالمحتار: ۴۸/۴ u شرح المهذب: ۲۷۶/۹ i الروض المربع: ۲۲۴
o الشرح الکبیر علیٰ هامش الدسوقی: ۱۴۵/۳

B

خلاصۂ بحث

پس بیع قبل القبض کی بابت تمام مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

1 بیع قبل القبض کے مسئلہ میں موجودہ حالات میں فقہ مالکی یا فقہِ حنبلی کو اختیار کیا جا سکتا ہے۔

2 بیع قبل القبض فاسد ہے اور قبضہ کے بعد خریدی ہوئی شئی پر ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔

3 قبضہ کا مصداق نہ کتاب وسنت میں متعین ہے اور نہ فقہاء نے اس کا کوئی قطعی مفہوم مقرر کیا ہے، بلکہ یہ ہر دور کے عرف اور خرید کی گئی اشیاء کی نوعیّت کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے۔

4 ''بیع قبل القبض'' کی ممانعت ''غرر'' کی بناء پر ہے، غرر کثیر سے عقد فاسد ہو جاتا ہے، غرر یسیر سے فاسد نہیں ہوتا۔

5 جو غرر باعث نزاع بن جائے وہ کثیر ہے اور جو باعث نزاع نہ ہو اور عرف میں مروّج ہو، وہ یسیر ہے۔

6 بیع قبل القبض سے بیع فاسد ہوتی ہے نہ کہ باطل۔

7 بیع قبل القبض سے بیع کا فساد حق عبد کی بناء پر ہے نہ کہ حق شرع کی بناء پر، اس لئے اس کا فاسد ہونا قضاء ہے نہ کہ دیانتہً۔

جواب: سوال (٦)

فیکٹری سے خریدے ہوئے مال کو منتقل کئے یا کوئی ایسا عمل کئے بغیر جو حسّی طور پر قبضہ کہلائے، دوسرے سے فروخت کر دینا ''بیع قبل القبض'' میں داخل ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔ ''نقصان کا ضامن ہو جانا'' قبضہ کے تحقق کے لئے کافی نہیں، بلکہ اگر کوئی شخص قبضہ کے بغیر اپنے اوپر ضمان کی ذمّہ داری قبول بھی کر لے تو اس کا اعتبار نہیں۔

علامہ شامی کا بیان ہے:

''اشتریٰ بقرة مریضة وخلاها فی منزل البائع قائلاً ان هلکت فمنّی وماتت فمن البائع لعدم القبض'' [1]

D: ''بیمار گائے خرید کی اور یہ کہہ کر فروخت کنندہ کے گھر میں چھوڑ دی کہ ہلاک ہو جائے تو میری ہلاک ہوگی اور گائے مرگئی تو یہ بائع کے مال میں سے ہلاکت متصور ہوگی، کیوں کہ قبضہ نہیں پایا گیا۔''

اس لئے محض ہلاکت مال کا ضامن ہو جانا قبضہ نہیں۔

جواب: سوال (۷)

— B

بین الاقوامی تجارت میں شیپنگ کے ذریعہ خرید وفروخت کی طرف جو اشارہ کیا گیا ہے، اس میں بیع قبل القبض بھی ہے اور ''ربح مالم یضمن'' بھی، اس لئے یہ صورت بھی جائز نہیں۔

%

q ردالمحتار: ۴/۴۸، ط: مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ۔

باغات اور پھلوں کی خرید وفروخت

خرید وفروخت کی جو صورتیں رائج ہیں، ان میں ایک باغات اور پھلوں کی خرید وفروخت ہے۔ کتب فقہ میں عام طور پر خرید وفروخت کے جو اصول مقرر کئے گئے ہیں۔ پھلوں کی مروجہ تجارت میں بعض مواقع پر ان سے انحراف اور گریز بھی کیا جاتا ہے، ایک طرف یہ اصول وقواعد ہیں جو نص میں بہ صراحت بیان کئے گئے ہیں۔ یا کتاب وسنت کے عام اصول سے مستنبط ہیں۔ دوسری طرف آج کل کا تعامل اور رواج ہے اور یہ بھی ایک مستقل فقہی اصل ہے کہ معاملات کے جو طریقے رواج پذیر ہو جائیں اور تعامل کی وجہ سے ان سے بچنا دشوار ہو جائے، کتاب وسنت کی حدود اربعہ میں رہتے ہوئے ممکن حد تک ان میں نرمی اور یسر کی راہ اختیار کی جائے گی۔ مسئلہ کی یہی دو جہتیں ہیں، جو اہل نظر سے اس مسئلہ پر غور وفکر کی متقاضی ہیں۔

پھلوں کی خرید وفروخت کی صورتیں

اس کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم باغات کی خرید وفروخت کی ممکنہ اور مروجہ صورتوں کا تجزیہ کریں اور پھر ان میں سے ہر ایک پر علیٰحدہ بحث کی جائے

1 پھل ابھی آئے بھی نہ ہوں اور باغ فروخت کر دیا جائے جیسا کہ بعض اوقات ایک یا کئی کئی سال کے لئے باغات فروخت کر دیئے جاتے ہیں۔

2 پھل نکل آئے لیکن ابھی ابتدائی حالت میں ہوں، انسانی استعمال کے لائق نہ ہوئے ہوں اور ان کو بیچ دیا جائے۔

3 کچھ پھل نکل آئے، کچھ ابھی نہیں نکلے، بلکہ مستقبل میں ان کا نکلنا متوقع ہو اور موجودہ اور آئندہ نکلنے والے دونوں طرح کے پھل فروخت کر دیئے جائیں۔

4 پھل نکل آئے اور انسانی استعمال کے لائق بھی ہو گئے، جس کو فقہ وحدیث میں ''بدو صلاح'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔[1]

---

q سنن ترمذی: ۲۳۲/۲، باب کراهیته بیع الثمرة قبل ان یبد و صلاحها

پھر آخر الذکر تینوں صورتوں (۲۔۴) میں تین صورتیں ہوسکتی ہوں:

(الف) خریدار سے طے پا گیا کہ وہ پھل فوراً توڑ لے گا۔

(ب) طے ہوا کہ پھل پکنے تک درخت پر باقی رہے گا۔

(ج) نہ فوراً پھل توڑنا طے پایا، نہ پھل پکنے تک درخت پر اس کا باقی رکھنا، بلکہ اس سے خاموشی اختیار کی گئی۔ اس طرح یہ چار صورتیں دراصل دس صورتوں پر مشتمل ہیں۔

چند اہم اصول

اب ہم اصل مسئلہ پر گفتگو سے پہلے بعض احکام پر گفتگو کریں گے۔ جو اس مسئلہ سے قریبی علاقہ رکھتے ہیں۔

1 ان میں ایک اہم مسئلہ ''بیع سلم'' کا ہے، بیع سلم کے معنی یہ ہیں کہ قیمت نقد ادا کر دی جائے۔ اور ''مبیع'' ادھار ہو، اس کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے، تاہم اس کے لئے ضروری ہے کہ ''مبیع'' (جس کو اصطلاح میں ''مسلم فیہ'' کہتے ہیں) پوری طرح متعین اور مشخص ہو، دوسرے وہ مدت بھی پوری طرح متعین ہو، جس میں بیچنے والا خریدار کو سامان حوالے کرے گا۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ بھی ضروری ہے کہ ''مبیع'' اس معاملہ کو طے پانے سے لے کر ''مبیع'' کی ادائی تک بازار میں دستیاب رہے۔ دوسرے فقہاء کے یہاں یہ ضروری نہیں[1]

2 خرید و فروخت میں کوئی ایسی شرط لگا دی گئی جو اس معاملہ سے متعلق احکام شرعی کے خلاف ہو، تو یہ معاملہ درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ آپ § نے فرمایا کہ ''بیع'' کے ساتھ کوئی شرط نہ لگائی جائے[2] یہی مسلک امام ابوحنیفہ، مالک اور شافعی È کا ہے۔ امام احمد Ã کا خیال ہے کہ ایک شرط لگائی جائے تو مضائقہ نہیں، ایک سے زیادہ شرطیں عائد نہ کی جائیں۔ اس سلسلہ میں ان کے پاس بعض حدیثیں بھی ہیں[3]

تاہم اگر کسی معاملہ میں کوئی شرط رواج کا درجہ اختیار کر لے، اور اس کا تعامل ہو جائے تو فقہائے احناف نے لکھا ہے کہ ایسی شرطیں گوارا کی جاسکتی ہیں۔ چنانچہ فقہ حنفی کے بلند پایہ فقیہ امام سرخسی Ã لکھتے ہیں:

''ان كان شرطا لا يقتضيه العقد ولكن فيه عرف ظاهر فذالك جائز ايضا كما لو اشترى نعلاً و شراكا بشرط ان يحذ وه البائع لان الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي ولان في النزوع عن العادة الظاهرة حرجابينا.'' 1

q فتح القدیر: ۸۱/۷

w نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع وشرط، طبرانى عن عمرو بن العاص، دیکھئے: الدرايه فى تخريج احاديث الهدايه ۴۳/۳

e ترمذی: ۲۳۶/۱، باب ماجاء فى اشتراط ظهر الدابة عند البيع

D: ''اگر شرط ایسی ہو کہ عقد اس کی مقتضی نہ ہو، لیکن اس کا رواج ہو تو یہ بھی جائز ہے، جیسے چمڑا اور تسمہ اس شرط پر خرید کرے کہ بائع اس کا جوتا بنا دے گا۔اس لئے کہ جو چیز عرف سے ثابت ہو وہ دلیل شرعی سے ثابت شدہ امر کے درجہ میں ہے اور لوگوں کو ان کی عادت ورواج سے باز رکھنے میں حرج ہے۔''

3 اجارہ (کرایہ داری) یہ ہے کہ ایک شخص اصل کو برقرار رکھتے ہوئے نفع کو فروخت کر دے درخت کا پھل خرید کرنے کی صورت اس تعریف کی رو سے اجارہ میں داخل نہیں ہے، کیونکہ پھل کی حیثیت بجائے خود اصل کی ہے اور پھل کو برقرار رکھتے ہوئے اس سے انتفاع نہیں ہوتا۔

4 ضرورت اور عام لوگوں کو حرام سے بچانے کی غرض سے کوئی تدبیر اختیار کی جائے، تا کہ یہی مقصد کسی جائز اور حلال طریق سے حاصل ہو جائے، جائز ہے اور اس کو ''حیلہ'' سے تعبیر کیا جاتا ہے، خود احادیث سے بعض مواقع پر حیلہ کا ثبوت موجود ہے۔

اب ہم پھلوں کی خرید وفروخت کی مذکورہ صورتوں کی طرف آتے ہیں اور ان میں سے ایک ایک پر جداگانہ غور کرتے ہیں۔

پہلی صورت

پہلی صورت کہ پھلوں کے نکلنے سے قبل ہی اس کی بیع کر دی جائے تو جائز نہیں۔اس سے متعلق صریح وصحیح روایات موجود ہیں۔حدیث میں اسی کو ''بیع معاومہ'' یا ''بیع سنین'' سے تعبیر کیا گیا ہے [2]......اس کو بیع سلم بھی قرار نہیں دیا جا سکتا، بیع سلم کے لئے اول تو احناف کے یہاں ضروری ہے کہ ''مبیع'' فروختگی کے وقت سے ادائیگی کے وقت تک بازار میں موجود ہو، یہاں ایسا نہیں ہوتا تاہم اگر فقہی اختلاف سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس کو نظر انداز بھی کر دیا جائے تو اس بات پر اتفاق ہے کہ مبیع کی مقدار اور ادائیگی کا وقت متعین ہو، یہاں نہ پھل کی مقدار متعین ہے اور نہ یقینی طور پر مدت مقرر ہے کہ کب پھل خریدار کو مل سکے گا؟ اور ان سب سے بڑھ کر یہ کہ اگر اس صورت کی بھی توجیہ وتاویل شروع کر دی جائے تو پھر ''بیع معاومہ'' اور ''بیع سنین'' کی ممانعت کی حدیثیں بے معنی ہو کر رہ جائیں گی؟......اسی لئے یہ صورت تو یقیناً ممنوع ہوگی۔

دوسری صورت

---

q المبسوط: ۱۴/۳ w سنن ترمذی: ۲۴۵/۱، باب ماجاء فی المخابرۃ والمعاومۃ

پھل نکل آیا لیکن قابل استعمال نہ ہو، ایسا پھل اگر اس شرط پر خرید کیا جائے کہ خریدار اسے فوراً توڑ لے گا، تو یہ صورت بالاتفاق درست ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں [1]

"القسم الثانی: ان یبیعھا بشرط القطع فی الحال فیصع بالاجماع لان المنع انما کان خوفامن الثمرة وحدوث العاھة علیھا قبل أخذھا." [2]

تاہم اگر خرید وفروخت کا معاملہ طے پاجانے کے بعد خریدار نے خواہش کی کہ ابھی پھل تیار ہونے تک اس کو درخت پر رہنے دیا جائے اور درخت بیچنے والے نے اس کو قبول کرلیا تو اس میں بھی مضائقہ نہیں۔

علاءالدین سمرقندی کا بیان ہے: "فان کان ذلک باذن البائع جاز وطاب له الفضل." [3]

اسی طرح پھل تیار ہونے سے پہلے ہی خرید کرلیا، اور خرید وفروخت کے معاملہ کے وقت یہ طے نہ پایا کہ پھل ابھی توڑ لیگا، یا اسے تیار ہونے تک باقی رکھے گا، امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک اس صورت میں بھی معاملہ درست ہوجائے گا، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک درست نہیں ہوگا۔ "القسم الثالث: ان یبیعھا مطلقا ولم یشترط قطعا ولاتبقیه فالبیع باطل وبه قال مالک والشافعی واجازهٔ ابو حنیفة." [4]

احناف نے گو اس کو جائز رکھا ہے، لیکن ان کے یہاں بھی واجب ہے کہ اس طرح معاملہ طے پاجانے کے بعد خریدار پھل توڑ لے، اس کو حق نہیں کہ درخت پر پھل باقی رکھے۔ "وعلی المشتری قطعھا فی الحال اذاباع مطلقاً أو بشرط القطع"...... اور اگر معاملہ اس شرط کے ساتھ طے پائے کہ مالک پھل درخت پر رہنے دے گا، تا آنکہ پھل پک جائے، تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو بیع فاسد ہوگی ہی۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک بھی درست نہ ہوگی: "اما اذاباع بشرط الترک فھٰیکونکہ خریدوفروخت کے معاملہ میں خریدار نے ایک ایسی شرط لگادی ہے جس میں اس کے لئے منفعت ہے۔

اگر پھل درخت پر باقی رکھنا چاہتا ہوتا کہ وہ پوری طرح تیار ہوجائے تو اس کے لئے فقہاء نے دو حیلے بتائے

---

q پھل کے آنے اور نا قابل استعمال ہونے (بدوصلاح) سے کیا مراد ہے؟ خود احناف کے درمیان اس کی تعیین میں اختلاف ہے، قاضی خان نے مشائخ کی طرف نسبت کی ہے کہ اگر جانور وغیرہ کے چارے کے کام آسکے تو یہ کافی نہیں اور ابھی اس کی خرید وفروخت درست نہیں، لیکن دوسرے ناقلین نے اس مرحلہ میں بھی بیع کو جائز قرار دیا ہے، ابن ہمام نے بھی اسی دوسری دلیل کو صحیح تسلیم کیا ہے اور امام محمد کی ایک عبارت سے اس پر استدلال کیا ہے، نیز اگر پھل ابھی بالکل ہی نا قابل انتفاع ہو تو بھی اس کے جواز کے لئے یہ حیلہ اختیار کیا ہے کہ امرود کے پتے خرید کرلئے جائیں تو یہ نا قابل انتفاع پھل بھی تبعاً اسی بیع میں داخل ہوجائیں گے...... فیجوز فیھا تبعا للاوراق کانهٔ ورق فتح القدیر: ۵/۴۸۹، اسی طرف ابن نجیم کا بھی رجحان ہے۔ البحر الرائق: ۵/ ۳۰۱

w المغنی: ۴/۷۲ e تحفة الفقھاء: /۵٦ r المغنی: ۴/۷۲ t عالمگیری: ۳/ ۱۰۹

y تحفة الفقھاء ص ۵۵

ہیں۔اول یہ کہ درخت بٹائی پر لے لے جس کو''مساقات''یا''معاملت'' کہا جاتا ہے اور معمولی تناسب،مثلاً ہزارواں حصہ مالک باغ کے لئے مقرر کرے:''والحیلة ان یا خذ الشجرة معاملة علی ان لهٔ جزء من الف جـ 1''دوسری صورت یہ ہے کہ فروخت کرنے والا خریدار کو بطور خود پکنے تک اس کو درخت پر باقی رکھنے کی اجازت دے دے۔اب اس صورت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مالک درخت نے اگر آج اجازت دے دی اور آئندہ پھر اپنی اجازت سے رجوع کرلیا تو خریدار کس طرح اپنے حق اور پھل کا تحفظ کرے گا،اس کا حل یوں پیش کیا گیا کہ مالک سے اس طرح اجازت حاصل کی جائے کہ''میں پھل کو فلاں مدت تک رکھنے کی اجازت دیتا ہوں۔اگر میں کبھی اس سے رجوع کروں تو تم کو پھل باقی رکھنے کا حق ہوگا۔'' 2

تیسری صورت

کچھ پھل نکل آئے اور کچھ نہیں نکلے، بلکہ مستقبل میں ان کا نکلنا متوقع ہو،اب مالک باغ تمام پھلوں کو فروخت کرتا ہے،ان کو بھی جو نکل آئے اور ان کو بھی جو نہیں نکلے۔امام مالک Ã کے نزدیک یہ صورت جائز ہے، ائمہ ثلاثہ ابوحنیفہ شافعی اور احمد Ç کے نزدیک جائز نہیں......''واذاباع الثمرة الظاهرة وما یظهر بعد ذلک لم یصح البیع عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالٰی والشافعی واحمد رحمه اللّٰه تعالٰی وقال مالک رحمه اللّٰه تعالٰی یجوز.'' 3

اسی طرح اگر کچھ پھل قابل استعمال ہوگئے اور باغ کے باقی پھل ابھی قابل استعمال نہیں ہوں تو بھی امام شافعی واحمد Ç کے برخلاف امام مالک نے اس کی اجازت دی ہے بشرطیکہ باغ کے تمام درخت ایک ہی پھل کے ہوں،اگر دو علاحدہ پھل کے درخت ہوں،مثلاً کچھ درخت آم کے ہوں اور کچھ امرود کے،تو اب آم کے بعض درخت میں پھل کا آجانا یا پھل کا قابل استعمال ہوجانا امرود کے پھلوں کی فروختگی کے لئے کافی نہ ہوگا،حالانکہ امرود ابھی قابل استعمال ہوا ہی نہ تھا،یا نکلا ہی نہ تھا۔''وبدوه ای الصلاح فی بعض من ذلک النوع ولو نخلة کاف فی جواز بیع الجمیع من جنسه لافی غیر جنسهٖ.'' 4

ابن ہمام نے اس پر ایک اور طریق سے بھی بحث کی ہے کہ فقہاء نے اس بات کو منع کیا ہے کہ پھل خرید لیا جائے اور جتنی مدت میں وہ پکے اتنی مدت کے لئے درخت کرایہ پر لیا جائے، کیونکہ اجارہ ایک خلاف قیاس حکم ہے اور اس کی اجازت اسی وقت ہے، جب اس کے سوا چارہ نہ رہے۔یہاں درخت پر پھل کو باقی رکھنے کے لئے ایک دوسری تدبیر

q درمختار علیٰ ہامش الرد: ۴/۴۰

w حوالہ سابق،البتہ واضح ہو کہ امام محمد کے نزدیک مالک کا رجوع کرنا درست ہوگا اور رجوع کی شرط پر معلق اجازت معتبر نہ ہوگی۔

e فتح القدیر: ۵/۴۹۰ r الشرح الصغیر: ۲۳۵/۳، نیز دیکھئے: الفقه علی المذاهب الاربعة: ۲۹۸/۲۰

بھی موجود ہے کہ خریدار پھل کے ساتھ درخت بھی خرید کرلے۔آ گے ابن ہمام نے لکھا ہے کہ چونکہ پھل دار درخت کا اجارہ تعامل سے ثابت ہے،اور درخت کوخرید کرنے میں دشواری ہے،اس لئے اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

"ولایخفی مافی هذا من العسر فانه یستدعی شراء مالاحاجة لهٗ الیه اومالا یقدر علی ثمنه وقد لا یوافقه البائع علی بیع الاشجار فالاول اولٰی." 1

D:"اس میں جو دشواری ہے وہ مخفی نہیں، کیونکہ اس کا تقاضہ ہے کہ خریدار اس چیز کوخرید کرے،جس کی اس کوضرورت نہیں، یا جس کی قیمت ادا کرنے پر وہ قادر نہیں، نیز کبھی ایسا بھی ممکن ہے کہ بائع اس سے درخت فروخت کرنے پر آمادہ نہ ہو،لہٰذا پہلی صورت (درخت کا اجارہ) زیادہ بہتر ہے"۔

البتہ ابن حزم اور لیث بن سعد کے نزدیک ایک باغ میں مختلف پھلوں کے درخت ہوں،اوران میں سے کوئی ایک پھل تیار ہوگیا تو دوسرے پھلوں کی بیع بھی درست ہو جائے گی۔

"فبیع ثمارا لحائط الجا مع لأصناف الشجر صفقه واحدة بعد ظهورالطیب فی شئ منه جائز وهو قول اللیث بن سعد لانه بیع ثما رقد بدا صلا حها ولم یقل رسول اللّٰه ان ذالک لایجوز إلا فی صنف واحد." 2

D:"ایک باغ ......جس میں مختلف صنف کے درخت ہوں۔ کے پھلوں کو اس میں سے ایک درخت میں بھی تیاری کے آثار ظاہر ہونے کے بعد فروخت کرنا جائز ہے، یہی قول لیث کا بھی ہے، کیونکہ یہ بدوصلاح کے بعد پھلوں کوفروخت کرنا ہے اور حضور نے یہ نہیں فرمایا کہ ایسی صورت میں صرف ایک ہی صنف کا پھل فروخت کرنا جائز ہوگا۔"

پس احناف کے ہاں عام اصول کے مطابق نکلے ہوئے پھلوں کے ساتھ ان پھلوں کی بیع درست نہ ہوگی جو ابھی نکلے ہی نہ ہوں، چنانچہ اگر قبضہ سے پہلے ہی مزید کچھ پھل نکل آئے تب تو بیع فاسد ہو جائے گی اور اگر خریدار کے قبضہ کے بعد پھل میں اضافہ ہوا اور نئے پھل نکلے تو اب باغ میں خریدار اور مالک دونوں شریک سمجھے جائیں گے:

"ولو اشتراها مطلقاً فأثمرت ثمرًا آخر قبل القبض فسد البیع لتعذر التمییز ولو أثمرت بعده اشترکا للاختلاط[3]**"**......یہی فقہاء احناف کے یہاں ظاہر روایت ہے۔[4]

دوسری طرف عوام میں بڑھتا ہوا تعامل، کہ کچھ پھل آتے ہی باغ فروخت کردیا جاتا ہے۔اس کو سامنے رکھتے ہوئے بعض فقہاء نے اس میں نرم روی اختیار کی ہے ابن ہمام، ابن نجیم اور شامی نے اس پر تفصیل سے بحث کی ہے،

---

q فتح القدیر: ۴۹۰/۵　w المحلی: ۴۵۷/۸　e البحر الرائق: ۳۰۱/۵

r ولو برز بعضها دون بعض لایصح فی ظاهر المذهب، درعلی الرد: ۳۸/۴ نیز ملاحظہ ہو: هندیه: ۱۰۵/۳

جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

حلوانی نے زیلعی کے حسب روایت اس کو جائز قرار دیا ہے بہ شرطیکہ اکثر پھل نکل آئے ہوں اور کچھ باقی ہوں، "**وأفتى الحلوانى بالجواز لو الخارج أكثر.**" 1

شمس الائمہ نے امام فضلی سے نقل کیا ہے کہ وہ پھل کے اکثر اور کم تر حصہ کی قید کے بغیر بہر صورت اس معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں کہ پھل کی کچھ تعداد نکل آئی ہو اور کچھ پھل ابھی نہ آیا ہو، بلکہ جو پھل موجود ہو اس کو "اصل" سمجھا جائے گا اور بعد کو نکلنے والا پھل اس کے تابع ہو کر معاملہ میں شامل رہے گا۔ "**ولم يقيده عنه بكون الموجود وقت العقد أكثر بل قال عنه أجعل الموجود أصلا فى العقد ومايحدث بعد ذالك تبعاً.**" 2

ابن نجیم نے لکھا ہے کہ امام فضلی کہتے ہیں کہ لوگوں کا انگور کی خرید وفروخت میں اسی نوعیت کا تعامل ہو گیا ہے اور اب ان کو اس سے روکنے میں حرج ہے، اس لئے استحساناً میں اس کو جائز قرار دیتا ہوں۔ 3

اس پر اس بات سے بھی استدلال کیا جاتا ہے کہ امام محمد نے درخت پر لگے ہوئے گلاب کی خرید وفروخت کی اجازت دی ہے، حالانکہ گلاب کے پھول یکبارگی نہیں نکلتے اور کھلتے، بلکہ یکے بعد دیگرے نکلتے ہیں: "**وقد رأيت فى هذا رواية عن محمد وهو فى بيع الورد على الأشجار فان الورد متلاحق ثم جوزالبيع فى الكل بهذا الطريق.**" 4

ابن ہمام نے اس کے لئے یہ تدبیر بتائی ہے کہ بینگن، ککڑی وغیرہ سبزیوں میں اس کے جواز کی صورت یہ ہے کہ پھل کے بجائے اصل پودا ہی کو خرید کر لیا جائے، تا کہ اب آئندہ نکلنے والا پھل اسی کی ملک میں رہے: "**يشترى اصول الباذ نجان والبطيخ والرطبة ليكون مايحدث عن ملكه.**"

کھیتی وغیرہ میں حیلہ یہ ہے کہ جو پھل موجود ہوں، مقررہ قیمت کے کچھ حصہ سے اس کو خرید کر لے اور بقیہ رقم پر اتنی مدت کے لئے زمین کا کرایہ طے کر لے، جس میں کھیتی کی تیاری یقینی ہے: "**وفى الزرع والحشيش يشترى الموجود ببعض الثمن ويستاجر الارض مدة معلومة يعلم غاية الادراک.**"

پھلوں میں یہ طریق اختیار کیا جائے کہ موجودہ پھل خرید کر لے اور بائع اس کے لئے آئندہ ہونے والے پھل کو مباح وجائز کر دے: "**وفى ثمار الاشجاريشترى المو جود ويحل له البائع مايوجد.**" 1

امام سرخسی نے تو ظاہر روایت ہی پر فتویٰ دیا ہے اور اس کو منع کیا ہے۔ اس لئے کہ یہ غیر موجود شے کی خرید وفروخت ہے۔ لیکن متاخرین نے عام تعامل کو سامنے رکھتے ہوئے اس مسئلہ میں امام فضلی ہی کی رائے پر عمل کیا ہے اور

---

q حواله سابق w الدرالمختار على الرد: ۳۹/۴، نیز ملاحظہ ہو، خلاصته الفتاوىٰ: ۳/ ۳۱، ۳۰

e البحرالرائق: ۵/ ۳۰۱ r حواله سابق

خوب لکھا ہے کہ دمشق وغیرہ میں جہاں کثرت سے باغات ہیں اسی خرید وفروخت کا تعامل ہوگیا ہے اور اوپر اس کو جائز کرنے کی جو صورتیں ذکر کی گئی ہیں، جہل کے غلبہ کی وجہ سے معدود چند لوگوں کو چھوڑ کر عام لوگوں سے اس پر عمل کرنے کا تقاضہ ممکن نہیں اور ان کو اس سے باز رکھنا بھی مشکل ہے۔ پھر چونکہ مارکیٹ میں جو پھل آتا ہے وہ اسی طریق پر، اس لئے پھل کا کھانا ہی حرام ہوجائے گا۔ پس اب اس بیع نے ضرورت کا درجہ اختیار کرلیا ہے۔ لہٰذا جس طرح انسانی ضرورت کی رعایت کرتے ہوئے آپ § نے ''سلم'' کی اجازت دے دی، حالانکہ وہ ایک شے معدوم کی بیع ہے، اسی طرح پھلوں کی خرید وفروخت کی نوعیت کے معاملات کو بھی درست کہنا چاہئے [2]

ان تفصیلات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کچھ پھل نکل آئے ہوں اور باقی ابھی نہیں نکلے ہوں تو ان کو فروخت کرنا درست اور جائز ہوگا، بہ شرطیکہ ایک ہی پھل کے مختلف درخت ہوں، ایک ہی باغ میں مختلف نوعیت کے پھلوں کے الگ الگ درخت ہوں تو ایک درخت میں پھل کا آجانا دوسرے پھلوں کی خرید وفروخت کے جائز ہونے کے لئے کافی نہیں ہوں گے۔

چوتھی صورت

پھل نکل آئے اور انسانی استعمال کے قابل بھی ہوگئے، جس کو حدیث میں ''بدوصلاح'' سے تعبیر کیا گیا ہے ......ائمہ ثلاثہ مالک، شافعی اور احمد È کے نزدیک اس صورت میں بہر حال خرید وفروخت درست ہے، چاہے غیر مشروط خرید وفروخت ہو یا فوراً توڑنے کی شرط ہو یا پھل کی تیاری تک درخت پر رکھنے کی، نیز خریدار کو غیر مشروط معاملہ یا پھل کی تیاری تک درخت پر رکھنے کی شرط کی صورت میں حق حاصل ہوگا کہ پھل کی تیاری تک پھل درخت پر رہنے دیا جائے: ''وجملة ذالک انه اذا بدا الصلاح فی الثمرة جاز بیعها مطلقاً وبشرط القطع وبذالک قال مالک والشافعی وقال أبوحنیفة وأصحابه لا یجوز بشرط التبقیة[3]'' بیان کے مطابق اسی پر فتویٰ بھی ہے [4]

جو شرطیں مروج ہو جائیں

دوسری، تیسری اور چوتھی صورت میں احناف نے اس شرط کے ساتھ خرید وفروخت کو منع کیا ہے کہ پھل کی تیاری تک پھل درخت پر رہنے دیئے جائیں اور یہ اس لئے کہ یہ ایک ایسی شرط ہے جو تقاضائے خرید وفروخت کے خلاف

q البحر الرائق: ۳۰۱/۵ فتح القدیر: ۴۹۲/۵ w ابن عابدین شامی ردالمحتار: ۲۹/۴

e المغنی لابن قدامه: ۵/۴، نیز دیکھئے الفقه علی المذاهب الاربعه: ۳۰۲/۲، ۹۷ – ۲۹۴، نهایة المحتاج: ۱۴۱/۴

r الدّر المختار علی هامش الرد: ۳۹/۴

ہے۔اس لئے معاملہ کو فاسد کردے گی۔مگر یہ مسئلہ موجودہ حالات میں قابل غور ہے،اوپر علامہ سرخسی کا بیان گزر چکا ہے کہ جو شرطیں تعامل کا درجہ اختیار کرلیں اور خرید وفروخت میں رواج پاجائیں وہ اس سے مستثنیٰ ہیں،وہ معتبر بھی ہیں اور بیع کے صحیح ہونے میں رکاوٹ بھی نہیں ہیں۔عالمگیری میں بھی مختلف جزئیات کے ذریعہ اس اصول کو منقح اور واضح کیا گیا ہے۔ذیل کی عبارت ملاحظہ ہو۔

''ولكنه متعارف كما اذا اشترىٰ نعلاو شراكاً علىٰ ان يحذ وه البائع جاز البيع استحساناً كذافي المحيط. وان اشترىٰ صرماً علىٰ ان يخرز البـ خفاًاوقلنسوة بشرط ان يبطن له البائع من عنده فالبيع بهٰذا الشرط جائز للتعامل، كذافي التتار خانية وكذا لو اشترىٰ خفابه خرق علىٰ أن يخرز البائع أو ثوبا من خلقاني وبه خرق على أن يخيطه ويجعل عليه الرقعة، كذافي محيط السرخسي ولو اشترىٰ كرباساًبشرط القطع والخياطة لايجوز لعدم العرف، كذافي الظهيرية ...... وان كان الشرط شرطاً لم يعرف ورود الشرع بجوازہٖ في صورة وهوليس بمتعارف ان كان لاحد المتعاقدين فيه منفعةً اوكان للمعقود عليه منفعة والمعقود عليه من أهل أن يستحق حقا على الغير فالعقد فاسد، كذافي الذخيرة.'' [1]

D:''لیکن اگر وہ شرط مروج ہو،مثلاً چمڑہ اور تسمہ اس شرط پر فروخت کرے کہ بائع اس کا جوتا بنا کر دے تو ازراہِ استحسان جائز ہوگا،اگر چمڑا خرید کیا بہ شرطیکہ بائع اس کے لئے موزے بنادے۔یا ٹوپی خرید کی بہ شرطیکہ بائع اپنے پاس سے استر لگادے تو تعامل کی وجہ سے ان شرطوں کے ساتھ بیع جائز ہوگی،ایسا ہی ''تاتار خانیہ'' میں ہے اسی طرح اگر پھٹا ہوا موزہ خرید کرے،بہ شرطیکہ بائع اسے ٹھیک کرے یا پھٹا ہوا کپڑا بشرطیکہ اس پر پیوند لگادے۔اور اگر کپڑا خرید کرے،اس شرط پر کہ بائع اسے چھانٹ دے اور سی دے تو تعامل اور عرف نہ پائے جانے کی وجہ سے جائز نہیں ہوگا۔

اگر شرط ایسی ہو کہ کسی صورت میں نص اس کے جواز پر وارد نہ ہو،نہ لوگوں میں اس کا تعامل ہو تو اگر بائع اور خریدار میں سے کسی کا اس میں نفع ہو،یا خود بیع کا نفع ہو اور وہ اس کا اہل ہو کہ دوسرے پر اس کا حق ثابت ہو سکے تو یہ معاملہ فاسد ہوگا۔''

اسی تعامل اور ضرورت کی بنا پر بعض فقہاء نے موجود پھلوں کے ساتھ غیر موجود پھل کی خرید وفروخت کو درست

q عالمگیری: ۱۳۴/۳

رکھا ہے۔ امام محمد Ā نے اسی تعامل کی بنا پر پھل کی تیاری کے بعد اس کو درخت پر لگا رہنے کی شرط کو درست قرار دیا ہے۔ امام ابن ہمام نے بحث کی ہے کہ صاحبِ ہدایہ کا یہ کہنا کہ امام محمد کی رائے اس بات پر مبنی ہے کہ چونکہ اب پھل کی نشو ونما مکمل ہو چکی ہے اور اب وہ درخت کی انرجی نہیں لے گا، اس بناء پر تقاضائے قیاس ہے کہ یہ معاملہ درست ہو صحیح نہیں ہے، اصل میں اس شرط کو منع اس لئے کرتے ہیں کہ بیع میں کسی شرط کا لگانا صحیح نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ ممانعت ہر طرح کے پھل میں ہے۔ چاہے وہ ابتدائی حالت میں ہو یا تیار ہو۔ ابن ہمام کا خیال ہے کہ دراصل امام محمد Ā کی یہ رائے خلاف قیاس از راہِ استحسان ہے اور عرف وتعامل کی رعایت پر مبنی ہے۔

لیکن ابن ہمام کی عبارت پر غور کرو تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ خود ان کا میلان بھی اس طرف ہے کہ خرید و فروخت کے معاملہ میں تعامل، تیاری سے قبل بیع اور اس کے بعد پھل درخت پر باقی رکھنے کا ہے، اس لئے غیر مکمل پھل (غیر متناہی) میں بھی درخت پر باقی رکھنے کی شرط کو درست وجائز ہونا چاہئے۔

''ولایخفی ان الوجہ لایتم فی الفرق لمحمد الا باد عاء عدم العرف فی مالم یتناہ عظمہ'' 1

اب صورت حال یہ ہے کہ پھل کی تیاری سے پہلے ہی باغات کی خرید اور پھل کی تیاری تک درخت پر پھلوں کے باقی رکھنے کا عام رواج ہو گیا ہے۔ اور شامی نے جو بات دمشق کے بارے میں لکھی ہے، وہی بات دنیا کے اکثر خطوں کے بارے میں کہی جا سکتی ہے کہ اگر خرید وفروخت کی اس صورت کو نادرست قرار دیا جائے تو بازار میں حلال طریقے سے خرید کئے ہوئے پھل کی دستیابی دشوار ہو جائے گی۔ خود فقہاء کو بھی اس کا احساس ہے، اسی لئے انہوں نے مختلف ''حیلے'' بھی پیش کئے ہیں، تاکہ خلق خدا کی طرف حتی الوسع اکل حرام کی نسبت سے بچا جا سکے...... یہ عرف و عادت اور ضرورت انسانی ہی وہ امر ہے کہ جس کے تحت فقہاء نے مفتی بہ قول اور ''ظاہر روایت'' سے عدول کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ **''وماضاق الامر اتسع ولایخفی ان ھذا سوغ للعدول عن ظاھر الروایۃ.''** 2

ان حالات میں یہ بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ موجودہ عرف وتعامل کی بنا پر درخت پر باقی رکھنے کی شرط ایک درست شرط ہے، اس شرط کے ساتھ خرید وفروخت کا معاملہ بھی جائز ہوگا اور یہ شرط بھی بجائے خود معتبر ہوگی۔

پھلوں کی بیع میں مروج استثناء

ایک خاص عرف بعض علاقوں میں یہ ہے کہ خریدار پھل کی کچھ متعین مقدار مالک کو دیا کرتا ہے جس کو بعض

q فتح القدیر: ۴۰۹/۵ w ردالمحتار: ۳۹/۴

مقامات پر ''ڈالی'' یا ''جنس'' سے تعبیر کرتے ہیں، اس صورت میں اگر بائع نے ایک درخت کی تعیین کرلی کہ اس کا پھل خود مالک لے گا تب تو جائز ہونے میں کوئی کلام نہیں، اس لئے کہ فقہاء نے فروخت میں کسی متعین درخت کے استثناء کو درست قرار دیا ہے، لیکن اگر درخت کے بجائے پھل کی مقدار مستثنیٰ کی کہ اتنے پھل مالک کو دیئے جائیں گے، جیسا کہ آج کل عام طور پر مروج ہے تو یہ صورت مالکیہ کے یہاں جائز ہے، احناف کے یہاں جائز نہیں: ''ولا یجوز أن یبیع ثمرة ویستثنی منها أرطالا معلومة خلافا لمالک'' Ç امام شافعی اور احمد کی بھی وہی رائے ہے جو احناف کی ہے۔[2] میرا خیال ہے کہ اول تو تعامل کو سامنے رکھ کر اس مسئلہ میں بھی مالکیہ کی رائے اختیار کرلی جائے تو نامناسب نہیں، دوسرے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ احناف کے یہاں متفق علیہ نہیں ہے، صاحب ہدایہ کا کہنا ہے کہ یہ حسن بن زیاد کی روایت ہے، ورنہ ظاہر روایت کا تقاضہ ہے کہ اس کو جائز ہونا چاہئے، کہ جب وہ متعینہ مقدار فروخت کی جاسکتی ہے تو بیع سے اس کا استثناء بھی کیا جاسکتا ہے: ''ما یجوز ایراد العقد علیه بانفراده یجوز استثناؤه من العقد'' جن فقہاء نے اس کو منع کیا ہے، ان کے پیش نظر یہ امر ہے کہ اس استثناء کے بعد باقی ماندہ پھل کی مقدار مجہول اور غیر متعین رہ جائے گی اور اس کی وجہ سے نزاع پیدا ہوگی، مگر واضح ہو کہ یہ جہالت اور عدم تعیین کسی معاملہ کے درست اور جائز ہونے میں اس وقت رکاوٹ بنتی ہیں، جب کہ مسئلہ ''قضاء'' میں جائے اور قاضی اس کو غیر نافذ قرار دیتا ہے، ورنہ باہم وہ اس طرح کے معاملات کرلیں اور نزاع پیدا نہ ہو تو مضائقہ نہیں۔ خاتم المحدثین مولانا انور شاہ کشمیری Ā فرماتے ہیں۔

''وقد یکون الفساد لمخافة التنازع ولا یکون فیه شیء آخر یوجب الاثم فذالک ان لم یقع فیه التنازع جاز عندی دیانة وان بقی فاسداً قضاء لا رتفاع علة الفساد وهی المنازعة.'' 4

D: ''کبھی نزاع کے اندیشہ سے بیع میں فساد پیدا ہوتا ہے اور دوسری کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو موجب گناہ ہو، ان صورتوں میں اگر نزاع پیدا نہ ہو تو دیانةً جائز ہے، فساد بیع کی اصل علت نزاع ختم ہوجانے کی وجہ سے گو قضاءً وہ فاسد ہی رہے گی۔''

ہر چند کہ بعض فقہی نزاکتوں کی وجہ سے حضرت مولانا اشرف علی تھانوی Ā نے اس استثناء کی صورت کو درست نہیں سمجھا ہے، لیکن ابتلاء عام کی وجہ سے اس کے جواز کے لئے ایک دوسری تدبیر اختیار کی ہے، جو اس طرح ہے:

''سو احقر کے خیال میں یہ توجیہ آتی ہے کہ فقہاء نے تصریح کی ہے کہ بعد تکمیل بیع کے بھی تراضی متعاقدین

q الهدایه: ۱۱/۳ w فتح القدیر: ۳۹۲/۵ e هدایه ۱۱/۳ r فیض الباری: ۲۵۸/۳

B

سے ثمن میں بھی اور مبیع میں بھی زیادت جائز ہے اور حط یعنی کمی بھی جائز ہے، جیسا زیادہ کے خریدار کو کمیشن واپس کرنا جس کی حقیقت حط ثمن ہے، عام طور سے رائج ہے، اسی طرح اس کو حط مبیع میں داخل کہا جائے، یعنی بیع تو ہوگئی کل کی مگر بیع میں یہ شرط ٹھہر گئی کہ مشتری اس قدر مبیع پھر بائع کو فلاں وقت واپس کرے گا۔ اور ہر چند کہ وقت کی شرط قواعد سے اس پر لازم نہیں، مگر فقہ میں اس کی بھی تصریح ہے، کہ جو وعدہ ضمن عقد میں ہو وہ لازم ہو جاتا ہے، اس لئے اس کو لازم بھی کہا جائے گا، اب صرف اس میں دو شبہے رہ گئے، ایک یہ کہ شاید اتنا پیدا نہ ہو، دوسرے اگر پیدا بھی ہو تو اس کے احاد متفاوت ہوتے ہیں تعیین کیسے ہوگی، جواب اس کا یہ ہے کہ ہم اس کا التزام کرلیں گے کہ یہ مقدار جنس کی اتنی ہونی چاہئے کہ اس میں یہ شبہ نہ رہے اور تفاوت کا تدارک یہ ہے کہ مؤدی کا وصف بیان کردیا جائے کہ بڑا ہوگا یا چھوٹا، یا مخلوط، جس میں نزاع نہ ہو، اور جہالت یسیرہ کا بہت جگہ تحمل کرلیا گیا ہے[1]''

خلاصۂ بحث

پس خلاصۂ بحث یہ ہے کہ:

1 پھل بالکل نہ نکلا ہو تو اس کی بیع جائز نہیں، جیسا کہ ایک یا کئی کئی سال کے باغات کی خرید وفروخت ہوتی ہے۔

2 پھل اگر کچھ بھی نکل آیا ہو، تو اس کی بیع درست ہوگی اور اس موسم میں باغ میں آئندہ جو پھل آئیں وہ بھی اس بیع میں شامل ہوں گے۔

3 باغ میں اگر ایک درخت میں بھی پھل آگیا تو مالکیہ کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے اس نوعیت کے تمام درختوں کے پھلوں کی خرید وفروخت جائز ہوگی۔

4 باغ کی بیع میں مالکان کا خریدار سے جنس یا ڈالی وغیرہ کے نام سے کچھ پھل لینا جو مروج ہے، جائز ہے بشرطیکہ گمان غالب ہو کہ باغ میں اس مقررہ مقدار سے زیادہ پھل آئے گا۔

ھذاما عندی و اللّٰہ أعلم بالصواب

%

[1] امداد الفتاویٰ: ۱۰۳/۳ (ترتیب جدید: مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ)

ادھار اور بالاقساط خرید و فروخت
چند اہم مسائل

''اسلامک فقہ اکیڈمی کا دسواں فقہی سمینار نومبر ۱۹۹۷ء میں بیت الحجاج بمبئی میں منعقد ہوا۔ اس سمینار کا ایک اہم موضوع تھا: ''قسطوں پر خرید و فروخت کا مسئلہ'' اسی سلسلہ میں یہ تحریر مرتب کی گئی ہے۔''

سوالنامہ

ضرورت ایجاد کی ماں ہے، جس کی وجہ سے نت نئی مصنوعات سامنے آتی ہیں، معاملات کی صورتیں رائج ہوتی ہیں اور پیچیدہ مسائل پیدا ہوتے ہیں، انہیں نئے مروج معاملات میں بیع بالتقسیط یعنی قسطوں کی بنیاد پر خرید و فروخت کا معاملہ بھی ہے۔ ایک آدمی ایک چیز کی ضرورت محسوس کرتا ہے اور اس کو خریدنا چاہتا ہے مگر اس کی قیمت اس شخص کی قوتِ خرید سے زیادہ ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ اپنی ضرورت کی چیز خرید نہیں پاتا، عوام کی ضرورت کا احساس رکھنے والے ہوشیار تاجروں نے اس کے لئے یہ حل نکالا ہے کہ خریدار چند قسطوں میں (جو اس کی حیثیت و حالات کے مطابق ہوں) قیمت کو ادا کر کے اپنی ضرورت کی تکمیل کر لے۔ یہ معاملہ جس طرح مروج ہے اس کی بابت متعدد سوالات پیدا ہوتے ہیں جو پیش خدمت ہیں:

1 کیا یہ درست ہے کہ جس سامان کو ادھار فروخت کیا جائے اس کی قیمت نقد فروختگی کے مقابلہ میں کچھ زیادہ کر دی جائے؟

2 ادھار قیمت کی ادائیگی یکمشت ضروری ہے یا اس کی بھی گنجائش ہے کہ ادھار قیمت کو قسطوں میں ادا کیا جائے، مثلاً خرید کردہ مال کی قیمت دس ہزار ہے، دس قسطوں میں (ہر ماہ کے آغاز میں ایک ہزار کی ایک قسط) اس کی ادائیگی طے پاتی ہے۔

3 ایک شخص یہ کرتا ہے کہ سامان کو نقد و ادھار دونوں طرح فروخت کرتا ہے اور وہ یوں معاملہ کرتا ہے کہ نقد قیمت مثلاً سو روپے اور ادھار سوا سو روپے ہے، معاملہ کی اس صورت کا کیا حکم ہے؟ کیا ادھار فروختگی میں قیمت کی زیادتی

کے جواز کے لئے یہ ضروری ہے کہ صرف ادھار قیمت کا تذکرہ کیا جائے اور اسی پر معاملہ کیا جائے؟

4 ادھار فروختگی کی صورت میں نقد فروختگی کے مقابلہ میں مال کی قیمت زیادہ مقرر کرنا ربوا کے دائرے میں آتا ہے یانہیں؟ یہ شبہ اس لئے ہوتا ہے کہ زائد قیمت وقت کے عوض محسوس ہوتی ہے۔

5 ایک تاجر ادھار فروختگی اگر اس طرح کرتا ہے کہ ٦ ماہ میں چھ قسطوں میں ادا کرنے کی صورت میں مال کی قیمت بارہ ہزار روپے ہے ہر قسط دو ہزار روپے کی) اور ایک سال میں بارہ قسطوں میں ادا کرنے کی صورت میں مال کی قیمت گیارہ ہزار دو سو روپے ہے (ہر قسط ۱۰۰ا روپے کی) خریدار کے سامنے دونوں صورتیں پیش کرنے کے بعد دونوں ایک صورت طے کر لیتے ہیں تو معاملے کی یہ شکل شرعاً درست ہے یا نہیں؟

6 ایک چیز کی خرید و فروخت نقد معاملہ کے طور پر دس روپے طے ہوئی، اور ساتھ ہی یہ طے پایا کہ یہ دس روپے ایک ماہ کے اندر ادا نہ کئے گئے تو مزید دو روپے ادا کرنے ہوں گے اور اس طرح ہر ماہ کی تاخیر پر دو روپے کا اضافہ ادا کرنا ہوگا، تو اس کا کیا حکم ہے؟

7 ادھار فروختگی میں ادھار قیمت طے کی گئی اور مدت بھی طے ہوگئی، خواہ قسطوں میں یا یکمشت اور اس کے ساتھ یہ طے پایا کہ وقت مقررہ پر یکمشت قیمت یا جملہ قسطیں یا کوئی قسط ادا نہ کرنے کی صورت میں مزید کچھ رقم ادا کرنی ہوگی خواہ اس کی مقدار طے کر دی جائے یا فیصد کا حساب رکھا جائے، معاملہ کی یہ صورت شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس مزید رقم کو "جرمانہ" اور مالی تاوان قرار دیا جائے گا یا کچھ اور؟

8 ادھار قیمت کی وصولیابی کو یقینی بنانے کے لئے بائع بسا اوقات خریدار سے کوئی مال رہن رکھواتا ہے، اس سلسلہ میں تین سوال پیدا ہوتے ہیں۔

(الف) کیا بائع اس مال مرہون (گروی رکھا ہوا مال) سے فائدہ اٹھا سکتا ہے؟

(ب) بائع کے قبضہ میں ہوتے ہوئے مال مرہون ضائع ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

(ج) خریدار کے وقت مقررہ پر قیمت ادا نہ کرنے اور ٹال مٹول کرنے کی صورت میں فروخت کنندہ مال مرہون کے ذریعہ اپنی واجب الاداء قیمت کس طرح وصول کرے گا؟

9 کیا خرید کردہ سامان کو بائع اپنے پاس اس وقت تک کے لئے روک سکتا ہے جب تک مکمل قیمت یا اس کی چند اقساط جمع نہ کی جائیں، اس صورت میں بائع کا فروخت کردہ سامان کو روکنا کیا حیثیت رکھتا ہے؟ اس لئے کہ اس کی دو جہتیں ہو سکتی ہیں۔

(الف) فروخت شدہ سامان کو رہن بنانے کی۔

(ب) محض اپنا حق وصول کرنے کے لئے اس کو اپنے پاس روکنے کی (یعنی حبس المبیع لاستیفاء الثمن

ان دونوں جہتوں کا حکم کیا ہوگا؟ ان میں کسی صورت وجہت کی اگر گنجائش ہے تو اس کے لئے کیا پابندیاں عائد کی جاسکتی ہیں؟

0 قیمت کے لئے طے شدہ اقساط کو ادا نہ کرنے کی صورت میں بائع سامان کو اپنے قبضہ میں رکھتا ہے اور پھر وہ سامان اسی کا ہو جاتا ہے، نیز جو اقساط ادا کی جاچکی ہیں وہ بھی واپس نہیں کی جاتیں، کیا یہ صورت شرعاً درست ہے؟ اگر درست ہے تو ادا کردہ اقساط کی رقم کو کیا حیثیت دی جائے گی؟ اس صورت فروخت کردہ سامان بائع کو مل رہا ہے اور ساتھ ہی قیمت کا ایک حصہ بھی، یعنی فروخت کردہ سامان مقررہ طے شدہ قیمت سے کم میں مل رہا ہے۔

! کیا ایسے خرید کردہ سامان کو خود خریدار کے پاس اور اس کے استعمال میں رکھ کر رہن قرار دیا جاسکتا ہے؟ جس میں فروخت وتصرف کا حق بائع کو ہی ہو، جس کے حق کے لئے اس سامان کو رہن بنایا گیا ہے۔

@ خریدار کی طرف سے گارنٹی وضمانت لینے کی صورت، کفالہ کے مسلم ومعروف معاملہ کے تحت آتی ہے، مگر آجکل اداروں واشخاص کی طرف سے اجرت ومعاوضہ کا لین دین رائج ہے، اس معاوضہ کا شرعاً کیا حکم ہے؟ کیا کسی جہت و توجیہ سے اس کی گنجائش نکل سکتی ہے؟ جب کہ ''کریڈٹ لیٹر'' اس عہد کی ایک عام ومروج چیز بن گیا ہے۔

ایک تیسری صورت یہ بھی اختیار کی جاتی ہے کہ ایسے ادھار معاملہ کے مکمل کاغذات تیار کرائے جاتے ہیں، وقت مقررہ پر رقم ادا نہ کرنے کی صورت میں یا وقت سے پہلے رقم کو حاصل کرنے کے لئے اس دستاویز کی خرید و فروخت بھی رائج ہے، اس کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ دستاویز کی خرید وفروخت میں اس کے اندر تحریر کردہ قیمت ومالیت سے کم پر معاملہ کیا جاتا ہے۔

$ ادھار خرید وفروخت کے معاملہ میں یہ صورت بہت اہم ہے کہ بائع طے شدہ رقم کو مقررہ وقت سے پہلے اس شرط پر مانگتا ہے کہ اس کا ایک حصہ ہم تم کو معاف کردیں گے، اس کے لئے اصطلاحی تعبیر (ضـــع و تـــکی ـعـــجـــل) استعمال ہوتی ہے، معلوم ہے کہ طے شدہ رقم کو مقررہ مدت سے آگے بڑھانے پر زیادتی کا مطالبہ ناجائز ہے۔ اس لئے کہ ربوا ہے، تو اس کمی کو کیا حیثیت دی جائے گی۔

% اگر معاملہ ادھار کیا گیا مگر قیمت کی ادائیگی کے لئے صرف یہ طے ہوا کہ بعد میں دیدیں گے اور اس کے لئے وقت طے نہیں کیا گیا اور اس صورت میں مذکورہ بالا شکل اختیار کی جائے کہ رقم کو کم کرکے نقد وفوری لین دین ہوجائے تو کیا حکم ہوگا؟

^ طے شدہ قسطوں میں سے کسی قسط کی تاخیر پر مہلت کے معاملہ کو ختم کرنا اور فوری طور پر ماقبی جملہ قیمت کی ادائیگی کا مطالبہ کیا حکم رکھتا ہے؟

& بیع بالتقسیط کے مسائل میں ایک نہایت ہی اہم مسئلہ یہ ہے کہ مقررہ وقت سے پہلے اگر فریقین (دائن و

— B —

مدیون) میں سے کسی ایک کا انتقال ہو جائے تو کیا یہ معاملہ اب بھی اسی تفصیل کے ساتھ باقی رہے گا جو طے شدہ تھا یا اس معاملہ کی نوعیت میں فرق آ جائے گا؟

* آجکل یہ بات بھی رواج میں آ چکی ہے کہ ایسے دکاندار (جو کہ بالاقساط خرید وفروخت کا کاروبار کرتے ہیں) ہر قسط کی ادائیگی کے وقت یا ماہ بماہ اور چھ ماہ وسال بھر اس مدت پر انعام دینے کا نظام بناتے ہیں، اس کے لئے وہ پہلے سے اعلان کرتے ہیں اور قرعہ اندازی کے ذریعہ کسی ایک خریدار یا چند خریداروں کو انعام دیتے ہیں، بیع بالتقسیط کے ساتھ اس نظام کو جوڑنے اور اس سے مستفید ہونے کا کیا حکم ہے؟ یہ قمار و ربوا میں داخل ہے یا نہیں؟

) اسی طرح یہ بھی رواج پا رہا ہے کہ تمام خریداروں کے ایک متعین مدت پر ایک سامان دینے کے لئے بالاقساط قیمت جمع کرالی جائے اور ہر قسط کا ایک وقت مقرر ہو جس کے ادا کرنے کے بعد قرعہ اندازی کی جائے اور جس خریدار کا نام نکل آئے اس کو وہ سامان نقد دے دیا جائے اور پھر اس سے مزید کسی قسط کا مطالبہ نہ کیا جائے بلکہ اس کی ادا کردہ قسط کو کافی سمجھا جائے خواہ وہ ایک ہو یا مزید اور بقیہ لوگ اپنی اقساط جمع کرتے رہیں اور اس طرح ہر مرتبہ کی قرعہ اندازی سے ایک آدمی جس کا نام قرعہ اندازی میں نکلا ہے مال حاصل کر کے معاملہ سے الگ اور باہر ہو جائے۔ اس معاملہ کا شرعاً کیا حکم ہے؟

جواب

عہد جدید نے جو شرعی اور فقہی مسائل پیدا کئے ہیں وہ زیادہ تر خرید وفروخت سے متعلق ہیں اور ان میں ایک اہم مسئلہ قسطوار قیمت کی ادائیگی پر خرید وفروخت کا ہے، نہ صرف افراد واشخاص اس طریقہ کو اختیار کرتے ہیں بلکہ بہت سے مالیاتی ادارے بھی اس طریقۂ کار سے فائدہ اٹھاتے ہیں جو مالیاتی ادارے اسلامی بنیاد پر سرمایہ کاری کرتے ہیں، ان کے یہاں نفع کیلئے ایک محفوظ اور جائز راستہ ''بیع مرابحہ'' کا ہے اور مرابحہ کی یہ صورت گاہکوں کے لئے زیادہ پر کشش اور قابل قبول ہوتی ہے کہ ان کو بالاقساط قیمت کی ادائیگی کی سہولت دی جائے۔

سوالنامہ میں جن مسائل کو چھیڑا گیا ہے ان میں دو باتیں نہایت اہمیت کی حامل ہیں اور ان مسائل کی بابت بناء واساس کا درجہ رکھتی ہیں۔ اول یہ کہ کن صورتوں میں ربوا یا شبہ ربوا کا تحقق ہو رہا ہے؟ کیوں کہ ربوا کا پایا جانا بجائے خود اس معاملہ کی حرمت اور نادرستی کے لئے کافی ہے گو اس میں فریقین کی رضامندی موجود ہو۔ دوسرے کن صورتوں میں ایسی جہالت، عدم تعین اور ابہام پایا جا رہا ہے جو امکانی طور پر باعث نزاع بن سکتا ہے کہ اس درجہ کا ابہام شرعاً معاملہ کو فاسد کر دیتا ہے، ہاں اگر معمولی درجہ کا ابہام ہو جو عام طور پر باعث نزاع نہیں ہوا کرتا تو کچھ حرج نہیں، اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ کسی ابہام کے قابل برداشت اور نا قابل برداشت ہونے میں عرف ورواج کو بھی خاص دخل

ہے، اس لئے اگر معاملہ کی کوئی خاص صورت مروج ہو جائے اور اس میں ایک درجہ ابہام موجود ہو تو وہ بھی جائز اور درست ہوگی۔

اسی پس منظر میں ان مسائل پر غور کرنا مناسب ہوگا۔

ادھار میں نقد سے زیادہ قیمت

(جواب: سوال ۱،۴)

نقد کے مقابلہ ادھار کی صورت میں زیادہ قیمت رکھنا درست ہے چوں کہ یہ فقہ کا ایک مسلمہ مسئلہ ہے، اس لئے فقہاء نے اصالۃً اس جزئیہ کے ذکر کی ضرورت محسوس نہیں کی لیکن ان کے یہاں اس بابت واضح اشارات موجود ہیں، ملک العلماء علامہ کاسانی کا بیان ہے:

''لامسَا واة بين النقدو النسيئة لان العين خير من الدين والمعجّل أكثر قيمة من مؤجل'' 1

D: ''نقد اور ادھار برابر نہیں، اس لئے کہ نقد ادھار سے بہتر ہے اور فی الفور ادا کی جانے والی شئی بہ دیر ادا کی جانے والی شئی سے زیادہ ہے۔''

اسی لئے فقہاء نے بیع مرابحہ (نفع کے ساتھ فروخت) میں اس بات کو ضروری قرار دیا ہے کہ فروخت کرنے والے کو اپنی قیمت خرید بتانے کے ساتھ ساتھ یہ بھی ظاہر کرنا چاہئے کہ اس نے نقد قیمت ادا کر کے خریدا تھا یا ادھار؟ کیوں کہ نقد اور ادھار قیمت میں فرق ہوا کرتا ہے، کاسانی ہی کہتے ہیں:

''لو اشترى شيئا نسيئة لم يبعه مرابحة حتى يبيّن لان للأجل شبهة المبيع وان لم يكن جميعاً حقيقة لانه مرغوب فيه ألاترى ان الثمن قديزاد لمكان الاجل'' 2

D: ''اگر کوئی چیز ادھار خریدی تو اس کی بیع مرابحہ اس بات کو بیان کئے بغیر درست نہیں کیونکہ ''مدت'' بھی مبیع کے مشابہ ہے، گو وہ حقیقۃً مبیع نہیں، اس لئے کہ مدت کی رعایت بھی رغبت کا باعث ہوتی ہے، چنانچہ مدّت کی وجہ سے بھی ثمن میں اضافہ ہوتا ہے۔''

ابن رشد Ā مالکی رقمطراز ہیں:

''قال مالك أيضا فيمن اشترىٰ سلعة بأجل فباعها مرابحة انه لايجوزحتى يعلم بالأجل'' 1

— B

D: ''جو شخص ادھار کوئی سامان خرید کرے اور اس کی بیع مرابحہ کرے تو امام مالک Ã کے نزدیک بھی اس بات کو بتائے بغیر مرابحہ جائز نہیں۔''

فقہاء شوافع میں رافعی Ã کا بیان ہے:

''اذا اشتــراہ بثــمــن مــؤجــل وجــب الاخبــار عــنـــہ لـلـتـفــاوت الـظــاھــر بین الـمـعـجـل والمؤ جل فی المالیة.'' 2

D: ''جب کوئی شئی ادھار قیمت سے خریدی جائے تو اس کے بارے میں اطلاع کر دینا ضروری ہے کیونکہ نقد اور ادھار کے درمیان مالی تفاوت ظاہر ہے۔''

اور ابن قدامہ حنبلی Ã لکھتے ہیں:

''وان اشتریٰ شیئا بثمن مؤجل لم یجز بیعه مرابحة حتی یبین ذٰلک'' 3

D: ''اگر کوئی شئی ادھار قیمت میں خرید کرے تو اس کو بیان کئے بغیر مرابحہ جائز نہیں۔''

فقہاء کی ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ نقد اور ادھار قیمت میں فرق ان حضرات کے یہاں ایک درست اور تسلیم شدہ حقیقت ہے۔

ادھار قیمت زیادہ مقرر کرنے کے بارے میں یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ یہ سود ہے، کیوں کہ سود ایسے اضافہ کا نام ہے جس میں ایک شئی کا تبادلہ اپنی ہی جنس سے ہو اور دوسرے فریق کی طرف سے اس کا کوئی بدل نہ پایا جائے۔ یہاں سامان کا تبادلہ پیسے سے ہے نہ کہ ہم جنس سے، اس لئے یہ سود نہیں۔

قیمت کی قسط وار ادائیگی

(جواب، سوال:۲)

ادھار قیمت قسط وار بھی ہو سکتی ہے اور ایک مشت بھی، صرف اس قدر ضروری ہے کہ اجل (مدت ادائیگی) اور ثمن (قیمت) اس درجہ متعین ہو جائے کہ نزاع کا اندیشہ نہ رہے، آج کل بالاقساط خرید و فروخت کا رواج جس درجہ بڑھ گیا ہے، غالباً گذشتہ ادوار میں اتنا زیادہ اس کا رواج نہیں تھا، پھر بھی فقہاء کے یہاں قسطوں میں قیمت کی ادائیگی کا ذکر ملتا ہے، شامی نے ایسے ہی ایک معاملہ کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

''ومــن بــاع ســلــعةً بثــمــن ...... عــلــیٰ ان تــعــطیــنــی کــل یــوم درھــمـــاً وکــل یــو درھمین'' 1

q بدائع: ۱۸۷/۵ w بدائع الصنائع ۲۲۴/۵

B

D: ''جو شخص کوئی سامان اس شرط پر فروخت کرے کہ تم مجھے ہر دن ایک درہم اور دو درہم دیدو گے۔''

شامی نے اس طرح کے بعض اور معاملات کا بھی ذکر کیا ہے[2]

خود امام شافعی Ā رقمطراز ہیں:

''ومن كانت عليه دنانير منجمة أو دَراهم فأراد أن يقبضها جملة فذالک له [3]''

D: ''جس آدمی کے قسط وار دینار یا درہم باقی ہو اور وہ اس پر ایک ساتھ قبضہ کرنا چاہے تو اسے اس کا حق حاصل ہے۔''

غرض قسط وار قیمت میں خرید وفروخت شریعت کے عام اصول وقواعد کی روشنی میں بلا شبہ جائز ہے اور بظاہر اس میں فقہاء کا اختلاف بھی نظر نہیں آتا۔

نقد واُدھار دو قیمتیں

(جواب: سوال ۴،۵)

اگر نقد و ادھار دو الگ قیمتیں ذکر کی گئیں اور اس مجلس میں ان دونوں میں سے ایک طریقہ پر معاملہ طے نہ پایا تو بیع درست نہ ہوگی، چوں کہ معاملہ کی نوعیت غیر متعین ہے، ہاں اگر اسی مجلس میں نقد وادھار میں سے ایک صورت طے پا گئی تو پھر یہ صورت جائز ہے، علامہ کاسانی Ā نے ایسے ہی معاملہ پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

''فاذا علم ورضى به جازالبيع لان المانع من الجواز هو الجهالة عند العقد وقد زالت فى المجلس وله حكم حالة العقد فصار كا نه كان معلوُما عند العقد [4]''

D: ''جب متعین ہوجائے اور اس پر راضی ہوجائے تو بیع جائز ہے، اس لئے کہ جواز میں مانع معاملہ کے وقت جہالت کا پایا جانا ہے اور یہ جہالت مجلس ہی میں دور ہوگئی اور مجلس کا حکم وہی ہے جو حالت عقد کا ہے، پس گویا معاملہ کے وقت ہی قیمت متعین ہوگی۔''

یہی رائے فقہاء شوافع کی ہے، شوافع کے یہاں اگر کسی ایک قیمت کی تعیین نہیں ہوئی یا خریدار نے بیک وقت دونوں قیمت کو قبول کرلیا تب یہ معاملہ باطل ہوگا ورنہ نہیں، ''وتخصيص البطلان بقبوله على الابهام أو لقبولهما معًا.[1]''......اسی رائے کے حامی فقہاء حنابلہ بھی نظر آتے ہیں، ابن قدامہ کے الفاظ میں ''لا بأس به أن يقول أبيعک بالنقد كذا وبالنسيئة بكذا فيذ هب الىٰ احد هما.'' [2]

مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ میں مزید وسعت ہے۔ ان حضرات کا خیال ہے کہ اگر اس مجلس میں نقد یا ادھار میں

---

q بدایه المجتهد ۲۱۵/۲ w فتح العزيز علىٰ هامش المجموع: ۱۲/۹ e المغنى: ۱۳۲/۴

سے ایک پر معاملہ طے نہیں ہوا تب بھی یہ معاملہ درست ہوجائے گا اور خریدار کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس طریقہ پر چاہے قیمت ادا کرے۔ "وجعله مالک من باب الخيار." 3

جو حکم نقد اور ادھار کی دو قیمتوں کا ہے وہی حکم دو مدت کے لئے دو قیمتوں کا ہے کہ اگر مجلس کے اندر ہی دو صورت میں سے ایک معاملہ کے لئے متعین ہوگئی تو درست ہے، کیوں کہ ثمن اور اجل میں جہالت باقی نہیں رہ گئی، اور اگر ایک صورت پر معاملہ متعین نہ ہوا تو حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بیع درست نہ ہوگی، مالکیہ کے نزدیک درست ہوجائے گی اور خریدار کو دونوں قیمتوں میں سے کسی بھی ایک کو اس سے متعلق مدت کے ساتھ قبول کرنے کا حق ہوگا۔

کاسانی کی جس عبارت کا اوپر حوالہ مذکور ہوا ہے وہ دراصل ایسے ہی معاملہ سے متعلق ہے، پوری عبارت ملاحظہ ہو:

"كذا اذا قال بعتک هٰذا العبد بالف درهم الىٰ سنة اوبالف وخمس مائة الىٰ سنتين لان الثمن مجهول وقيل هو الشرطان فى البيع وقد روى ان رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وسلم نهى عن شرطين فى البيع فاذا علم ورضى به جازالبيع لان المانع من الجواز هوا لجهالة عند العقد وقد ز[ال] المجلس" 4

D: "اسی طرح جب کہے کہ میں نے تم سے یہ غلام ایک ہزار درہم میں بیچا ایک سال پر، یا پندرہ سو میں دو سال پر، تو بیع جائز نہیں، اس لئے کہ ثمن مجہول ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ یہ بیع میں دو شرطیں ہیں اور دو شرطوں کا لگانا ہے اور رسول اللہ § نے اس سے منع فرمایا ہے، البتہ جب قیمت معلوم و متعین ہوجائے اور خریدار اس پر راضی ہوجائے تو بیع جائز ہے، اس لئے کہ جواز سے مانع معاملہ کے وقت کی جہالت ہے اور وہ مجلس ہی میں دور ہوگئی۔"

تاخیر پر زیادہ رقم کی وصولی

(جواب، سوال: ۶، ۷)

اس طرح معاملہ کرنا کہ وقت مقررہ پر قیمت ادا نہ کرنے کی صورت دس کے بجائے بارہ روپے ادا کرنے ہوں گے، کھلا ہوا ربوا ہے اور قطعاً جائز نہیں اور اس کی حرمت پر تمام ہی فقہاء کا اتفاق ہے، اسلام سے پہلے زمانۂ جاہلیت

q منحة الخالق على البحر: ۲۸۰/۵ w حواله سابق: ۲۸۱/۵ e كتابُ الام: ۳۳/۳
r بدائع الصنائع: ۲۵۸/۵

میں سود کی جو صورت زیادہ مروج تھی وہ یہی صورت ہے، بقولِ امام مالک Ã:

''وکان ربوا الجاهلية في الديون أن يكون للرجل على الرجل الدين فاذا حل قال له أتقضي أم تربى فان قضاه أخذه والازاده في الحق وزاده في الاجل'' 1

D: ''دیون میں زمانۂ جاہلیت کا جو سود مروج تھا وہ اس طرح تھا کہ ایک شخص کا دوسرے کے ذمہ دین ہوتا جب ادائیگی کا وقت آتا تو صاحب دین دریافت کرتا کہ دین ادا کروگے یا مہلت لوگے؟ اگر ادا کر دیتا تو لے لیتا ورنہ مقروض صاحب دین کے حق میں اضافہ کر دیتا اور یہ مدت میں۔''

اس سے قطع نظر کہ تعزیر بالمال (مالی جرمانہ) جائز ہے یا نہیں؟ اور اس سے بھی قطع نظر کہ تعزیر کی ولایت خود صاحب معاملہ کو حاصل ہے یا قاضی اور اولوالامر کو؟ اس صورت میں چوں کہ ربو کی صورت پائی جا رہی ہے اور ربو ہی نہیں، شبہ ربوٰ سے بھی بچنے کا حکم دیا گیا ہے اور اسی لئے فقہاء نے ان معاملات کو بھی ناجائز قرار دیا ہے جو بالواسطہ سود کا ذریعہ بنتے ہیں، اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔

مالِ مرہون سے نفع اٹھانا

(جواب، سوال:۸)

(الف) اصولی طور پر مال مرہون سے فروخت کنندہ کا فائدہ اٹھانا درست نہیں، کیوں کہ رہن سے حبس (روک رکھنے) کا حق حاصل ہوتا ہے نہ کہ نفع اٹھانے کا حق، ''يفيد ملك الحبس لا ملك الانتفاع'' فقہاء نے عام طور پر اس وقت مال مرہون سے نفع اٹھانے کی اجازت دی ہے جب خود رہن رکھنے والے کی طرف سے اذن حاصل ہو۔ ابن نجیم Ã لکھتے ہیں:

''ليس للمرتهن ان ينتفع بالمرهون الاباذن الراهن'' 1

D: ''مرتہن کے لئے راہن کی اجازت کے بغیر رہن رکھے ہوئے مال سے نفع اٹھانا جائز نہیں۔''

اور امام نووی Ã شافعی کا بیان ہے:

''فليس للمرتهن ان يفعل ذٰلک بغير اذن الراهن'' 2

D: ''مرتہن کے لئے رہن رکھنے والے کی اجازت کے بغیر نفع اٹھانا جائز نہیں۔''

---

q حاشیہ شروانی و ابن قاسم علی تحفۃ المحتاج: ۲۹۴/۴ w المغنی: ۱۶۱/۴

e بدایہ، المجتہد: ۱۵۴/۲ r بدائع الصنائع: ۱۵۸/۵

مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں اس میں کسی قدر توسع ہے۔ امام مالک Ã کا خیال ہے کہ رہن کے مکان اور زمین سے فائدہ اٹھانا اور معاملہ کے وقت اس انتفاع کی شرط لگانا جائز ہے، البتہ حیوانات اور ملبوسات میں جائز نہیں، ابن سحنون نے امام مالک Ã کا مسلک اس طرح بیان کیا ہے:

''اذاباعــــه وارتهـــن رهـــنـــا و اشتـــرط مـــنـــفـــعة الـــرهـــن الـــیٰ اجـــل قـــال مـــالک لااریٰ بــــه بأسافی الدُور والارضین قال مالک واکره فی الحیوانات والثیاب'' 3

D: ''جب کوئی چیز فروخت کی اور رہن رکھا اور ایک مدت تک رہن سے نفع اٹھانے کی شرط لگادی، تو امام مالک Ã فرماتے ہیں کہ مکانات اور اراضی میں ایسا کرنے میں حرج نہیں، لیکن حیوانات اور کپڑوں میں اسے میں جائز نہیں سمجھتا۔''

حنابلہ کے یہاں اس مسئلہ میں خاصی تفصیلات بھی ہیں اور معمول کے مطابق اقوال کی کثرت اور اختلاف بھی، حاصل یہ ہے کہ:

1 رہن میں نفع اٹھانے کی شرط درست نہیں، شرط فاسد ہے۔

2 مال مرہون اخراجات کا متقاضی ہے اور سواری کے لائق یا دودھ دینے والے جانور کی صورت ہو تو اس کے اخراجات پورا کرنا اور اس سے نفع اٹھانا جائز ہے گو رہن رکھنے والے نے اجازت نہ دی ہو۔

3 ایسی چیزیں جو جانور کے قبیل سے نہ ہوں جیسے مکانات وغیرہ، ان سے نفع اٹھانا جائز نہیں، نہ بلا اجازت اور نہ اس کی اجازت سے، ہاں مکان کا مروّجہ کرایہ ادا کرکے رہن پر لینے والا خود اس میں قیام کرسکتا ہے۔4

ان تفصیلات کے بعد عرض ہے کہ شریعت کے مزاج سے قریب تر رائے وہی معلوم ہوتی ہے جو امام احمد Ã کی مکانات وغیرہ کے بارے میں ہے، اصولی طور پر مال مرہون کے مالک کی اجازت سے بھی اس سے انتفاع جائز نہ ہونا چاہئے، کیوں کہ یہ ''کـــل قـــرض جـــرّ نـــفـــعـــاً فهـــو (جس قرض سے نفع حاصل کیا جائے وہ سود ہے) کا مصداق نظر آتی ہے۔ اور سود کا لینا دینا اجازت سے بھی درست نہیں۔

اس لئے مال رہن سے انتفاع کے سلسلے میں یہ تفصیل ہوگی کہ اگر فروخت کنندہ نے مال رہن سے استفادہ کی شرط نہیں لگائی تھی، پہلے سے اس شخص کا دوسرے خریداروں کے مال مرہون سے انتفاع معلوم ومعروف نہ ہو اور اس خطے میں بھی مال مرہون سے انتفاع کا رواج اور چلن نہ ہو تب تو خریدار کی اجازت سے اس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے اور اگر مذکورہ تینوں باتوں میں سے کوئی بات پائی جائے تو انتفاع جائز نہیں، کیونکہ لین دین کے معاملہ میں ایک فریق کی طرف سے ایسے اضافہ کو مشروط کرنا جس کا وہ کوئی معاوضہ نہ ادا کررہا ہو، ربوٰ ہے اور فقہاء کے نزدیک معروف

q المدونة الکبریٰ: ۱۸/۵　　w بدائع: ۱۴۶/۶

بھی مشروط ہی کے حکم میں ہے ''المعروف عرفاً کالمشروط شرطاً'' چنانچہ علامہ ابن نجیم Ā کا بیان ہے:

''والغالب من أحوال النّاس أنهم انمایریدون عند الدفع الانتفاع ولولاه لما أعطاه الدراهم وهو بمنزلة الشرط لان المعروف كالمشروط وهومـمّا يعين المنع'' 1

D: ''لوگوں کے زیادہ تر احوال یہی ہیں کہ وہ قرض دے کر نفع اٹھانا چاہتے ہیں، اگر ایسا نہ ہوتو وہ دراہم نہیں دیں، گویا یہ شرط کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ جو چیز عرف سے ثابت ہو وہ شرط کے درجہ میں ہے اور اس سے اس معاملہ کی ممانعت متعین ہو جاتی ہے۔''

مال رہن سے قیمت کی وصولی

(ب) قیمت مال مرہون سے زیادہ ہو تو باقی ماندہ پیسے خریدار ادا کرے گا، قیمت مال مرہون کے برابر ہو تو دین ساقط ہو جائے گا۔

اگر مال مرہون کی قیمت زیادہ ہو تو بھی معاملہ برابر ہو جائے گا اور فروخت کنندہ کو دین سے زائد پیسے نہیں ادا کرنے ہوں گے، اس لئے کہ وہ ایک درجہ میں امین بھی ہے2...... ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مال مرہون کی حیثیت امانت کی ہے، اگر صاحب دین کی زیادتی کے بغیر وہ مال ضائع ہو گیا تو اس پر اس کی کچھ ذمہ داری نہیں ہوگی۔3 البتہ مالکیہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ جس چیز کی ہلاکت مخفی ہوا کرتی ہے جیسے سونا، چاندی وغیرہ، اس کا صاحب دین ضامن ہوگا اور جس چیز کا ہلاک ہونا ظاہر و باہر ہوتا ہے جیسے جانور اور زمین و مکان، ان کا صاحب دین ضامن نہیں ہوگا۔1

حنفیہ کا مسلک راجح ہے اور اس میں دونوں فریق کی رعایت ہے۔

(ج) خریدار وقت مقررہ پر قیمت ادا نہ کرے تو اس سے اور اس کی عدم موجودگی میں اس کے وکیل سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ مال مرہون کو فروخت کر کے دین ادا کرے، اگر وہ اس کے لئے تیار نہ ہو تو قاضی خود فروخت کر کے اس کی قیمت ادا کر دے گا، یہ صاحبین کی رائے ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ''وتقدم فی البحران قولهما2 به یفتی ...... دوسرے فقہاء مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کی بھی یہی رائے ہے3 امام ابوحنیفہ Ā کے نزدیک قاضی خود مالِ مرہون کو فروخت نہیں کرے گا بلکہ مدیون کو قید کرے گا یہاں تک کہ وہ اسے فروخت کرنے پر آمادہ ہو جائے۔4

اس لئے فروخت کنندہ کو چاہئے کہ وہ معاملہ طے کرنے کے وقت ہی خریدار کی طرف سے کسی ایسے آدمی کو

---

q البحر الرائق: ۲۷۱/۸ w شرح مهذب: ۲۳۵/۱۳ e المدونة الكبرى: ۱۶۳/۴ r المغنی ۲۵۱/۴

بوقت ضرورت مال مرہون کی فروختگی کا وکیل نامزد کروائے۔ جس پر فروخت کرنے والے کو اطمینان ہوتا کہ خریدار کے غائب ہونے کی صورت میں اسے دشواری کا سامنا نہ ہو۔

قیمت کی وصولی کیلئے سامان روکے رکھنا

(جواب: سوال ۹)

فروخت شدہ سامان کو قیمت کے لئے روک رکھنے کی دو صورت ہے۔

1 خریدار اس پر قبضہ کرلے اور پھر بائع اس کو اپنی تحویل میں لے لے، یہ صورت رہن کی ہے اور جائز ہے۔ بشرطیکہ فریقین کی رضامندی سے معاملہ طے پایا ہو۔ علامہ حصکفی Ã فرماتے ہیں:

''وھو المبیع الذی اشتراہ بعینہٖ لو بعد قبضہٖ فھو رھن'' 5

D: ''جس مبیع کو اس نے بعینہٖ خرید لیا اگر قبضہ کے بعد بائع کے پاس رکھے تو رہن ہے۔''

نیز فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

''قال للبائع أمسک ھٰذا الثوب حتی أعطیتک الثمن فھو عندنا رھن'' 6

D: ''بائع سے کہے کہ اس کپڑے کو رکھے رہو، یہاں تک کہ میں قیمت ادا کروں تو یہ صورت ہمارے نزدیک رہن کی ہے۔''

2 دوسری صورت یہ ہے کہ خریدار نے ابھی اس پر قبضہ ہی نہ کیا ہو، اگر بائع اسے روک لے تو یہ رہن نہیں ہوگا بلکہ حبس بالدین کے قبیل سے ہوگا، ''ولو قبلہ لا یکون رھناًبہ لانہ محبوس بالثمن'' 1

حنفیہ کے یہاں نقد خرید و فروخت کا معاملہ طے پانے کی صورت میں فروخت کنندہ کو اس کو روک رکھنے کا حق حاصل ہے، بشرطیکہ مبیع سامان ہو اور ثمن روپیہ، پیسہ، اگر ایک مدت کے بعد قیمت کی ادائیگی طے پائی ہو یعنی قیمت ادھار ہو تو فروخت کنندہ مبیع کو روکنے کا حق نہیں رکھتا۔

''ومنھا ثبوت حق الحبس للمبیع لا ستیفاء الثمن وھٰذا عند نااما شرط ثبوتہٖ فشیئان، احد ھما ان یکون احد البد لین عینا والاٰ خر دیناً والثانی ان یکون الثمن حالا فان کان مؤ جلا لایثبت حق الحبس'' 2

D: ''مبیع کے احکام میں سے یہ ہے کہ بائع کو وصولیٔ ثمن کے لئے مبیع کو روک رکھنے کا حق حاصل ہے اور یہ حنفیہ کا مسلک ہے، حق حبس حاصل ہونے کے دو شرطیں ہیں: اول یہ کہ بدلین میں سے ایک

q فتح القدیر: ۷۹/۹ w ھدایہ مع الفتح: ۱۴۵/۱۰، ھندیہ: ۴۴۷/۵ e دیکھئے شرح مھذب: ۱۳۸/۱۰، المغنی

عین ہو اور دوسرا دین، اور دوسرے ثمن کی فی الحال ادائیگی طے پائی ہو، اگر ثمن ادھار ہو تو حق حبس ثابت نہیں ہوگا۔''

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اگر قیمت وصول نہ ہو پانے کا اندیشہ ہو، تو مبیع کو روکنے کی گنجائش ہے، شرح منہاج میں ہے:

''للبائع حبس مبيعه حتى يقبض ثمنه ان خاف فوته بلا خلافٍ'' 3

D: ''بائع کو ثمن کے قبضہ کرنے تک مبیع کو روک رکھنے کا حق حاصل ہوگا، اگر فوت ہونے کا اندیشہ ہو، اس میں کوئی اختلاف نہیں۔''

اس لئے بہتر صورت یہی ہے کہ قبضہ کے بعد خریدار سے بطور رہن اس سامان کو حاصل کرلیا جائے، ورنہ بغیر قبضہ کے مبیع کو روک لینے کا مطلب یہ ہوگا کہ عملاً مبیع اور ثمن دونوں ہی ادھار ہو جائیں، اور حدیث میں اس کو ''بیـــــــــــــــــــع الكالئى بالكالئى'' کے عنوان سے منع فرمایا گیا ہے۔

تاخیر کی صورت میں اداشدہ اقساط سوخت کردی جائیں

(جواب: سوال ۱۰)

وصول شدہ اقساط کو واپس نہیں کرنا اور معاملہ ختم کر دینا جائز نہیں، اس کو ''بیع عربون'' اور ''بیع عربان'' بھی کہتے ہیں، حضرت عبداللہ ابن عمرو ؓ سے مروی ہے کہ آپ § نے اس سے منع فرمایا، ''نهٰـــــى رســــول الـلّـــــه صـلـى الـلّــه عـلـيــه وسـلـم عن بيع العربـان'' بیع عربان یہ ہے کہ کوئی سامان خریدا جائے، قیمت کا کچھ حصہ ادا کر دیا جائے اور کہا جائے کہ اگر میں نے بقیہ قیمت ادا کر دی تو اس کا حساب قیمت میں کرلیا جائے اور قیمت نہیں دے پایا تو یہ پیسے تمہارے ہیں2 شاہ ولی اللہ صاحب Ã کا بیان ہے کہ اس میں ایک طرح کا قمار ہے۔ ''وفيه معنى الميسر 3'' یہی رائے فقہاء شوافع کی اور مالکیہ کی بھی ہے۔4

البتہ امام احمد Ã کے نزدیک یہ صورت درست ہے اور ابن قدامہ نے حضرت عمر، حضرت عبداللہ بن عمر « ، محمّد بن سیرین اور سعید بن مسیّب سے بھی اس کی اجازت نقل کی ہے5...... بیع عربون اور اس قسط وار خرید وفروخت کی صورت میں فرق اتنا ہی ہے کہ بیع عربون میں خریدار، خریدنے ہی سے انکار کر جاتا ہے اور زیر بحث مسئلہ میں قیمت ادا کرنے میں تاخیر کرتا ہے اور وقت کی پابندی نہیں کرتا، لیکن دونوں میں اس بابت پوری مماثلت

۲۵۷/۴

q المدونة الكبرىٰ ۲۵۲/۴ w ردالمحتار: ۲۶۲/۵

e دیکھئے المدونة الکبریٰ: ۱۱۶/۴، شرح مهذب: ۱۲۷/۱۰، المغنی: ۲۶۲/۴ r بدائع الصنائع: ۱۴۸/۶

ہے کہ بائع اداشدہ پیسے بلا معاوضہ روک لیتا ہے، اس لئے یہ صورت جائز نہیں۔

مبیع خریدار کے پاس رہن

(جواب: سوال۱۱)

اگر فروخت کنندہ سامان پر قبضہ کرلے اور پھر اسے خود خریدار ہی کے پاس بطور امانت رکھدے، تو ایسا کرنا درست ہے، قبضہ سے پہلے درست نہیں، علامہ کاسانی Ã رقمطراز ہیں:

"ولو تعاقدا علیٰ ان یکون الرهن في ید صاحبه لا یجوز الرهن ...... وكذا اذا قبضه المرتهن أو العدل ثم تراضيا على أن يكون في يد الراهن جاز." 6

D: "اگر فریقین نے طے کیا کہ مال رہن صاحب مال ہی کے پاس رہے گا تو رہن درست نہیں...... اور اگر صاحب دین یا تیسرے عادل شخص نے اس پر قبضہ کرلیا پھر فریقین اس بات پر رضامند ہوگئے کہ مال رہن راہن یعنی مقروض ہی کے پاس ہوتو جائز ہے۔"

یہی رائے حنابلہ اور شوافع کی بھی ہے7...... مالکیہ کے نزدیک قبضہ کے بعد بھی اگر مال مرہون خریدار کے حوالہ کردیا تو رہن ہی باطل ہوجائے گا، ابن رشد Ã کا بیان ہے۔

"ان من شرط صحة الرهن استدامة القبض وانه متٰى عادالیٰ یدالراهن باذن المرتهن بعارية أو وديعة أو غير ذالک فقد خرج من اللزوم" 1

D: "رہن کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ اس پر مسلسل قبضہ قائم رہے، جب وہ شئی صاحب دین کی اجازت سے عاریت یا ودیعت کے طریقہ یا کسی اور طرح راہن کے ہاتھ چلی جائے تو اب رہن کا لزوم ختم ہوجائے گا۔"

اجرت کفالت

(جواب: سوال۱۲)

کفالت اسلام کی نگاہ میں عقد تبرع یعنی ایک رضا کارانہ حسن سلوک پر مبنی معاملہ ہے اور اس پر اجرت لینا احسان وسلوک کی شان کے خلاف ہے، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ کفالت انہی لوگوں کی جانب سے معتبر ہے جو تبرع کے اہل ہوں۔

---

t الد رالمختار علیٰ هامش الرد: ۵/۳۵۴ y بزازيه علیٰ هامش الهنديه: ۶/۵۵

q الدرلمختار علیٰ هامش الرد: ۵/۳۵۴ w بدائع الصنائع: ۵/۲۴۹

''ولاتصح الکفالة الاممن یملک التبرع لانه عقد تبرع ابتداءً.'' 2

D: ''ایسے ہی شخص کا کفالت قبول کرنا معتبر ہے جو تبرع کی صلاحیت رکھتا ہو، اس لئے کہ یہ ابتداء کے اعتبار سے تبرع ہی ہے۔''

اس لئے ضمانت قبول کرنے اور کریڈٹ لیٹر دینے کی اجرت لینا جائز نہیں، البتہ اگر کوئی شخص کسی چیز کے لینے پر مجبور ہو تو اس قاعدہ کے تحت کہ مجبوریاں ناجائز چیزوں کی گنجائش پیدا کردیتی ہیں (الـــــــــــــــــــضـــــــــــــــــــرورات المحظورات) وہ اجرت ادا کرسکتا ہے، فقیہ العالم الاسلامی ڈاکٹر وہبہ زحیلی رقمطراز ہیں:

''الکفالة عقد تبرع و طاعة یثاب علیها الکفیل ولو قام المکفول له بتقدیم شیء من المال لکفیل هبة أو هدیة جاز ...... لکن إن شرط الکفیل تقدیم مقابل أو اجر علیٰ کفالة وتعذر علی المکفول عنه تحقیق مصلحته من طریق المحسنین المتبرعین ...... جازله دفع الاجر للضرورة.'' 3

D: ''کفالت عقد تبرع اور امر طاعت ہے جس پر کفیل کو اجر حاصل ہوگا، اگر مکفول لہ کفیل کو کچھ مال بطور ہبہ یا ہدیہ کے دیدے تو جائز ہے ...... لیکن اگر کفیل نے معاوضہ یا اجرت کفالت کی شرط لگادی اور مکفول عنہ کے لئے تبرع واحسان کا جذبہ رکھنے والوں کے ذریعہ اپنی مصلحت کی تکمیل دشوار ہو تو ضرورتاً اجرت دینا جائز ہے۔''

دستاویز دین کی خرید و فروخت

(جواب: سوال ۱۳)

ادھار قیمت کی دستاویز کو فروخت کرنا کاغذ کی خرید و فروخت نہیں بلکہ دستاویز میں لکھی ہوئی رقم کی خرید و فروخت ہے اور نقد کی قیمت اگر نقد کے عوض ہو تو ضروری ہے کہ دونوں طرف سے فوری ادائیگی اور قبضہ ہو اور مقدار کے اعتبار سے برابری بھی ہو، بیع صرف کا یہ ایک مسلّمہ قاعدہ ہے اور اس پر قریب قریب تمام فقہاء کا اتفاق ہے[1] اس لئے یہ صورت قطعاً جائز نہیں۔

مدت میں کمی کی وجہ سے قیمت میں کمی

e تحفة المحتاج: ۴/۲۲۳، نیز دیکھئے المغنی: ۴/۱۴۱

q ابن ماجه: ۲/۱۴، ط: ریاض w حجة اللّٰه البالغه: ۲/۱۰۸ e حواله سابق

r دیکھئے تحفة المحتاج: ۴/۳۲۲، الشرح الکبیر علیٰ هامش الد سوقی: ۳/۶۳

(جواب: سوال ۱۴)

یہ صورت دو معاملوں سے مرکب ہے، فروخت کنندہ قیمت میں کمی کر دیتا ہے اور اس کو اس کا حق ہے۔ خریدار وقت مقررہ سے پہلے ادا کر دیتا ہے اور اس کے لئے یہ درست ہے، لیکن ان دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ مشروط کر دینے کی صورت میں یہ نوعیت ابھر کر سامنے آتی ہے کہ بائع نے جو حصہ قیمت میں سے کم کیا ہے، وہ اس مدت کے عوض ہے جو کم کی گئی ہے، گویا قیمت کا کچھ حصہ، مدت (اجل) کے مقابلہ میں آ گیا، اور ''اجل فی نفسہٖ'' قابل قیمت نہیں اور قیمت لی جائے تو سود ہے، پس یہ سود لینے کی وجہ سے حرام ہے، اسی لئے فقہاء نے اس صورت کو منع کیا ہے اور وہ اس کی ممانعت پر قریب قریب متفق الرائے نظر آتے ہیں، ابن عابدین شامی Ã کا بیان ہے:

''ولا یصح الصلح عن الف مؤ جل علیٰ نصفہٖ حالا لانہ اعتیاض عن المؤ جل وھو حرام'' 2

D: ''دیر سے ادا طلب ایک ہزار کے بدلہ اس کے آدھے نقد پر صلح جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ مدت کا عوض ہے اور یہ حرام ہے۔''

اسی طرح کی بات فقہاء شوافع نے بھی لکھی ہے:

''صالح عن عشرۃ مؤجلۃ علی خمسۃ حالۃ لغی الصلح لانہ انما ترک الخمسۃ فی مقابلۃ حلول الباقی وھو لا یحل'' 3

D: ''دس ادھار کی پانچ نقد پر صلح کر لی تو صلح غیر معتبر ہے، اس لئے کہ اس میں پانچ باقی کے نقد ہونے کے عوض چھوڑا ہے اور یہ جائز نہیں۔''

امام مالک Ã نے خود موطا میں اس پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی ہے، اور اس میں ''ضـــــ تـــــعـــــ'' کی اصطلاح بھی استعمال ہوئی ہے، امام مالک Ã کا خیال ہے کہ اگر فریقین بطور خود تبرعاً ایسا کریں تو حرج نہیں، لیکن مشروط طور پر ایسا معاملہ کرنا جائز نہیں:

''من وجب علیہ دین الی اجل فسئل ان یضع عنہ ویعجل لہ مابقی لم ینبغ لہ ذالک لانہ یعجل قلیلاً بکثیر دیناً.'' 1

D: ''جس شخص پر ایک مدت کے بعد قابل ادائیگی دین واجب ہو، اس سے کہا جائے کہ وہ کچھ معاف کر دے اور باقی نقد لے لے تو یہ مناسب نہیں، اس لئے کہ وہ دین کثیر کے بدلہ نقد کی وجہ سے

---

t المغنی: ۱۶۰/۴　y بدائع الصنائع: ۱۳۷/۶　u دیکھئے: تحفۃ المحتاج: ۶۷/۶، المغنی: ۲۱۶/۴
q بدایۃ المجتہد: ۲۷۴/۲، نیز دیکھئے المدونۃ الکبریٰ: ا؛ ۱۵۱/۴　w مجمع الانھر: ۱۲۴/۲

قلیل کو قبول کر رہا ہے۔''

ابن قدامہ حنبلی کا بیان ہے:

''اذا صالحه على المؤ جل ببعضهٖ حالاً لم يجز.'' 2

D: ''اگر دیر سے اداطلب قرض میں کچھ کم کر کے نقد ادائیگی پر صلح کر لے تو جائز نہیں۔''

پھر ابن قدامہ Ã نے حضرت زید بن ثابت، عبداللہ بن عمر « ، سعید بن مسیّب، قاسم، سالم، شعبی، امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی È اور متعدد فقہاء و محدثین سے اس کا ناجائز ہونا نقل کیا ہے اور عبداللہ بن عباس ؄، ابراہیم نخعی، محمد بن سیرین اور حسن بصری È سے اس کی اجازت بھی نقل کی ہے۔[3] غرض ''ضع و تعجل'' کی یہ صورت درست نہیں۔

ادھار معاملہ اور قیمت طے نہیں

(جواب: سوال ۱۶)

خریدار کی طرف سے قسط کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت فروخت کرنے والا بالاقساط ادا کرنے کی سہولت ختم کر کے فوری طور پر پوری قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے، علامہ شامی Ã فرماتے ہیں:

''عليه الف ثمن جعله ربه نجوماً إن أخل بنجم حل الباقی'' 4

D: ''ایک شخص پر قیمت کے ہزار روپے ہیں، جس کو بیچنے والے نے بالاقساط ادا کرنے کی سہولت دی ہے تو اگر وہ کسی قسط میں خلل پیدا کرے تو باقی نقد ہو جائے گا۔''

''مجلۃ الاحکام العدلیہ'' (مرتبہ خلافتِ عثمانیہ ترکی) کے شارح علی حیدر کا بیان ہے:

''اذا كان لانسان علىٰ اخر الف ثمن جعله اقساطاً ان اخل بقسط حل البآ قی'' [1]

D: ''کسی انسان کا دوسرے شخص پر قسطوں میں ادائیگی ایک ہزار ہو تو اگر وہ کسی قسط کو بروقت ادا نہ کرے تو باقی نقد قابل ادائیگی ہوگا۔''

فریقین میں سے کسی کا انتقال

(جواب: سوال ۱۷)

اگر ادائیگی کی متعینہ مدت سے پہلے فروخت کرنے والے کا انتقال ہو گیا تو معاملہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا،

---

e الفقه الاسلامی و ادلته، ۵/ ۱۶۱

q دیکھئے: بدائع الصنائع: ۵/ ۲۱۵، درمختار مع الرد: ۲/ ۵۰۲، تحفة المحتاج: ۴/ ۲۷۳، شرح مهذب: ۵/ ۴۰۳

کیوں کہ مہلت کا نفع جس فریق کو پہنچ رہا تھا وہ ابھی زندہ ہے، ہاں اگر خریدار کا انتقال ہو جائے تو مہلت ختم ہو جائے گی اور متوفی کے ترکہ سے فی الفور اس کے ذمہ باقی کل پیسے ادا کئے جائیں گے۔

"ویبطل الاجل بموت المدیون لانّ فائدة التاجیل ان یتجر فیؤدی الثمن من تمام المال فاذامات من له الاجل تعین المتروک لقضاء الدین فلا یفید التاجیل بحرعن شرح المجمع وصرح قبله لومات البائع لا یبطل الأجل" 2

D: "مدیون کی موت سے مدت باطل ہو جائیگی اس لئے کہ ادھار کا فائدہ یہ ہے کہ خریدار تجارت کرے گا اور پورے مال میں سے قیمت ادا کرے گا تو جس شخص کے لئے مہلت دی گئی تھی، جب اس کا انتقال ہو گیا تو اب یہ بات متعین ہو گئی تو اب اس کے متروکہ سے دین کی ادائیگی عمل میں آئیگی......اور اگر فروخت کرنے والے کا انتقال ہو گیا تو مہلت ختم نہیں ہوگی۔"

یہی رائے فقہاء شوافع کی بھی ہے:

"انتقل بموت البائع لوارثه وحل بموت المشتری ولا یضر السقوط بموته" 3

D: "بائع کی موت سے مدت اس کے وارث کے حق میں منتقل ہو جائے گی اور خریدار کی موت سے قیمت نقد قابل ادائیگی ہو جائے گی۔"

گاہکوں کے لئے ترغیبی انعام

(جواب: سوال ۱۸)

چوں کہ اس صورت میں مبیع اور ثمن متعین ہے اور ہر خریدار کو اپنی مبیع حاصل ہو جاتی ہے، انعام کمپنی اپنے منافع میں سے دیتی ہے، اس لئے یہ صورت جائز و درست ہوگی۔ اگر فریقین میں سے کسی کو ملنے والا عوض مستور العاقبہ اور نامعلوم ہوتا، کسی کو مبیع ملتی اور کوئی محروم ہو جاتا تو یہ صورت قمار کی ہوتی، بجصاص کے الفاظ میں "احقاق بعض و انجاح بلا" اس لئے یہ صورت قمار میں داخل نہیں۔ ماضی قریب کے علماء میں مفتی محمد شفیع صاحب Ã کی رائے بھی یہی ہے۔2

یہ حکم تو مسئلہ کی ظاہری صورت کے اعتبار سے ہے، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ کاروبار کے اس طریقہ کے پیچھے ذہنی قمار ہی کارفرما ہے، اس لئے ایسے معاملہ کی حوصلہ شکنی کی جانی چاہئے اور موجودہ حالات کو دیکھتے ہوئے خیال ہوتا ہے کہ اس میں کراہت کا پہلو ضرور ہے۔

w ردالمحتار: ۵۳۴/۴ e حواشی تحفة المحتاج: ۱۵۲/۵

B

قرعہ میں نام نکلنے پر آئندہ قسط معاف

(جواب: سوال ۱۹)

یہ معاملہ اپنی ابتدائی شکل میں تو فاسد ہے، کیوں کہ ثمن متعین نہیں، لیکن جب قرعہ میں اس کا نام نکل آیا اور پہلی ہی قسط کے بقدر پیسوں میں اسے وہ چیز دیدی گئی تو یہ لین دین مستقل عقد بیع یعنی خرید وفروخت متصور ہوگا، اور چونکہ فریقین رضامند ہیں، مبیع اور ثمن متعین ہے، اس لئے انجام کار یہ معاملہ درست قرار پائے گا۔

"اذا قال بعتک شاة من هذا القطيع فالبيع فاسد فان عين البائع شاة وسلمه اليه ورضى به جازويكون ذالک ابتداء بيع بالمراضاة." 3

D: "اگر کہے کہ میں نے تم سے اس گلہ میں سے ایک بکری فروخت کردی تو بیع فاسد ہے، اگر بائع نے بکری متعین کردی نیز اس کو حوالہ بھی کردیا اور وہ اس پر رضامند ہوگئے تو یہ جائز ہے اور یہ از سرنو باہمی رضامندی سے بیع سمجھی جائے گی۔"

اور کچھ پہلے ہی دفعہ قرعہ میں نام نکلنے والے پر موقوف نہیں، بلکہ ہر بار نام نکلنے اور عوضین کے لینے اور دینے کے بعد ہی خرید وفروخت کا معاملہ مکمل ہوگا۔ ابتدائی مرحلہ میں قیمت اور مدت کے غیر متعین ہونے کی وجہ سے معاملہ فاسد ہوگا یہ حکم بھی معاملہ کی ظاہری صورت کے اعتبار سے ہے، ورنہ اس کے پس پردہ بھی وہی قمار والا ذہن کارفرما ہے۔ اس لئے درحقیقت یہ بھی کراہت سے خالی نہیں۔

واللّٰہ أعلم بالصّواب.

q موطا امام مالک　w المغنی: ۳۱۶/۴　e المغنی: ۳۱۶/۴　r شامی: ۲۶/۴

شیئرز کی خرید وفروخت
کچھ اہم سوالات اور ان کا حل

''شیرز کی خرید وفروخت کا مسئلہ فی زمانہ نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ اسی پس منظر میں اسلامک فقہ اکیڈمی نے نویں سمینار میں اس مسئلہ کو بھی غور وفکر کا موضوع بنایا تھا۔ یہ اسی سلسلہ میں سوالنامہ کے جوابات ہیں۔''

سوالنامہ

1　کیا کسی کمپنی کا خرید کردہ شیر کمپنی میں شیر ہولڈر کی ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے یا یہ محض اس بات کی دستاویز ہے کہ اس نے اتنی رقم کمپنی کو دے رکھی ہے؟

بعض حضرات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شیرز سرٹیفکٹ محض کمپنی کو دیئے ہوئے پیسہ کی دستاویز ہے، کمپنی کے اثاثوں اور اس کی املاک میں حسب تناسب حصہ دار ہونے کی دلیل نہیں ہے، احکام شرع کی تفصیل میں شیرز کی حیثیت کے تعین کو بڑا دخل ہے، اگر شیرز کو اثاثوں اور املاک کا ایک حصہ تسلیم کرلیا جائے تو شیرز کی حقیقت یہ قرار پاتی ہے کہ وہ نقد اور اثاثوں کا مجموعہ ہے، اس لئے کہ کسی بھی کمپنی میں اس کی جامد املاک، اراضی اور تعمیرات کے علاوہ مشینیں، تیار شدہ مال، خام مال، جمع رقوم، دوسروں پر اس کی واجب الاداء رقمیں وغیرہ بھی شامل ہوتی ہیں، اس طرح یہ تمام چیزیں شیرز کے ذیل میں آجاتی ہیں۔ اب شیرز کی خرید وفروخت نقد کی نقد کے ساتھ خرید وفروخت نہیں، بلکہ نقود واملاک کے مجموعہ کو نقود کے ذریعہ فروخت کرنا ہے۔

اور اگر شیرز کو محض اس کمپنی میں لگائی گئی نقد رقم کی دستاویز تسلیم کیا جائے تو اس کی بیع وشراء نقد کے ساتھ بیع وشراء ہوگی، ظاہر ہے کہ اس صورت میں اس پر بیع صرف کے احکام وارد ہوں گے جو لوگ اسے محض قرض کی دستاویز مانتے ہیں۔ وہ محض اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں یہ بات کہہ سکتے ہیں کہ شیر ہولڈر کے دیوالیہ ہونے کی صورت میں جب موجودہ

---

q درر الاحکام: ۱/۲۳۰　　w شامی ۴/۲۶　　e تحفۃ المحتاج: ۴/۴۹۷

q احکام القرآن: ۱/۲۲۹　　w جواھر الفقہ: ۲/۲۴۵ ''احکام القمار''

قانون کے مطابق اس کی املاک ضبط کر کے اس کے قرضے ادا کئے جاتے ہیں، اس وقت اس کے حصہ کے تناسب سے کمپنی کے اثاثے قرق نہیں کئے جاسکتے۔

دوسرا نقطۂ نظر رکھنے والے اپنے موقف کی تائید میں یہ بات پیش کرتے ہیں کہ اگر کمپنی باہمی قرارداد سے تحلیل ہوجائے تو ہر شیر ہولڈر کو اس کے شیرز کے تناسب سے اس کے اثاثوں میں حصہ ملتا ہے اور نفع ہو تو اس کے لگائے ہوئے سرمایہ سے زائد رقم ملتی ہے اور اگر خسارہ ہو تو اسے نقصان بھی برداشت کرنا ہوتا ہے، برخلاف بانڈ وغیرہ قرض کی دستاویزوں کے کہ صرف لگی ہوئی رقم مع سود ملتی ہے، اثاثوں میں کوئی حصہ نہیں ملتا ہے، بہرحال یہ ضروری ہے کہ کمپنی کے اندر شیرز کی حیثیت کا تعین کر کے احکام شرعی اس پر مرتب کئے جائیں۔

2 بعض اوقات کمپنی قائم کرتے وقت شیرز کا اعلان کیا جاتا ہے اور اس وقت اس کے پاس کچھ بھی املاک نہیں ہوتی ہیں، اس وقت اگر کمپنی کے خرید کردہ شیر کی بیع کی جائے تو اس صورت میں نقد نقد کے مقابل ہوتا ہے، اس کا کیا حکم ہوگا؟

3 کمپنی کے وجود میں آجانے کے بعد اس کا اثاثہ مخلوط ہوتا ہے (یعنی نقد اور املاک کا مجموعہ) اس صورت میں جب کہ مجموعہ مال ربوی وغیر ربوی دونوں پر مشتمل ہے، کی نقد کے ساتھ خرید وفروخت کا کیا حکم ہوگا؟

4 وہ کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حرام ہے، جیسے شراب اور خنزیر کے گوشت کی تجارت اور اسپورٹ یا بینکس اور سودی اسکیموں میں روپیہ لگانا، ایسی کمپنیز کے شیرز کی خرید وفروخت کا کیا حکم ہوگا؟

5 ایسی کمپنیز جن کا کاروبار حلال ہے، مثلاً انجینئرنگ کے سامان تیار کرنا عام استعمال کی مصرفی چیزیں تیار کرنا وغیرہ، پھر ان کمپنیوں کا بنیادی کاروبار حلال ہونے کے باوجود انہیں بعض اوقات انکم ٹیکس وغیرہ کی زد سے بچنے کے لئے بینک سے سودی قرض لینا پڑتا ہے، کیا ایسی کمپنیز کے شیرز خریدنا جائز ہے؟

6 اسی طرح حلال کاروبار کرنے والی کمپنیوں کو بھی قانونی تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے اپنے سرمایہ کا کچھ حصہ ریزرو بینک میں جمع کرنا پڑتا ہے، یا سیکورٹی بانڈس خریدنے پڑتے ہیں جن کی وجہ سے انہیں سود بھی ملتا ہے، کیا ایسی کمپنیز کا شیر خریدنا جائز ہوگا؟

7 سودی قرضہ لینے کی صورت میں اس قرض سے حاصل ہونے والے منافع کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ یا وہ قرض مفید ملک ہے یا نہیں، اور اس کے ذریعہ حاصل ہونے والی آمدنی حلال شمار کی جائے گی یا نہیں؟۔

8 کیا کمپنی کا بورڈ آف ڈائرکٹرس شیرز ہولڈرس کا وکیل ہے اور اس کا عمل شیر ہولڈر کا عمل سمجھا جائے گا؟

9 بورڈ آف ڈائرکٹرس میں کوئی فیصلہ کثرت رائے سے ہوتا ہے، کیا اس کمیٹی میں کسی شیر ہولڈرس کا سودی قرض لینے سے اختلاف کرنا اور اپنے اختلاف کا اعلان کر دینا وکیل کے عمل کی ذمہ داری سے اسے بری الذمہ کر دے گا؟

0 اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو، اور اس کی مقدار معلوم ہو تو کیا شیر ہولڈر کے لئے منافع سے اس کی بقدر نکال کر صدقہ کر دینا کافی ہوگا؟۔

! اور اگر کمپنی کے منافع میں سود بھی شامل ہو اور حاصل ہونے والی سودی آمدنی کو کاروبار میں لگا کر نفع کمایا گیا ہو تو جتنا فیصد کل آمدنی میں سود مخلوط ہو گیا ہے اتنا فیصد ملنے والے منافع سے نکال کر صدقہ کر دینا کافی ہوگا؟

@ شیئرز کی تجارت کرنا کیسا ہے؟ یعنی کوئی شخص کچھ شیرز خریدے کہ قیمت بڑھنے کی صورت میں نفع کے ساتھ فروخت کردوں گا۔ خلاصہ یہ کہ شیئرز کی بیع وشراء کو ایک تجارت کی طرح کرنے کا حکم کیا ہوگا، جب کہ اس میں ایک طرح کی قیاس آرائی کو دخل ہوتا ہے کہ بازار کی صورت حال کو دیکھ کر زیادہ منافع دینے والے شیئرز خرید لئے جاتے ہیں اور کیا ہر تخمین وقیاس آرائی ممنوع ہے، یا اس میں کچھ تفصیل ہے؟

شیر مارکیٹ میں ایک سودا جسے فیوچر سیل (بیاعات مستقبلیات) کہتے ہیں مروج ہے، اس کا مقصد شیئرز خریدنا نہیں ہوتا بلکہ بڑھتے گھٹتے دام کے ساتھ نفع نقصان کو برابر کر لینا مقصود ہوتا ہے، مثلاً زید نے سو شیرز کا سودا بہ حساب سو روپے فی شیئرز کیا، اور ادائیگی اور وصولی کی تاریخ ۳۰، مارچ مقرر کی، اَب جب تیس مارچ آئی تو اس شیر کی قیمت ڈیڑھ سو روپے ہوگئی تو وہ پانچ ہزار روپے منافع کے طور پر لے لے گا، اور اگر ۳۰ مارچ کو اس شیر کی قیمت گھٹ کر پچاس روپے ہوگئی تو وہ پانچ ہزار روپے ادا کرے گا۔ اصل سودا محض کاغذی کارروائی ہے، نہ مشتری ثمن دیتا ہے، نہ بائع مال دیتا ہے، البتہ مقررہ تاریخ پر بڑھتے ہوئے دام کی صورت میں منافع یا گھٹتے ہوئے دام کی صورت میں خسارہ ادا کیا جاتا ہے، شریعت میں مذکورہ بالا فیوچر سیل کا کیا حکم ہے؟

$ غائب سودا جس میں بیع کی نسبت مستقبل کی طرف کی جاتی ہے، جائز ہوگا یا نہیں؟

% شیرز کے نقد سودے میں بھی بعض انتظامی مجبوریوں کی وجہ سے شیرز سرٹیفکٹ پر قبضہ ایک سے تین ہفتوں تک تاخیر سے ہوتا ہے، اس ذیل میں اصل سوال یہ ہے کہ شیرز پر قبضہ کا مطلب کیا ہوگا؟ اگر بوقت بیع وشراء ہی کمپنی کے اثاثوں اور املاک میں شیر ہولڈر کی ملکیت آجاتی ہے اور وہ اس کی ضمان میں آجاتا ہے اور حقوق وذمہ داریاں خریدار کی طرف منتقل ہوجاتی ہیں اگر چہ ابھی شیرز سارٹیفکٹ نہ ملا ہو تو اس کو شیر پر قبضہ معنوی حاصل ہوگا یا نہیں؟ کیا شرع میں ہر شئی پر اس کی خاص نوعیت کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت مختلف ہوگی جس کی بناء عرف وعادت پر ہوگی یا ہر صورت میں قبضہ حسی ہی ضروری ہوگا؟

^ اس طرح خرید کردہ شیر کو (جس کی موجودہ قیمت خریدار نے ادا کر دی ہے) اگر خریدار سارٹیفکٹ حاصل کرنے سے قبل اگلے دن یا دو چار دن میں کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ اور اس طرح دوسرے کے خریدنے کے بعد تیسرے و چوتھے کے ہاتھ فروخت کرنا درست ہوگا، بالخصوص جبکہ شیر کا ضمان ومنافع خریدنے کا

B –

معاملہ کرنے کے ساتھ ہی خریدار کی طرف منتقل ہو جاتا ہو؟

& اسٹاک ایکسچینج بازار میں خرید وفروخت کے لئے واسطہ بننے والے کو ''بروکر'' کہتے ہیں (جو موجودہ وقت میں شیرز کی خرید وفروخت اور قیمتوں سے واقفیت رکھتا ہے اور رہتا ہے اور خرید وفروخت کی کارروائی کا اندراج کرتا ہے) یعنی اس کی حیثیت ایجنٹ کی ہے، اس کا کیا حکم ہوگا، یعنی کیا بروکر کی حیثیت سے کام کرنا درست ہے؟

شیئرز سرٹیفکٹ کی حیثیت

جواب: سوال (۱)

یہ بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے کہ شیرز نقد اور اثاثوں کا مجموعہ ہے، اور شیئرز سرٹیفکٹ پر اگر رقم کا ذکر ہوتا ہے تو وہ محض اس بات کا اظہار ہے کہ یہ اثاثہ اپنی ابتدائی صورت میں اسی قدر قیمت اور قوت خرید کا حامل تھا...... قانونی طور پر کمپنی کے اثاثے کو قرق نہ کیا جانا شرعی اعتبار سے کوئی اہمیت نہیں رکھتا بلکہ یہ بھی ضروری نہیں کہ خود قانون کی نگاہ میں شیر اثاثہ کا درجہ نہ رکھتا ہو، کیوں کہ ممکن ہے کہ شیرز پر مبنی اثاثہ میں اشتراک اور شیوع کی وجہ سے اس طرح کا قانون بنایا گیا ہو۔

شیئرز کی خرید وفروخت

جواب: سوال (۲)

یہ صورت بیع صرف کی ہے، جس میں برابری بھی ضروری ہے اور کسی فریق کی طرف سے ادھار کی بھی گنجائش نہیں، اس لئے کمی بیشی کے ساتھ خرید وفروخت تو ناجائز ہوگی ہی، مساوی قیمت میں بھی خرید وفروخت کو جائز نہیں ہونا چاہئے، کیوں کہ شیئرز ہولڈر روپے کی دستاویز ادا کرتا ہے، روپیہ نہیں، اور خریدار خود روپیہ ادا کرتا ہے، اس طرح طرفین سے نقد ادائیگی نہیں پائی گئی۔ سوائے اس کے کہ فی زمانہ بعض اہل علم نے بینک ڈرافٹ کی حوالگی کو بعینہ نقد کی حوالگی کا درجہ دیا ہے، تو اس اعتبار سے عقد کے اثاثہ میں تبدیلی سے پہلے شیئرز سرٹیفکٹ کو یہی درجہ دیا جا سکتا ہے، ایسی صورت میں مساوی قیمت پر ایسے شیئرز کو فروخت کرنا جائز ہوگا، تاہم راقم کی رائے وہی ہے کہ ایسے شیئرز کی بیع ہی جائز نہیں نہ کم وبیش قیمت پر نہ مساوی قیمت پر۔

جواب: سوال (۳):

فقہاء حنفیہ کے نزدیک ایسی صورتوں میں دونوں طرف سے ادا کئے جانے والے ربوی مال کو غیر ربوی مال کے مقابلہ میں رکھ کر کمی بیشی کے ساتھ خرید وفروخت کو جائز قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ ھدایہ میں ہے:

”من باع درهمین و دیناراً بدرهم و دینار ین جاز البیع و جعل کل جنس بخلافه“[1]

D: ”جس نے ایک درہم دو دینار کے بدلہ دو درہم، ایک دینار خرید کیا تو بیع جائز ہے اور دونوں طرف سے درہم کو دینار اور دینار کو درہم کے مقابلہ میں تصور کیا جائے گا۔“

اس لئے کمپنی کے نقد اور املاک کے مجموعی اثاثہ کو نقد کے عوض خرید و فروخت کرنا جائز ہوگا۔

حرام کاروبار کی کمپنی

جواب: سوال (۴)

جن کمپنیوں کا بنیادی کام ہی حرام پر مبنی ہو، ان کے شیئرز خرید کرنا جائز نہیں کہ یہ براہ راست معصیت میں تعاون بلکہ اس میں شرکت ہے، اگر کمپنی کے مالکان مسلمان ہوں تب تو یہ حکم ظاہر ہی ہے لیکن اگر وہ غیر مسلم ہوں جیسا کہ آجکل ہندوستان میں اکثر کمپنیوں کا حال ہے، تب بھی یہ صورت ناجائز ہی ہوگی گو امام صاحب Ã کے یہاں شدید کراہت کے ساتھ اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، لیکن صاحبین È نے اس کو غیر درست قرار دیا ہے، اور فقہاء نے صاحبین ہی کے قول کو زیادہ درست سمجھا ہے، چنانچہ علامہ حصکفی Ã کا بیان ہے:

”أمر المسلم ببیع خمر أو خنزیر أو شرائهما أی وکل المسلم ذمیاً ...... یعنی صح ذٰلک مع أشد کراهة ...... وقالا لا یصح وهو الأظهر.“ [1]

D: ”مسلمان شخص نے شراب یا خنزیر کو فروخت کرنے یا خرید کرنے کا حکم دیا یعنی مسلمان کافر کو اس کا وکیل بنائے ......امام صاحب کے نزدیک شدید کراہت کے ساتھ یہ معاملہ درست ہو جائے گا اور صاحبین نے کہا کہ درست نہیں ہوگا، یہی ظاہر قول ہے۔“

فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ اگر کسی مسلمان نے عیسائی کو بطور مضاربت سرمایہ حوالہ کیا اور اس نے شراب و خنزیر کی تجارت کر کے نفع کمایا تو امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک گو یہ جائز ہوگا لیکن:

”ینبغی للمسلم ان یتصدق بحصته من الرّبح.“ [2]

D: ”مسلمان کے لئے مناسب ہے کہ اپنے حصۂ نفع کو صدقہ کر دے۔“

غالباً یہ اس صورت پر محمول ہے جب مطلقاً مضاربت کے لئے پیسہ دیا ہو اور اس غیر مسلم نے خمر و خنزیر کی تجارت میں اس کا استعمال کیا ہو، اگر پہلے سے معلوم ہو کہ اسی کام میں سرمایہ کا استعمال کرے گا تو پھر اس کے جائز ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں ہے، چنانچہ علامہ شامی نے اسی طرح کے مسئلہ میں لکھا ہے:

e بدائع الصنائع: ۱۶۵/۵، ردالمحتا: ۱۳/۴

"ولو وکله ببیعهما یجب علیه ان یتصدق بثمنهما." 1

D: "اگر ان دونوں چیزوں کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا تو اس پر ان کی قیمت کا صدقہ کر دینا واجب ہے۔"

جواب: سوال (۵)

چونکہ انکم ٹیکس سے بچنے کے لئے سودی قرض لینا ایک حاجت ہے، اور حاجت کی بنا پر سودی قرض حاصل کرنے کی اجازت دی گئی ہے "ویجوز للمحتاج الاستقراض بالربح....اس لئے ایسی کمپنی کا شیئرز خرید کرنا جائز ہے۔

جواب: سوال (۶)

یہاں بھی بینک میں رقم محفوظ کرنا ایک قانونی حاجت ہے، اس لئے حاصل شدہ سود سے نفع اٹھائے بغیر ایسی کمپنیز کا شیئرز خرید کرنا جائز ہوگا۔

سودی قرض سے حاصل کیا ہوا نفع

جواب: سوال (۷)

سودی قرض پر قرض گیرندہ کی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور اس سے حاصل ہونے والا نفع حلال و جائز ہوگا، کیوں کہ فقہاء نے تو خود سود کے بارے میں لکھا ہے کہ اس پر ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ علامہ ابن نجیم مصری Ã کا بیان ہے:

"وظاهر مافی جمع العلوم وغیره أن المشتری یملک الدرهم الزائد اذاقبضه فیما اذاشتریٰ درهمین بد رهم فانهم جعلوه من قبیل الفاسد وهٰکذا صرح به الا صولیون فی بحث النّهی" 3

D: "جمع العلوم وغیرہ کا ظاہر یہ ہے کہ ایک درہم کے بدلہ دو درہم خرید کرنے کی صورت میں قبضہ کرنے پر درہم زائد کا مالک ہو جائے گا، کیوں کہ فقہاء نے اس کو بیع فاسد میں شمار کیا ہے اور علماء اصول نے "نہی" کی بحث میں اس کی صراحت کی ہے۔"

جواب: سوال (۸)

بورڈ آف ڈائرکٹرس کی حیثیت فی الجملہ مالکان حصص کے وکیل کی ہے، گو ان ڈائرکٹرس کا انتخاب کثرت رائے سے ہوتا ہے، لیکن چوں کہ دستوری اعتبار سے مالکان حصص نے اکثریت کے فیصلہ کو قبول کرنے پر رضامندی ظاہر کی

q هدایه: ۹/۳

ہے، اس لئے یہ تمام ہی سرمایہ کاروں کے وکیل متصور ہوں گے۔

جواب: سوال (۹)

اصولی طور پر وکیل کے افعال مؤکل کی طرف منسوب ہوتے ہیں، تاہم شیئرز ہولڈر کا سودی قرض سے اختلاف کا اظہار اس کے بری الذمہ ہونے کے لئے کافی ہے، اس لئے کہ شیئرز ہولڈر نے اس کو اصل میں تجارت کیلئے وکیل بنایا ہے نہ کہ سودی قرض لینے کے لئے، ہاں مطلق وکالت کی وجہ سے یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ دلالۃً اس نے سودی قرض کی بھی اجازت دیدی ہے لیکن جب شیئرز ہولڈر صراحۃً اس سے اختلاف کرتا ہے تو چوں کہ صراحت کا درجہ دلالت سے بڑھ کر ہے، اس لئے وکیل کے اس فعل میں مؤکل کی شرکت متصور نہ ہوگی، اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں ایسے شخص کے لئے زبان سے نکیر کرنے کو بھی کافی سمجھا گیا ہے، جو بقوت کسی منکر کو روکنے کی طاقت نہ رکھتے ہوں۔ کیونکہ جمہور کی رائے کے مقابلہ ایک شخص ''زبان ہی سے انکار'' کی قدرت رکھتا ہے اور وہ یہ کررہا ہے۔

جواب: سوال (۱۰)

اگر کمپنی کا بنیادی کاروبار ہی سود پر رقم لگا کر سود حاصل کرنا ہو، تب تو اس کے حصص خریدنا جائز نہیں، ہاں اگر قانونی ضرورت کے تحت کچھ سرمایہ ڈپازٹ کرنا پڑا، جس سے سود حاصل ہوا ہو اس حصۂ نفع کو بلانیتِ ثواب غرباء پر یا رفاہی کام میں خرچ کردینا اس کے بریٔ الذمہ ہونے کے لئے کافی ہوگا ...... اس پر ان فقہی جزئیات سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے جن میں ایسے شخص کی دعوت اور تحفہ قبول کرنے کی اجازت دی گئی ہے جس کے مال کا غالب حصہ حلال ہو اور باقی حرام۔[1]

اس سلسلہ میں علامہ ابن قیم کی تحریر بھی قابل ملاحظہ ہے، فرماتے ہیں:

''اذا خالط ماله درهم حرام أو اكثر فيه اخرج مقدارالحرام و حل له الباقي بلا كراهة سواء كان المخرج عين الحرام أو نظيره لأن التحريم لم يتعلق بذات الدرهم وجوهره واماتعلق بجهة الكسب فيه فاذاخرج نظيره من كل وجه لم يبق لتحريم ماعداه معنى'' [2]

D: ''اگر اس کے مال کے ساتھ ایک یا اس سے زیادہ حرام درہم مخلوط ہوگیا تو مقدارِ حرام نکال دی جائے، اب باقی بلا کراہت حلال ہوجائے گا، چاہے بعینہٖ حرام درہم ہو یا اس کے برابر، اس لئے کہ تحریم درہم کی ذات اور جوہر سے متعلق نہیں ہے بلکہ کسب کے اعتبار سے ہے، لہٰذا جب من کل الوجوہ اس کے مثل نکل گیا تو اب اس کے ماسوا میں حرمت کی کوئی وجہ باقی نہیں رہی۔''

q الدر المختار مع الرد: ۲۶۲/۵، ط: سعید کمپنی، کراچی w الفتاویٰ الهندیه: ۳۳۳/۴

جواب: سوال (۱۱)

منافع سے اتنی مقدار نکال کر بلا نیتِ ثواب صدقہ کر دینا کافی ہوگا، فقہاء کے یہاں تو اس سے کسی قدر زیادہ ہی توسع ملتا ہے، گزر چکا ہے کہ سود پر بھی لینے والے کی ملکیت ثابت ہوجاتی ہے[1] اگر سودی پیسے سے سرمایہ کاری کر کے کسی شخص نے نفع حاصل کیا یا کوئی چیز خرید کی تو یہ کن صورتوں میں حلال ہوگا اور کن صورتوں میں حرام؟ اس بارے میں علامہ شامی Ā لکھتے ہیں:

''رجل اکتسب مالاً من حرام ثم اشتریٰ فهذا علیٰ خمسة أوجه اما ان دفع تلک الدراهم الی البائع أولاً ثم اشتری منه بها اواشتریٰ قبل الدفع بها ودفعها أواشتریٰ قبل الدفع بها ودفع غیرها أو اشتریٰ مطلقاً ودفع تِلک الدراهم او اشتریٰ بدراهم اٰخرودفع تلک الدراهم ...... قال الکرخی فی الوجه الا ول والثانی لا یطیب وفی الثلاث الاخیر یطیب وقال ابو بکر لایطیب فی الکل لکن الفتویٰ علیٰ قول الکرخی دفعاً للحرج عن النّاس'' [2]

D: ''کسی شخص نے مال حرام کمایا پھر اس سے خرید کیا تو اس کی پانچ صورتیں ہیں: 1 یا تو پہلے بائع کو دراہم دیا پھر اس کے بدلہ اس سے کچھ خرید کیا، 2 یا انہیں دراہم کے بدلہ پہلے خرید کیا پھر دراہم دیئے، 3 یا انہیں دراہم سے خرید کیا اور بعد کو اس کی بجائے دوسرا درہم دیدیا، 4 یا مطلقاً کسی خاص درہم کی تعیین کے بغیر خرید کیا اور عوض میں یہی درہم ادا کر دیئے، 5 یا دوسرے دراہم متعین کئے اور ان کی بجائے یہ درہم دیدیئے...... کرخی نے کہا کہ پہلی اور دوسری صورت میں خرید کی ہوئی چیز اس کے لئے بہتر نہیں، باقی تینوں صورتوں میں جائز ہے، اور ابو بکر نے کہا کہ کسی صورت میں حلال نہیں، لیکن لوگوں سے حرج دور کرنے کے لئے امام کرخی کے قول پر فتویٰ ہے۔''

گویا امام کرخی کے اصول پر اگر مطلق روپے پر خرید و فروخت کا معاملہ طے کیا گیا اور غیر شرعی طریقہ پر کمایا گیا روپیہ اس کی قیمت میں ادا کر دیا گیا تو خریدی ہوئی شئی حلال ہوگی اور شامی کے بقول اسی پر فتویٰ ہے۔ تاہم احتیاط یہی ہے کہ نہ صرف سود کے ذریعہ حاصل ہونے والا نفع بلکہ اس نفع کی ''مقدار سرمایہ'' پر حاصل ہونے والا نفع بھی بلا نیت ثواب صدقہ کر دیا جائے۔

q ردالمحتار: ۱۳۴/۴، ط: قدیم۔ w الاشباہ والنظائر لابن نجیم: /۹۲ e البحر الرائق: ص ۱۲۵/۶

شیئرز کی تجارت

جواب: سوال (۱۲)

حلال کاروبار پر مبنی شیئرز کی تجارت جائز ہے، نہ تخمین وقیاس مطلقاً ناجائز ہے اور نہ عام طور پر تجارتیں اس سے خالی ہوتی ہیں، بلکہ اموال زکوٰۃ میں تو خود شارع علیہ السّلام نے تخمین کرایا ہے، جو ''خرص فی الزکوٰۃ'' کے عنوان سے کتبِ حدیث میں موجود ہے، اور امام احمد Ã نے تو اس کو خود مقدار زکوٰۃ میں بھی معتبر مانا ہے، معاملات میں تخمین وقیاس کی ایسی صورت ممنوع ہے جس میں خطر اور غرر ہو، نہ کہ مطلق تخمین وقیاس۔

فیوچر سیل

جواب: سوال (۱۳)

معاملہ کی اس صورت میں نہ قیمت ادا کی جاتی ہے اور نہ اس کے مقابلہ میں آنے والی مبیع، گویا یہ دونوں طرف سے ادھار ہے اور آپ § نے ایسی خرید وفروخت سے منع فرمایا ہے[1] ...... نیز اس میں قمار بھی ہے کہ حقیقت میں خرید وفروخت مفقود ہے اور محض ایک کاغذی کارروائی کی بنیاد پر نفع یا نقصان ہوتا ہے۔ اس لئے یہ صورت درست نہیں۔

غائب سودا

جواب: سوال (۱۴)

خرید وفروخت ان معاملات میں ہے جو مستقبل کی طرف منسوب ہو کر نہیں کئے جاسکتے، علامہ حصکفی Ã رقمطراز ہیں:

''ومالا تصح إضافته الی المستقبل عشرة، البیع واجازتهٔ وفسخه والقسمة والشرکة والهبة والنکاح والرجعة والصلح عن مال والابراء عن الدین لانها تملیکات للحال فلاتضاف للا ستقبال'' [2]

مستقبل کی طرف جن امور کی نسبت درست نہیں ہے وہ دس ہیں: بیع، اجازت بیع، فسخِ بیع، تقسیم، شرکت، ہبہ، نکاح، رجعت، مال پر صلح، دین سے ابراء، اس لئے کہ ان سب میں فی الحال تملیک ہوتی ہے، لہٰذا مستقبل کی طرف ان کی نسبت درست نہیں۔

q ہندیہ: ۳۴۲/۵ w بدائع الفوائد لابن القیم: ۱۵۷/۲

B –

اس لئے غائب سودے کی صورت بیع کی نہیں ہے بلکہ یہ محض وعدۂ بیع ہے، اس لئے اس پر بیع کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔

سرٹیفکیٹ ملنے سے پہلے شیئرز کی فروخت

جواب: سوال (۱۵......۱۶)

اصل میں یہ مسئلہ انتقالِ حصص کے قانون سرکاری اور شیئرز مارکیٹ کے عرف پر موقوف ہے، لیکن بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ شیئرز سرٹیفکیٹ شیئرز کا علامتی وجود ہے، یا حقیقی شیئرز کی کلید کے درجہ میں ہے، لہٰذا جیسے فقہاء نے مکان کی بیع میں کنجی حوالہ کردینے کو قبضہ قرار دیا ہے، اسی طرح شیئرز سرٹیفکیٹ پر نام کی منتقلی کو قبضہ تصور کیا جانا چاہئے۔ ورنہ اگر صرف ایجاب وقبول ہی کو قبضہ مان لیا جائے تو قبضہ کا مستقل اور علیحدہ حکم بے معنی ہوجائے گا اس لئے سرٹیفکیٹ حاصل ہونے سے پہلے خرید وفروخت درست نظر نہیں آتی۔

بروکر

جواب: سوال (۱۷)

اوپر ذکر کی گئی تفصیلات کے مطابق جائز اور حلال کاروبار پر مبنی شیئرز کی خرید وفروخت میں ''بروکر'' بننا اور اجرت حاصل کرنا جائز ہے، ایسے ہی درمیانی لوگوں کو فقہاء دلال سے تعبیر کرتے ہیں، علامہ شامی Ã کا بیان:

''تجب أجرة الدلالة على البائع أو المشترى أو عليهما بحسب العرف'' 1

D: ''فروخت کنندہ، خریدار یا دونوں پر حسب عرف ورواج دلال کی اجرت واجب ہوگی۔''

%

q دیکھئے: البحر الرائق: ۱۲۵/۶ w ردالمحتار: ۲۲۴/۴، ط: مکتبہ رشیدیہ، کوئٹہ پاکستان۔

مچھلی کی خرید وفروخت

''اسلامک فقہ اکیڈمی کے نویں سمینار منعقدہ جامعہ ہدایت جے پور کے لئے اس تحریر کی ترتیب عمل میں آئی۔''

سوالنامہ

آج کل جو مچھلیاں منڈی میں فروخت کی جاتی ہیں ان کا ایک بڑا حصہ ان ندیوں اور نالوں سے آتا ہے جن کے مختلف رقبے حکومت کی طرف سے مختلف افراد کو ٹھیکے پر دے دیئے جاتے ہیں، اور بہت سی مچھلیاں وہ ہوتی ہیں، جن کی گڈھوں اور تالابوں میں افزائش کی جاتی ہے، یہ گڈھے اور تالاب کبھی شخصی ملکیت ہوتے ہیں اور کبھی عوامی ملکیت ہوتے ہیں، جنہیں مختلف جگہوں پر خاص مدت کے لئے ٹھیکے پر دیا جاتا ہے، اس سلسلہ میں چند سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کا جواب اور حل شریعت کی روشنی میں تلاش کرنا ضروری ہے، امید ہے کہ آپ ان سوالات کا تشفی بخش جواب کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں تحریر فرمائیں گے۔

1 عام طور پر آج یہ متعارف ہے کہ ندی نالے اور نہریں جو کسی خاص شخص کی ملک نہیں ہیں بلکہ سرکاری ہیں، ان کا حکومت کسی خاص شخص، کوآپریٹو سوسائٹی یا مقامی پنچایتوں کے ہاتھ معین مدت کے لئے بندوبست کر دیتی ہے، اور یہ لوگ سرکار کو معاوضہ دے کر ہی خاص حصہ سے حاصل ہونے والی مچھلی نکالتے ہیں اور خود استعمال کرتے ہیں یا اس کو فروخت کر دیتے ہیں، یہ مچھلی ضروری نہیں کہ اس ندی نالے یا تالاب میں پرورش کی گئی ہو، سیلاب کی آمد ورفت کے ساتھ یہ مچھلیاں آتی اور جاتی رہتی ہیں، اسی طرح ہاٹ بازار کا بھی سرکار نیلام کرتی ہے، سڑکوں کے کنارے سرکار کی طرف سے لگائے گئے درخت یا سرکاری زمین میں پیدا ہونے والے خود رو درختوں کے جلاون نیلام کئے جاتے ہیں، اس طرح کے معاملات عرف میں عام ہیں، لیکن خاص کر سرکاری تالاب یا ندی نالوں میں پائی جانے والی مچھلیوں کی بیع وشراء بغیر ان مچھلیوں کے نکالے ہوئے شرع کے عام اور معروف اصولوں کے مطابق مبیع کے مجہول ہونے یا غیر مقدور التسلیم ہونے کی وجہ سے ممنوع ہونا چاہئے، موجودہ عرف کو دیکھتے ہوئے آج کے حالات میں اس مسئلہ پر کیا

q دیکھئے: نصب الرایہ: ۴/۴۰، ۳۹ w الدر المختار مع الرد: ۴/۲۶۰ ط کوئٹہ پاکستان

فتویٰ دیا جانا چاہئے؟

2 اگر مذکورہ بالا صورتِ معاملہ شرعاً ناجائز ہو تو ٹھیکے دار کا اس طرح حاصل کی ہوئی مچھلیاں شکار کرنے کے بعد دوسروں کے ہاتھ بیچنا یا کسی مسلمان شخص کا (پوری صورت حال جانتے ہوئے) ایسی مچھلی کو خرید کرنا جائز ہے یا نہیں؟

3 جو حوض یا تالاب کسی شخص کی ذاتی ملکیت ہے اگر وہ شخص اس میں باقاعدہ مچھلی پال کر اس حوض یا تالاب کی تمام مچھلیاں شکار کرنے سے پہلے کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے تاکہ وہ دوسرا شخص ایک خاص مدت میں اس حوض یا تالاب کی مچھلیاں نکال کر فروخت کرے تو شرعاً اس صورت معاملہ کا کیا حکم ہے؟ تالاب یا حوض کی مچھلیوں کو شکار کرنے سے پہلے کسی کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں؟

4 کوئی حوض یا تالاب نجی ملکیت کا ہو یا عوامی ملکیت کا، اس میں جو مچھلیاں پالے بغیر بارش وغیرہ کی وجہ سے از خود آگئی ہیں، انہیں کسی کے ہاتھ فروخت کرنا یا اس حوض یا تالاب کو کسی خاص مدت کے لئے ٹھیکہ پر دینا اس طور پر کہ اس مدت میں ٹھیکہ لینے والے ہی کو اختیار ہو کہ وہ اس تالاب کی مچھلیاں شکار کر کے فائدہ اٹھائے، یہ صورتِ معاملہ شریعت کی نگاہ میں کیا حکم رکھتی ہے؟

جواب

خرید وفروخت کے اصول میں سے یہ ہے کہ جو چیز فروخت کی جائے وہ معاملہ طے ہوتے وقت فروخت کنندہ کی ملکیت میں بھی ہو اور قابو میں بھی، کہ اگر چاہے تو فی الفور حوالہ کر دے، فقہاء کی تصریحات کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ سوائے ظاہریہ کے قریب قریب تمام ہی فقہاء وائمہ مجتہدین کے یہاں متفق علیہ قاعدہ ہے۔

فقہاء حنفیہ میں کاسانی کا بیان ہے:

''منها أن يكون مقدور التسليم عند العقد فان كان معجوز التسليم عنده لاينعقد وان كان مملوكاً له.'' 1

D: ''ان شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ معاملہ طے پاتے وقت مبیع کو حوالہ کرنے کی قدرت رکھتا ہو، اگر اس وقت قادر نہ ہو تو گو وہ اس کی ملکیت میں ہو، پھر بھی بیع منعقد نہ ہوگی۔''

ہاں مشائخ حنفیہ کے یہاں اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ اگر ایجاب وقبول کے وقت سامان کی سپردگی پر قادر نہیں تھا، لیکن اس مجلس میں قادر ہو گیا تو کیا حکم ہوگا؟ عام مشائخ کے یہاں تو پہلے کیا گیا ایجاب وقبول بے نتیجہ ہوگا، لیکن امام کرخی اور طحاوی Ç کے نزدیک خرید وفروخت درست ہو جائے گی۔[2]

علامہ قرافی مالکی نے معاملہ کے درست ہونے کے لئے پانچ شرطیں ذکر کی ہیں، ان میں تیسری شرط یہ ہے کہ

اس کے حوالہ کرنے پر قادر ہو، ''ان یکون مقدورا علیٰ تسلیمہ'' پانچویں شرط یہ ہے کہ قیمت اور سامان پر خریدار اور فروخت کنندہ کی ملکیت ہو، ''ان یکون الثمن والمبیع مملوکین للعاقد والمعقود لہ'' 1

فقہاءِ شوافع میں ابواسحاق شیرازی Ã کہتے ہیں:

''ولا یجوز بیع مالا یقدر علیٰ تسلیمہ'' 2

D: ''ایسی چیز کی فروخت جائز نہیں جس کو حوالہ کرنے پر قادر ہی نہ ہو۔''

یہی کچھ ابن قدامہ حنبلی نے لکھا ہے۔3

مچھلی جو پانی میں موجود ہو، بعض اوقات تو اس پر ملکیت ہی ثابت نہیں ہوتی اور ملکیّت ثابت بھی ہوجائے تو مقدور التسلیم نہیں ہوتی، یعنی اس کو شکار کئے بغیر حوالہ کرنا ممکن نہیں ہوتا، اس کیفیّت کا نام ''غرر'' ہے، سرخسی نے غرر کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

''الغرر مایکون مستور العَاقبۃ.'' 4

D: ''غرر یہ ہے کہ جس کا انجام معلوم نہ ہو۔''

اسی غرر کی صراحت کے ساتھ آپ § نے پانی میں موجود مچھلی کی خرید وفروخت کو منع فرمایا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ راوی ہیں کہ ارشاد نبوی ہے:

''لاتشتروا السّمک فی الماء فانہٗ غرر.'' 5

D: ''پانی میں موجود مچھلی فروخت نہ کرو کہ یہ غرر ہے۔''

علامہ ہیثمی نے طبرانی معجم کبیر کا بھی حوالہ دیا ہے۔6 ہیثمی نے لکھا ہے کہ اس روایت کو امام احمد نے مرفوعاً نقل کیا ہے اور موقوفاً بھی، یعنی بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آپ § کا ارشاد ہے اور بعض روایات سے ظاہر ہوتا ہے کہ خود حضرت ابن مسعود ؓ کا فتویٰ ہے اور موقوف روایت کی بابت کہا ہے کہ اس کے رواۃ بخاری کے رواۃ ہیں ''ورجال الموقوف رجال الصحیح''7 شیخ احمد عبدالرحمٰن البنا نے بیہقی اور دار قطنی سے بھی حدیث موقوف کا صحیح وراجح ہونا نقل کیا ہے۔8

لیکن غور کیا جائے تو حدیث مرفوع کی سند بھی درجۂ اعتبار سے کم تر نہیں، سند یوں ہے:

''محمّد بن سمّاک، عن یزید بن ابی زیاد، عن المسیب بن رافع عن عبد اللّٰہ بن مسعود''

---

q ردالمحتار: ۴/۴۶

یہ سبھی راوی ثقہ ہیں، علامہ ہیثمی نے محمد بن سماک کے علاوہ سبھوں کو ثقہ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ صرف امام احمد کے ان استاذ کے ترجمہ سے واقف نہ ہو سکا، باقی سب ثقہ ہیں[1] لیکن شیخ احمد شاکر نے لکھا ہے کہ ''محمد بن سماک'' کا اصل نام ''محمد بن صبیح'' ہے، یہ ثقہ راوی ہیں، ابن حبان نے ان کا ثقات میں ذکر کیا ہے اور بخاری نے ''تاریخ کبیر'' میں اور خطیب نے ''تاریخ بغداد'' میں ان کا ترجمہ لکھا ہے[2] البتہ خود شیخ نے اس روایت کو اس لئے ضعیف قرار دیا ہے کہ مسیّب بن رافع گو ثقہ راوی ہیں اور تابعی ہیں، لیکن حضرت عبداللہ ابن مسعود سے ان کی ملاقات ثابت نہیں، اس لئے حدیث کی سند میں انقطاع ہے[3]......لیکن ظاہر ہے کہ یہ اعتراض انہی محدثین کی رائے پر درست ہو سکتا ہے جو مراسیل تابعی کو حجت خیال نہیں کرتے، حنفیہ، مالکیہ اور اکثر قدیم محدثین کے نزدیک مراسیل ثقات معتبر ہیں، اس لئے یہ حدیث بھی مقبول ہے اور حسن سے کم درجہ نہیں۔

فقہاء کی رائیں

اب اس اصول اور حدیث کی روشنی میں مچھلی کی خرید و فروخت سے متعلق فقہاء کے خیالات کا جائزہ لینا چاہئے۔

حقیقت یہ ہے کہ تالاب میں مچھلی کی خرید وفروخت کی ممانعت پر قریب قریب اتفاق ہے، اسی لئے ابن قدامہ نے لکھا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف رائے نظر نہیں آتا، ''لانعلم لهم مخالفاً لما ذكرنا من الحديث'' 4

البتہ امام ابو یوسف نے حضرت عمر بن عبدالعزیز Ç سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اس کی اجازت دی اور اس کو ''حبس'' سے موسوم کیا[5] اسی طرح اصحابِ ظواہر اور اس مکتبۂ فکر کے ترجمان ونقیب علامہ ابن حزم نے بھی اس کی اجازت دی ہے۔[6]

فقہاء مالکیہ نے نہروں اور تالابوں کی خرید وفروخت کو مطلقاً منع کیا ہے[7] خود امام مالک Ã سے صراحتاً اس کی ممانعت منقول ہے، امام مالک Ã نے اس کی بابت فرمایا: ''لاخير فيه.[8]''

شوافع کا خیال ہے کہ اگر تالاب اتنا چھوٹا ہو کہ بلا مشقت و دشواری تالاب سے مچھلی کا نکالنا ممکن ہو تو بیع صحیح ہے، بشرطیکہ پانی اتنا صاف ہو کہ مچھلی نظر آتی ہو اور اگر تالاب بڑا ہو کہ شدید تکان ومشقت کے بغیر مچھلیوں کا نکالنا ممکن نہ ہو تو اس بابت دو قول ہیں اور زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ ایسی صورت میں خرید وفروخت درست نہیں[1]

حنابلہ کے نزدیک تین شرطوں کے ساتھ جائز ہے، 1 تالاب مملوکہ ہو، 2 پانی اتنا صاف ہو کہ مچھلی نظر آتی

q بدائع الصنائع: ۱۴۷/۵ w الفقه الاسلامي وادلته: ۴۳۰/۴
q كتاب الفروق: ۱۴۰/۳ w المهذب مع المجموع: ۲۸۳/۹ e دیکھئے: المغنی: ۱۴۲/۴
r المبسوط: ۱۹۴/۱۳ t مسند احمد مع تحقيق محمد احمد شاكر: ۲۴۹/۵ y مجمع الزوائد: ۸۰/۴

ہو، 3 ان مچھلیوں کا شکار کرنا اوران کا روک رکھنا ممکن ہو[2] شرف الدین مقدسی نے اسی کو واضح کرتے ہوئے کہا ہے کہ وہ تالاب نہر سے متصِل نہ ہونا چاہئے، یہ اس کے باوجود جائز ہے کہ ایک مدت کے بعد مچھلی حاصِل کرنا مقصود ہو[3]

حنفیہ کا نقطۂ نظر

حنفیہ کے یہاں پانی میں مچھلی کی خرید وفروخت کی بابت تفصِیل یہ ہے کہ:

مچھلی کے مالک ہونے کی تین صورتیں ہیں: 1 کسی نے مچھلی ہی کے لئے تالاب کُھدوایا ہو اور اس میں مچھلی آگئی ہو۔ 2 اس مقصد کے لئے زمین تیار تو نہ کی گئی ہو لیکن پانی کے ساتھ مچھلی آنے کے بعد واپسی کا راستہ بند کر دیا گیا ہو۔ 3 خود اس نے پانی میں مچھلیاں ڈالی ہوں تا کہ ان کی افزائش ہو۔ ان ہر سہ صورتوں میں اس وقت مچھلی کو مقدور التسلیم تصور کیا جائے گا کہ بلا شکار مچھلی کا حصول ممکن ہو، ''امکنه بلا حيلة.[4]''

اسی حکم میں نہر اور سمندر وغیرہ بھی ہے[5] امام ابو یوسف Ã نے آجام (گنجان جھاڑیوں) میں موجود مچھلیوں کی خرید وفروخت کی اجازت اس وقت دی ہے کہ شکار کے بغیر محض ہاتھ سے مچھلیوں کا پکڑ لینا ممکن ہو[6]

پس مچھلیوں کی خرید وفروخت کی بابت نص اور فقہاء کے اجتہادات کی روشنی میں درج ذیل احکام ہوں گے:

1 سرکاری تالاب یا ندی نالوں کی مچھلیوں کی خرید وفروخت درست نہیں، البتہ اگر عرصہ کے لئے سرکار ایسی زمین کا بندوبست کرتی ہے تو اس کو بیع کی بجائے ''اجارہ'' تصور کرنا چاہئے، گویا یہ زمین کا اجارہ ہے تا کہ اس سے مچھلی حاصل کی جاسکے، فقہاء شوافع کے یہاں اس سلسلہ میں یہ تفصیل ہے کہ اگر پانی میں موجود مچھلی کے شکار کے لئے اجارہ کا معاملہ طے کریں تو جائز نہیں، کیوں کہ اجارہ سے نفع حاصل کیا جاتا ہے نہ کہ خود اشیاء، اور اگر اس لئے زمین کرایہ پر لی کہ وہ اس میں پانی روکیں گے تا کہ مچھلیاں جمع ہوں اور ان کا شکار کر سکیں تو قولِ صحیح ومفتٰی بہ کے مطابق اس کا کرایہ پر لین دین درست ہے[1] گویا تالاب میں موجود مچھلیوں کا اجارہ درست نہیں، لیکن فارغ زمین کا اجارہ اس مقصد کے لئے درست ہے کہ وہ اس میں پانی روکے گا اور اس وجہ سے مچھلیاں آئیں گی۔

فقہاء احناف نے اس مسئلہ پر گفتگو کی ہے اور رجحان اس کے عدم جواز کا ہے، کیوں کہ اجارہ سے عین شئی کا مالک نہیں ہوا جاتا بلکہ نفع کا مالک ہوا جاتا ہے، لیکن امام ابو یوسف Ã نے کتاب الخراج میں ''ابوالزناد'' سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے عراق کے بحیرہ کی بابت، جس میں مچھلیاں جمع ہو جاتی تھیں، حضرت عمر ؓ سے دریافت کیا تو آپ نے اس کی اجازت دے دی، اسی طرح حضرت عمر بن عبدالعزیز Ã سے ''صید آجام''

---

u حواله سابق: ۸۰/۴ i الفتح الرّ بانی: ۳۵/۱۵

q مجمع الزوائد: ۸۰/۴ w حاشيه احمد محمّد شاكر على المسند: ۲۴۹/۵ e حواله مذكور

r المغنى: ۱۲۴/۴ t كتاب الخراج: ص: ۸۷ y المحلیٰ: ۴۴۹/۸ u الثمر الدانى: ص: ۴۲۸

کی بیع کا جواز نقل کیا ہے، اس روشنی میں ابن نجیم مصری نے یہ رائے قائم کی کہ بیت المال اور وقف کی اراضی کا اس مقصد کے لئے اجارہ درست ہے، دوسری اراضی کا نہیں[2] گو خود ابن نجیم نے بعد کو "ایضاح" میں دیکھا کہ اس کو ناجائز قرار دیا گیا ہے اور صاحبِ نہر وغیرہ نے "ایضاح" کی روایت کو ترجیح دیا ہے۔[3]

اسی طرح کا ایک اور مسئلہ چراگاہ کو کرایہ پر حاصل کرنے کا ہے تاکہ اس کی گھاس سے نفع اٹھایا جاسکے، یہ بھی جائز نہیں کہ گھاس خود عین ہے لیکن فقہاء نے غالبًا اپنے زمانہ کے تعامل کو دیکھتے ہوئے اس کے لئے یہ تدبیر بتائی ہے کہ زمین جانور وغیرہ ٹھہرانے کے لئے کرایہ پر لی جائے اور ضمنی طور پر گھاس بھی اس میں داخل ہوجائے گی:

"الحیلة ان یستأجر الارض لضرب فسطاط او لایقاف دوابه او لمنفعةٍ اخریٰ" [4]

D: "اس کا حیلہ یہ ہے کہ خیمہ نصب کرنے یا جانور کو ٹھہرانے یا کسی اور منفعت کے لئے زمین کرایہ پر لے لے۔"

فقہاء حنابلہ نے بھی تالاب (ب[illegible]کے کنارہ) کو درست قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں جو مچھلیاں آجائیں، کرایہ دار اس کا مالک ہوگا۔[5]...... مالکیہ کے ہاں اس بابت صریحًا گفتگو نہ مل سکی، تاہم انہوں نے بھی اجارہ کے اصول میں یہ بات ذکر کی ہے کہ اجارہ خود "عین" کے لین دین کو شامل نہیں ہوسکتا۔[6] لیکن علامہ صاوی Ã نے اس اصول سے دو صورتوں کو مستثنیٰ کیا ہے، ایک یہ صورت کہ ایسی زمین اجارہ پر لی جاسکتی ہے جس میں کنواں یا چشمہ ہو کہ اس کا پانی لیا جائے اور ظاہر ہے کہ پانی عین ہے۔ اور بکری کرایہ پر لے جاسکتی ہے کہ اس کا دودھ لیا جائے اور دودھ بھی عین ہے:

"وکذلک استثنوا ایجار ارض فیھا بئر او عین و استیجار شاة للبنھا اذا وجدت الشروط، فان فیھا استیفاء عین قصداً و ھو الماء فی الاولیٰ و اللبن فی الثانیة" [1]

D: "اسی طرح فقہاء نے ایسی زمین جس میں کنواں یا چشمہ ہو، کو اجرت پر دینے اور دودھ حاصل کرنے کیلئے بکری کرایہ پر لینے کو مستثنیٰ قرار دیا ہے اس لئے کہ اس میں براہِ راست عین یعنی پہلی صورت میں پانی اور دوسری صورت میں دودھ سے فائدہ اٹھانا ہے۔"

ان مذاہب کا خلاصہ یہ ہے کہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک مچھلی کے حصول کے لئے تالاب وغیرہ کا اجارہ درست ہے، مالکیہ کے نزدیک اصولی طور پر یہ جائز نہیں، لیکن ان کے یہاں اس اصول سے بعض مستثنیات موجود ہیں، حنفیہ کے نزدیک بھی قولِ مشہور و راجح کے مطابق اس کی گنجائش نہیں، تاہم سرکاری املاک کی حد تک بعض فقہاء

i المدونة الکبریٰ: ۲۱۸/۳

q شرح: مھذب: ۲۷/۸ ...... ۱۲۶ w المغنی: ۱۴۲/۴ e الاقناع: ۲۴/۲ r ردالمحتار: ۲۱/۵

نے اس کی اجازت دی ہے۔

اس اجارہ کے ناجائز ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اجارہ معاوضہ ادا کر کے کسی شئی کی منفعت حاصل کرنے کا نام ہے، خود کسی شئی کو حاصل کرنے کا نہیں، اس سلسلہ میں وہ بات قابل غور ہے جو حنابلہ وشوافع نے کہی ہے کہ اگر کسی آبی خطہ میں موجود مچھلی کے لئے اجارہ کیا جائے تو یہ جائز نہیں، کیونکہ یہ عین کی لین دین کا عقد ہے اور اگر اجارہ اس بنیاد پر طے ہو کہ کرایہ دار اس میں مچھلیوں کے زیرے ڈال کر مچھلیوں کی افزائش کرے یا اس میں باہر سے پانی لانے کی تدبیر کرے یا رواں پانی کے ایک حصہ میں مچھلی آنے کے بعد اس کے روکنے کا انتظام کیا جائے تا کہ ان کے ساتھ مچھلیاں آسکیں تو اجارہ درست ہے، کیوں کہ یہ مچھلیوں کا اجارہ نہیں، بلکہ اس خطۂ زمین کا اجارہ ہے جس میں مچھلیوں کی پرورش وافزائش کی جائے گی، اس طرح یہ خطہ گویا ایک ایسے جال کے درجہ میں ہے، جس کو کرایہ پر حاصل کیا گیا ہو اور اس کے ذریعہ مچھلیوں کا شکار کیا جاتا ہو، امام نووی کے الفاظ میں "لان البركة يمكن الاصطياد بها فجازت اجارتها كالشبكة"[2] بقول ابن قدامہ: "اذا اجر بركة او مصفاة ليصطاد فيها السمك فحصل فيها سمك ملكهٔ لانه آلة معدة للاصطياد فأشبه الشبكة."[3]

غور کیا جائے تو احناف نے جس قاعدہ کی بنا پر مچھلیوں کے اجارہ کو ناجائز قرار دیا ہے وہ اجارہ کی اس صورت میں موجود نہیں ہے اور پھر سرکاری تالاب کے اجارہ پر لئے جانے کی ایک نظیر خود فقہ حنفی میں موجود ہے۔ نص میں بھی بیع سمک کی ممانعت ہے نہ کہ اس آبی خطہ کے اجارہ کی جس میں مچھلیوں کی افزائش کی جائے، لہٰذا:

اگر تالاب، ندی، نالے اور نہر کے کسی حصہ میں موجود مچھلی خرید کی جائے تو جائز نہیں اور اگر اس حصہ کو متعین مدت کے لئے کرایہ پر لیا جائے تا کہ اس میں مچھلی کے انڈے ڈال کر مچھلی کی افزائش کی جائے جیسا کہ آج کل رواج ہے یا برسات وسیلاب وغیرہ میں آنے والے پانی کو روک کر یا کسی اور راستہ سے پانی لا کر مچھلی حاصل کی جائے تو یہ اجارہ ہے، اور اس طرح اجارہ پر لینا اور دینا درست ہے۔

بیع باطل ہے یا فاسد؟

سوال نمبر (۱) کے جواب سے واضح ہے کہ اجارہ کا معاملہ درست ہے، البتہ اگر تالاب ونہر وغیرہ میں موجود مچھلیوں ہی کو فروخت کرنا مقصود ہو تو یہ جائز نہیں اب دوسروں کا ان مچھلیوں کو خرید کرنا جائز ہوگا یا نہیں؟ یہ اس بات پر مبنی ہے کہ یہ ناجائز بیع، بیع باطل شمار ہوگی یا بیع فاسد؟ اگر بیع باطل ہو اور خریدار مسلمان ہو تو دوسروں کا اس سے خرید کرنا جائز نہیں، کیوں کہ بیع باطل سے باوجود قبضہ کے ملکیّت ثابت نہیں ہوتی، "وحكمهٔ عدم افادة الحكم

t دیکھئے البحر الرائق: ۷۳/۶　　y حوالہ سابق

q شرح مهذب: ۲۸۵/۹　w البحر الرائق: ۷۳/۶　　e منحة الخالق علی هامش البحر: ۷۳/۶

وھو الملک قبضہ[1] اگر خریدار غیر مسلم تھا تو اس سے خریدنے کی گنجائش ہے، کیوں کہ حنفیہ کے یہاں کفار حکم دنیوی میں مخاطب بالفروع نہیں ہیں، اس لئے ان کے افعال کے بارے میں مسلمان خریدار جوابدہ نہیں۔ اگر یہ بیع فاسد ہے تو قبضہ کے بعد ملک حاصل ہوجاتا ہے، اس لئے اَب دوسروں کا اس سے خرید کرنا درست ہوگا، ''وَالفاسد یفید الملک عند اتصال القبض بہٖ ویکون المبیع مضموناً فی یَد المشتري[2]''فیہ ......اس لئے دیکھنا چاہئے کہ یہ بیع اصطلاحی اعتبار سے بیع باطل کے زمرہ میں آئے گی یا بیع فاسد کے؟

مشائخ کے یہاں اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ پانی میں موجود مچھلی کی خرید وفروخت کس زمرہ میں آتی ہے؟ اور ظاہر روایت بیع کے باطل ہونے کی ہے، لیکن امام محمد کی ایک روایت کے مطابق امام صاحب Ã کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے، بعض فقہاء نے بیع بالعرض اور بیع بالنقد میں فرق کیا ہے[3] اور زیلعی نے اس پر گفتگو کی ہے، فرماتے ہیں:

''فلو سلّم بعد ذٰلک ینبغی أن یکون علی الروایتین اللتین فی بیع الأبق علٰی أنہ باطل أو فاسد'' [4]

D: ''اگر اس کے بعد حوالہ کردے تو دو روایتیں ہونی چاہئیں، جو مفرور غلام کی بیع کی بابت ہے کہ بیع باطل ہے یا فاسد؟''

پھر بھاگے ہوئے غلام کی خرید وفروخت کے ذیل میں رقمطراز ہیں:

''ولو باعہ ثم عاد قبل الفسخ لم یعد صحیحاً لوقوعہٖ باطلاً لعدم المحلیة ...... وعن أبی حنیفة انہٗ یعود صحیحاً لان المالیة فیہ قائمة فکان محلاً للبیع فینعقد غیر انہٗ عاجز عن تسلیمہٖ فیفسد فاذااٰب قبل الفسخ عاد صَحیحاً لزوال المانع وبہٖ اخذالکرخی وجماعة من اصحابنا رحمھم اللّٰہ تعالٰی وبالاول یفتی ابو عبد اللّٰہ الثلجی وجماعة من مشائخنا رحمھم اللّٰہ تعالی [1]''

D: ''اگر ایسے غلام کو فروخت کیا اور بیع فسخ کرنے سے پہلے غلام واپس آگیا تو چونکہ محلِ بیع نہ ہونے کی وجہ سے بیع باطل ہوچکی تھی، اس لئے اَب بیع صحیح نہیں ہوگی......امام ابوحنیفہ Ã سے ایک روایت ہے کہ بیع درست ہوجائے گی، اس لئے کہ اس میں مالیت موجود ہے لہٰذا وہ بیع کا محل ہے، پس بیع منعقد ہوجائے گی، البتہ چونکہ اس کی سپردگی سے عاجز ہے، اس لئے فاسد ہوگی، لہٰذا اگر فسخ معاملہ سے پہلے غلام لوٹ آئے تو مانع کے ختم ہوجانے کی وجہ سے بیع درست ہوجائے گی، کرخی اور ہمارے

r بدرلملتقٰی بھامش مجمع الانھر: ۴/۵۷ t المغنی: ۴/۱۴۳ y الشرح الصغیر: ۴/۱۰

اصحاب کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے، اور پہلے قول پر ابوعبداللہ ثلجی اور مشائخ کے ایک گروہ کا فتویٰ ہے۔''

ان دونوں آراء میں ترجیح کے لئے ہمیں باطل وفاسد کی اصطلاح کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ عام طور پر فقہاء نے بیع باطل وفاسد کی جو تعریف کی ہے، وہ خاصی مبہم ہے کہ جو بیع اصل کے اعتبار سے ہی مشروع و درست نہ ہو وہ باطل ہے اور جو کسی خارجی وصف کی وجہ سے نادرست قرار دی گئی ہو، وہ فاسد ہے[2] لیکن عمدة الفضلاء علامہ شامی Ã نے اپنے مزاج و مذاق خاص کے مطابق اس عقدہ کو بھی حل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں:

''کل مَا أورث خللاً ...... ورکن البیع هو الایجاب والقبول بأن کان من مجنونٍ أوصبی لایعقل ...... أو فی محلهٖ اعنی المبیع فان الخلل فیه مبطل بان کان المبیع مَیتةً أو دمًا أوحُرّاً أو خمراً.'' [3]

D: ''جو باتیں بیع کے رکن میں خلل پیدا کردیں وہ بیع کے باطل ہونے کا باعث ہیں اور بیع کا رکن ایجاب وقبول ہے، مثلاً پاگل اور بے شعور بچہ کی طرف سے ایجاب وقبول ہو، یا...... محلّ بیع یعنی مبیع میں خلل ہو تو یہ خلل بھی باعث بطلان ہے، جیسے مبیع مردار، خون، آزاد آدمی یا شراب ہو۔''

اس طرح بیع باطل وہ ہے جس میں ایجاب وقبول ہی درست نہ ہو، جس کی ایک صورت یہ ہے کہ ایسے اشخاص سے ایجاب وقبول کا صدور ہوا ہو جو اس کے لئے اہل ہی نہ ہوں، یا ایسی چیز کو بیع کا محل بنایا گیا ہو جس میں محل بیع ہونے کی صلاحیت ہی نہ ہو۔ ''محل بیع بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو'' اس سے کیا مراد ہے، اس کو شامی ہی کی ایک اور عبارت واضح کرتی ہے:

''ثم الضابط فی تمییز الفاسد من البَاطل ان احد العوضین اذالم یکن مالاً فی دینٍ سماوی فالبیع باطلٌ سواء کان مبیعاً أو ثمنا فبیع المیتة والدم والحر باطل وکذا البیع بهٖ وان کان فی بعض الادیان مالاًدون البعض ان أمکن اعتبارهٗ ثمناً فالبیع فاسد فبیع العبد بالخمر أو الخمر بالعبد فاسد وان تعین کونه مبیعاً فالبیع باطل فبیع الخمر بالدراهم أو الدراهم بالخمر بَاطل'' [1]

D: ''فاسد و باطل میں امتیاز کا ضابطہ یہ ہے کہ مبیع اور قیمت میں سے کوئی ایسی شئی ہو جس کو کسی بھی

---

q حواله سابق w شرح مهذب: ۲۸۵/۹ e المغنی: ۱۴۳/۴

q البحر الرائق: ۶۹/۶ : طبع کراچی۔ w هدایه مع الفتح: ۴۰۴/۶ e درمختار: ۱۱۹/۴

مذہبِ آسمانی میں مال تسلیم نہ کیا گیا ہو تو بیع باطل ہے، لہٰذا مردار، خون، اور آزاد آدمی کی بیع باطل ہے اور یہی حکم اس کو ''ثمن'' بنانے کی صورت میں بھی ہے، اور اگر بعض مذاہبِ آسمانی میں مال ہو اور بعض میں اس کو مال تسلیم نہ کیا گیا ہو تو اگر اس کو قیمت کا درجہ دینا ممکن ہو جیسے غلام اور شراب کی ایک دوسرے کے عوض بیع تو بیع فاسد ہوگی اور اگر اس کا مبیع ہی ہونا متعین ہو، جیسے شراب اور درہم کی ایک دوسرے سے بیع، تو بیع باطل ہے۔''

اس اصول کی روشنی میں ان لوگوں کی بات زیادہ درست معلوم ہوتی ہے جن کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے، کیوں کہ اس عقد کے ایجاب وقبول میں کوئی خلل نہیں، معقود کا کسی دین سماوی میں مال تسلیم کیا جانا تو بہت فروتر ہے، شاید کوئی دین سماوی نہیں جس نے مچھلی کو مال شمار نہ کیا ہو، مقدور التسلیم نہ ہونا ''مبیع'' سے متعلق ایک خارجی وصف ہے، اس لئے صحیح یہی ہے کہ یہ بیع فاسد ہے اور قبضہ کے بعد مفید ملک ہے، زیلعی کی روایت گذر چکی ہے کہ امام کرخی جیسے فقیہ نے اس کو ترجیح دیا ہے، مزید باعث تقویت یہ ہے کہ ابن ہمام بھی اسی کو ترجیح دیتے ہیں، فرماتے ہیں:

''الوجه عندى ان عدم القدرة على التسليم مفسد لا مبطل'' 2

D: ''میرے نزدیک صحیح یہ ہے کہ مبیع کی سپردگی پر قادر نہ ہونا بیع کے فاسد ہونے کا باعث ہے نہ کہ باطل ہونے کا۔''

اس لئے خریدار اول سے دوسرے لوگوں کا اس مچھلی کو خرید کرنا جائز و درست ہوگا۔

3 جیسا کہ مذکور ہوا، سرکاری تالاب وغیرہ میں تو بعض فقہاء کے یہاں مچھلی کی خرید وفروخت کی بابت کسی قدر رعایت بھی ہے، گو وہ بھی قول مرجوح ہے جیسا کہ ابن نجیم کا قول مذکور ہوا، لیکن شخصی حوض و تالاب کی بابت کوئی استثناء نہیں، اس لئے تالاب وغیرہ میں موجود مچھلیوں کے نکالے بغیر خریدنا اور بیچنا درست نہیں، سوائے اس کے کہ مچھلیاں اس قدر کثیر تعداد میں ہوں کہ ان کے حصول میں شکار کی حاجت نہ ہو، گو مشاہدہ میں ہندوستان میں شاید ہی ایسا تالاب آسکے۔

ہاں اگر تالاب ایک مقررہ مدت کے لئے کرایہ پر دیا جائے کہ کرایہ دار اس میں مچھلیوں کے انڈے وغیرہ ڈال کر مچھلیوں کی افزائش کرے تو ایسا کرنا جائز ہے۔

4 اس صورت میں ملکیت کے لئے ضروری ہے کہ مالک اراضی نے خاص اسی مقصد کے لئے تالاب بنایا ہو، یا کم سے کم مچھلیوں کے آجانے کے بعد ان کی واپسی کا راستہ مسدود کر دیا ہو، اور ''مقدور التسلیم''، یعنی سپردگی پر قادر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مچھلیاں اس کثیر مقدار میں ہوں کہ جال وغیرہ استعمال کئے بغیر ادنیٰ مشقت سے مچھلیاں

۲ تبیین الحقائق: ۴/۴۵

حاصل کی جاسکتی ہوں، اگر یہ دونوں شرطیں پائی جاتی ہوں تو ان کا فروخت کرنا درست ہے ورنہ نہیں۔

%

q تبیین الحقائق: ۵۰/۴ w دیکھئے: فتح القدیر و عنایه: ۴۰۲/۶ e ردالمحتار: ۱۱۲/۴، ط: کوئٹہ۔

قفیز طحان والی روایت اور اس سے مستنبط احکام

اجرت کی تعیین کی جن صورتوں کو نا کافی یا نا درست سمجھا گیا ہے، ان میں ایک صورت یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کو اجرت بنایا جائے جو خود اجیر اور عامل کے عمل کے ذریعہ بعد کو وجود میں آنے والی ہے، فقہاء کی زبان اور تعبیر میں خود اجیر کے جزءِ عمل کو اجرت بنایا جائے۔ اس کے درست ہونے اور نہ ہونے پر بہت سی صورتوں کا حکم موقوف ہے۔ اسی لئے صاحب ہدایہ نے لکھا ہے۔ ''هـذا اصـل كبيـر يـعـرف بـه فسـاد كثير مـن الا جـارات لاسيـمـا في ديارنا.''[1]

فقہاء کی رائیں

یہ مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے بلکہ فقہاء کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ اس طرح اجرت کی تعیین درست ہوگی یا نہیں؛ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، ابوثور، ابن منذر، حسن اور ابراہیم نخعی[2] È نے اس کو منع کیا ہے۔ امام احمد، امام اوزاعی[3] علامہ عینی کی روایت کے مطابق حسن[4] ابن سیرین، عطاء، حکم، زہری، قتادہ معمر[5] نیز امام ابن حزم کی روایت کے مطابق ایوب سختیانی اور ان کے علاوہ مشہور تابعی محدث اور فقیہ سعید بن مسیّب کی بھی یہی رائے ہے۔ اسی کے قائل ابن ابی لیلیٰ اوزاعی اور لیث بھی ہیں[6] شوافع میں امام مزنی بھی جائز قرار دیتے ہیں[7] امام مالک سے اکثر اہل علم نے اس سلسلہ میں امام ابوحنیفہ کی موافقت نقل کی ہے کہ وہ اس کو ناجائز کہتے ہیں[8] لیکن ڈاکٹر وہبۃ زحیلی نے مالکیہ کا مسلک بھی اس کے جائز ہونے کی بابت نقل کیا ہے[9]

مانعین کی دلیل

جن حضرات نے اس صورت کو ناجائز قرار دیا ہے ان کی اصل دلیل درج ذیل حدیث ہے:

''وعن أبی سعید الخدری قال نهی عن عسب الفحل وعن قفیز الطحان''[1]

D: ''حضرت ابوسعید خدری ؓ سے مروی ہے کہ اونٹ کی جُفتی کی اجرت اور ''قفیز طحان'' سے آپ § نے منع فرمایا۔''

B

قفیز طحان سے یہ صورت مراد ہے کہ کسی کو گیہوں وغیرہ پیسنے کو دیا جائے اور اس سے کہا جائے کہ پیسے ہوئے آٹے میں سے اتنی مقدار پسائی کی اجرت کے بطور اس کو دیا جائے گا۔

اس حدیث کا پہلا جز تو بہت ساری روایات میں موجود ہے لیکن حدیث کا دوسرا جزء کہ آپ § نے قفیز طحان سے منع فرمایا۔ حافظ ابن حجر کا بیان ہے کہ دارقطنی، ابویعلی اور بیہقی میں نقل کیا گیا ہے[2] ابن حجر نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے۔ ''وفی اسنادہ ضعف''[3] علامہ ابن قدامہ مقدسی نے ابن عقیل سے نقل کیا ہے کہ یہ روایت پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی ہے۔ ''وھٰذا الحدیث لانعرفه ولایثبت عند ناحجته'' 4

حدیث قفیز طحان کی تحقیق

احناف وغیرہ......جن حضرات نے اس حدیث پر عمل کیا ہے وہ اس حدیث کو قابل قبول قرار دیتے ہیں، اس لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم ایک نظر حدیث کی سند پر ڈال لیں بیہقی میں اس کی سند اس طرح نقل کی گئی ہے:

''اخبرنا ابو بکر بن الحارث الفقیه ناعلی بن عمر الحافظ ثنا اسحاق بن فضل الزیات ثنایوسف بن موسیٰ ثنا وکیع وعبید اللّٰه بن موسیٰ قالا ثنا سفیان عن هشام ابی کلیب عن ابن ابی نعیم البجلی عن ابی سعیدن الخدری'' 5

دارقطنی میں یہی حدیث اس سند کے ساتھ روایت کی گئی ہے۔

''حدثنا اسحاق بن محمد بن فضل الزیات ثنایوسف بن موسیٰ ثنا وکیع وعبید اللّٰه بن موسیٰ قالا ثنا سفیان عن هشام ابی کلیب عن ابن ابی نعیم البجلی عن ابی سعیدن الخدری.'' 6

دارقطنی اور بیہقی کے رواۃ اسحاق زیات سے حضرت ابوسعید خدری تک یکساں ہیں، ان میں تین رواۃ ہیں جن پر اہل فن نے کلام کیا ہے۔ اول اسحاق زیات، دوم عبیداللہ بن موسیٰ، سوم ہشام ابوکلیب۔ زیات کے متعلق تقریب التہذیب میں ہے:

''لم اجده وفی التقریب اسحاق بن محمد الانصاری مجهول، تفرد عنه الغفاری من السابعة ولعله لیس هو.'' 1

---

q ردالمحتار: ۱۱۲/۴، ط: کوئٹہ۔ w فتح القدیر: ۴۲۲/۶

q یہ ایک اہم اصل ہے جس سے خصوصیت سے ہمارے علاقے میں مروج اجارہ کی بہت سی صورتوں کا ناجائز ہونا معلوم ہوتا ہے'' ہدایہ: ۲۸۹/۳۔

w اعلاء السنن: /۱۷۵ e المغنی: ۷/۵ r حواله سابق t عمدة القاری: ۱۶۶/۱۲

B

D: "مجھے ان کا تذکرہ نہیں ملا۔ "تقریب" میں ہے کہ اسحاق بن محمد انصاری مجہول ہیں اور غفاری ان سے نقل روایت میں منفرد ہیں، ساتویں طبقہ میں ہے اور شاید یہ "اسحاق" زیات نہیں ہیں۔"

عبیداللہ بن موسیٰ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کے اندر شیعیت تھی۔ "کـــان یتشیع"[2] تاہم اکثر اہل فن نے ان کو ثقہ تسلیم کیا ہے، بعض اہل فن نے ان کے بارے میں لکھا ہے "ثـــــقة"[3] دوسرے سفیان ثوری سے اس روایت کے نقل کرنے میں وہ تنہا نہیں ہیں بلکہ وکیع جیسے معروف راوی بھی ان کے شریک ہیں اس لئے اگر وہ کسی درجہ مجروح بھی ہوں تو حدیث کی صحت کے لئے چنداں مضر نہیں۔

زیادہ تر جس راوی کی وجہ سے اہل علم کو اس حدیث کی صحت میں شک واقع ہوا ہے وہ ہشام ابوکلیب ہیں جن کا پورا نام اس طرح ہے۔ ھشـــام بـــن عـــائـــذ بـــن نـصیـــب اسـدی ابـو الـکـلیـب حقیقت یہ ہے کہ یہ ہشام ثقہ اور مقبول راویوں میں ہیں، ان سے سفیان ثوری، وکیع، ابونعیم اور محمد بن عبید جیسے اہل علم نے روایتیں نقل کی ہیں، امام احمد کے صاحبزادے نے اپنے والد کے متعلق نقل کیا ہے کہ وہ ان کو ثقہ قرار دیتے تھے۔ "سـألـت ابـی عـن ھشـام بـن عـائـذ بـن نـصیـب فـقـال ثقۃ" اسی طرح یحییٰ بن معین نے بھی ان کے لئے ثقہ کا لفظ استعمال کیا ہے[4] یحییٰ بن معین اور ابوداؤد عجلی سے بھی ان کے لئے ثقہ کا اور ابوحاتم سے شیخ کا لفظ نقل کیا گیا ہے[5] نیز ابن حبان نے ثقات میں ان کا ذکر کیا ہے۔[6] تقریب التہذیب میں بھی لکھا ہے "صـــــدوق"[7] اس لئے اس روایت پر گو کلام کی گنجائش ہے۔ تاہم یہ پایۂ اعتبار سے گرتی بھی نہیں ہے۔ دوسرے امام طحاوی Ā نے مشکل الآثار میں عطاء بن سائب کی متابعت سے یہ روایت نقل کی ہے[8] اور مولانا ظفر احمد عثمانی نے اس کی سند کو قابل قبول قرار دیا ہے۔[9]

البتہ جن حضرات نے اس اصول کو کہ عامل کے عمل کو اجرت نہیں بنایا جاسکتا نہیں مانا ہے ان کے پیش نظر بھی بعض اہم باتیں ہیں جن کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے۔

اول یہ کہ علاوہ اس کی سند کے محدثین کے نزدیک متکلم فیہ ہونے کے اس کا رسول اللہ § سے منقول ہونا بھی مشکوک ہے۔ بیہقی کی روایت میں مذکورہ روایت کو حضرت ابوسعید خدری ؓ کے قول کی حیثیت سے نقل کیا گیا ہے البتہ بیہقی نے عطاء بن سائب کے واسطے سے عبدالرحمٰن بن ابی نعیم سے نقل کیا ہے کہ حضور § نے اس سے منع فرمایا، لیکن اس کی سند متصل نہیں ہے۔ دار قطنی نے بھی اس کو حضرت خدری ؓ کے قول کی حیثیت سے ہی ذکر کیا ہے اسی لئے ابن قطان نے کہا ہے کہ حقیقت یہ ہے کہ یہ روایت مجہول کے صیغہ سے منقول

---

y حوالہ سابق u المحلی: ۱۵۹/۸ i الفقہ الاسلامی وادلتہ: ۱۷۵/۴ o حوالہ سابق

q الدرایہ فی تخریج احادیث الھدایہ: ۲۸۹/۳ w حوالہ سابق e المغنی: ۸/۵ r المغنی: ۸/۵

t السنن الکبریٰ للبیھقی مع الجوھر النقی: ۳۳۹/۵ کتاب البیوع باب النھی عن عسب الفحل

ہے۔ ''نُهِي'' (منع کیا گیا ہے) علامہ شرف الدین عظیم آبادی نے زیلعی سے نقل کیا ہے:

''وتعقبه ابن القطان فی کتابه وقال انی تتبعته فی کتاب الدارالقطنی من کل الروایات فلم اجده الا هٰکذا نهی عن عسب الفحل وقفیز الطحان مبنیان للمفعول'' 1

D: ''ابن قطان نے اپنی کتاب میں ان کا تعاقب کیا ہے اور کہا ہے کہ میں نے دارقطنی میں تمام روایات کا تتبع کیا ہے اور میں نے مجہول ہی کے صیغہ کے ساتھ ''نُهی عن عسب الفحل'' پایا۔''

گو امام طحاوی نے ''مشکل الآثار'' میں اس روایت کو دو سندوں سے مرفوع نقل کیا ہے یعنی اس کی سند کو حضور تک پہنچایا ہے جن میں بعض ایسے راوی بھی ہیں جو محدثین کے نزدیک متکلم فیہ ہیں، مگر اکثر راویوں کا اس کو حضرت ابو سعید خدری ؓ کے قول کی حیثیت سے یا مجہول کے صیغہ سے نقل کرنا بعض راویوں کے اس حدیث کے ''مسند'' نقل کرنے کو مشکوک کر دیتا ہے اور اس حدیث کے معلول ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔2

دوسرے یہ بھی احتمال ہے کہ حدیث میں اس صورت کی ممانعت مقصود ہو، جب کہ مقدار اور تعداد مقرر نہ کی جائے کہ آٹا پیسنے والے (طحان) کو کتنے قفیز اجرت کے طور پر دیئے جائیں گے، اس صورت میں اجرت کے غیر متعین ہونے کی وجہ سے یہ معاملہ درست نہ ہوگا اور اگر مقدار متعین کر دی جائے اور اجرت واضح ہو جائے تو اب یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔1

مانعین کی ایک اور دلیل

بعض فضلاء نے احناف کے مسلک پر اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جو بیہقی نے حضرت عوف بن مالک Ã سے نقل کیا ہے کہ:

''ہم نے سفر جہاد کیا، عمرو بن العاص ہمارے امیر تھے اور حضرت عمر اور ابو عبیدہ شریک سفر تھے، ہم سخت فاقہ کشی

---

y دارقطنی مع التعلیق: ۴۷/۳ کتاب البیوع

q ص ۲۹ w دارقطنی مع التعلیق: ۵۲۹/۳ e کتاب الجرح والتعدیل: ۲۳۴/۲

r کتاب الجرح والتعدیل ۲۴/۴

t شیخ کا لفظ توثیق و تعدیل ہی کے کلمات میں شمار کیا گیا ہے مگر تعدیل کے درجات میں ان کا درجہ پانچواں ہے اور اہل فن نے یہ بھی لکھا ہے کہ ان کی حدیث لکھی جائے گی لیکن بلا تحقیق اعتماد نہ کیا جائے گا بلکہ اس کی صحت و ضعف کی بابت تحقیق کی جائے گی۔ دیکھئے تدریب الراوی: ۲۹۳/۱، مطبوعہ بیروت، اعلاء السنن: ۱۵۱/۱

y تہذیب التہذیب ۴۳، ۴۲ u ص ۳۶۴ i دیکھئے: مشکل الآثار: ۱۵۱/۳۰۶/۴

سے دوچار ہو گئے (اصابتنا مخمصة شدیدة) سامان زندگی کی تلاش کرنے لگے ہم نے کچھ لوگوں کو دیکھا کہ وہ اپنے اونٹ ذبح کر رہے ہیں۔ ہم نے ان سے کہا کہ اگر تم لوگ چاہو تو جانور کو ذبح کرنے اور گوشت وغیرہ کاٹنے کا کام ہم کئے دیتے ہیں اور تم گوشت میں سے کچھ دے دینا، چنانچہ میں نے ایسا ہی کیا، ان لوگوں نے جو کچھ دیا۔ میں نے پکایا بنایا (فصنعته) پھر حضرت عمر کے پاس لایا، انہوں نے دریافت فرمایا کہ کہاں سے لائے؟ میں نے بتایا تو فرمایا: تم نے اجرت لینے میں عجلت کی ہے اور کھانے سے انکار کر دیا، پھر ابو عبیدہ کے پاس آئے تو ان کو بھی اطلاع دی، انہوں نے بھی اسی طرح کا جواب دیا اور کھانے سے انکار کر دیا۔ یہ دیکھ کر میں نے بھی چھوڑ دیا۔ ''قال ثم ابردنی فتح مکہ تو میں حضور § کی خدمت میں آیا، آپ نے فرمایا: اے اونٹ والے! (یاصاحب الجزور) کچھ نہ کہا۔'' استدلال اس طرح ہے کہ حضرت عوف نے ذبح اور گوشت بنوائی کی اجرت خود اپنے جزءِ عمل یعنی گوشت کو بنایا اور اکابر صحابہ نے اس پر نکیر کی اور اس طرح وہ گوشت چھوڑ دیا گیا۔ پھر آنحضرت § نے بھی اس پر خاموشی اختیار فرمائی۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ استدلال بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ مذکورہ صورت میں اجرت کی تعیین کا یہ طریق بالکل ہی غیر معتبر ہے اس لئے صحابہ نے اس سے اختلاف کیا ہوگا۔ بخلاف ان صورتوں کے جبکہ اجرت کی قطعی مقدار یا اس کا تناسب مقرر کر دیا گیا ہو۔

تیسرے، ہم کو اس امر پر بھی غور کرنا چاہئے کہ احناف نے قفیز طحان والی روایت میں ممانعت کے لئے کس سبب اور علت کا استخراج کیا ہے؟ امام طحاوی نے جو کچھ لکھا ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ اس نے آٹا کو اجرت بنایا ہے جو فی الحال اس کے پاس موجود نہیں ہے بلکہ اس کے پیسنے کے بعد ہی اس کا وجود ہو سکے گا، پس ایک معدوم اور غیر موجود شے کو اس نے اجرت بنایا ہے اور یہ درست نہیں ہے اسی لئے اس معاملہ سے منع کیا گیا ہے جیسا کہ ایسی چیزوں کے بیچنے سے منع فرمایا گیا ہے جو بیچنے والے کے پاس معاملہ کرتے وقت موجود نہ ہوں 2 اب اس خاص معاملہ کے علاوہ جہاں کہیں بھی علت پائی جاتی ہے اور غیر موجود شے کو اجرت بنایا جاتا ہے وہ تمام چیزیں ناجائز قرار پائیں گی۔

اسی کا نام ''قیاس'' ہے اور جو احکام قیاس کے ذریعہ ثابت ہوں اگر عرف و عادت اس کے خلاف ہو تو قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے اور عرف کی بنا پر ایسے مروج عمل کو درست قرار دیا جاتا ہے، جیسا کہ فقہاء نے کاریگروں کے معاملہ میں کیا ہے کہ جوتا ساز کو جوتا کا آرڈر دیا جائے اور خرید کا معاملہ طے کر لیا جائے یہ درست ہے، حالانکہ یہاں بھی بیچنے والا جن جوتوں یا سامانوں کو فروخت کرتا ہے وہ ابھی موجود نہیں ہوتا لیکن لوگوں کے تعامل عرف اور رواج کی

---

o هذا سند جيد اعلاء السنن: ١٦/١٧٦

q التعليق المغنى على سنن دار قطنى: ٣/٤٧، كتاب البيوع

w ''معلول'' سے مراد ایسی حدیث ہے جس میں بظاہر ضعیف قرار دیئے جانے کی کوئی وجہ محسوس نہ ہو، لیکن کوئی ایسا غامض اور پوشیدہ سبب موجود

رعایت کرتے ہوئے فقہاء نے اس کو جائز قرار دیا ہے، اسی کو کتب فقہ میں ''استصناع'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔[1]

حدیث مذکور سے استدلال دلالۃ النص ہے یا قیاس؟

ہدایہ کے شارحین نے اس نکتہ کو اٹھایا ہے اور اس پر بحث کی ہے اکمل الدین بابرتی نے یہ سوال اٹھاتے ہوئے کہ یہ ''مسئلہ قیاس سے ثابت ہے اور قیاس سے ثابت شدہ مسائل میں قیاس پر عرف ورواج کو ترجیح دی جاتی ہے'' کا جواب یوں دیا ہے کہ یہ حکم قیاس سے ثابت نہیں بلکہ ''دلالۃ النص'' سے ثابت ہے اور جو احکام دلالۃ النص سے ثابت ہوں ان کو عرف ورواج کی بنیاد پر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔[2] چلپی نے بابرتی کی اس رائے پر جرح کی ہے اور کہا ہے کہ خود مصنف یعنی صاحب ہدایہ نے ''باب المزارعۃ'' کے اوائل میں اس نوع کے مسائل کو قیاس پر مبنی مسئلہ قرار دیا ہے نہ کہ دلالۃ النص پر، اس لئے یہ توجیہ قابل قبول نہیں ہے۔[3]

علامہ ابن ہمام نے عنایہ کی طرف سے دفاع کیا ہے اور دو جواب دیئے ہیں۔ ایک جواب تو ''جواب برائے جواب'' ہے لیکن دوسرا جواب قرین قیاس ہے کہ قفیز طحان کی نوع کے مسائل شمس الائمہ سرخسی کے نزدیک دلالۃ النص پر مبنی ہیں اس لئے عرف ورواج کی بنا پر ان کے نزدیک جائز نہ ہوں گے۔ جبکہ شمس الائمہ حلوانی اور ان کے استاذ قاضی امام ابوعلی نسفی کے نزدیک یہ مسئلہ قیاس سے متعلق ہے۔ اس لئے عرف ورواج کی بنا پر جائز ہوجائیں گے۔[4]

صاحب عنایہ نے ایک اور سوال بھی اٹھایا ہے کہ اگر مان لیا جائے کہ قفیز طحان کے نوع کے مسائل قیاس پر مبنی نہیں ہیں بلکہ دلالۃ النص سے ثابت ہیں تو بھی یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ دلالۃ النص سے جو عام حکم ثابت ہو، کیا عرف ورواج کی بنا پر اس میں تخصیص کی جاسکتی ہے اور بعض مروج معاملات کو اس سے مستثنیٰ کیا جاسکتا ہے؟ چنانچہ بعض مشائخ بلخ نے کپڑوں کے سلسلے میں اس طرح کے بعض معاملات کو رواج ہی کی بنا پر درست قرار دیا ہے۔ پھر اس کا جواب دیا ہے کہ تخصیص ایسے ہی کلام میں ہوسکتی ہے جس میں عموم بھی ہو۔ اور دلالت میں عموم ہوتا ہی نہیں ہے اس لئے اس میں تخصیص کی بھی گنجائش نہیں ہے۔[1]

لیکن اگر قفیز طحان کی ممانعت کو خاص اسی صورت پر محمول کیا جائے جب کہ قفیز کی تعداد واضح نہ کی گئی ہو اور ابہام کے ساتھ ''قفیز طحان'' کو اجرت متعین کیا گیا ہو تو ظاہر ہے کہ یہ حدیث ایسے مروج معاملات کو شامل نہ ہوگی جن میں اجیر کے عمل کے اس جزء کو پوری طرح متعین اور واضح کردیا گیا ہو جس کی حیثیت ''اجرت'' کی ہے۔

اس حقیر کی رائے ہے کہ قفیز طحان والی روایت سے اس طرح کے دوسرے مسائل پر جو استدلال کیا گیا ہے وہ قیاس کے قبیل سے ہے، دلالۃ النص سے ثابت نہیں ہے کیونکہ دلالۃ النص سے ایسے ہی احکام مراد ہیں جو خود آیت

ہو جس سے اہل فن ہی واقف ہوسکیں۔ تدریب الراوی مع التقریب: ۱/۲۱۱

q واجابوا عن الحدیث بان مقدار القفیز مجهول، الفقه الاسلامی وادلته: ۴/۵۱

B —

کے ایسے لغوی معنی سے ثابت ہوں کہ اس کو سنتے ہی اس دوسرے معنی کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہو، اسی کو اصطلاح میں ''التزامی'' کہا جاتا ہے۔ مثلاً قرآن نے کہا ہے کہ ﴿لاتقل لهما افٍ﴾ ''والدین کو اُف نہ کہو۔'' اف کہنے کی ممانعت سے فوراً ذہن اس طرف جاتا ہے کہ کوئی بھی ایسی بات والدین کو نہ کہی جائے جو تکلیف دہ اور اذیت رساں ہو۔ پس اس آیت سے ماں باپ کو ہر طرح کی تکلیف دہ بات کہنے کی ممانعت کا ثبوت آیت کی دلالۃ النص سے ہوا۔ چنانچہ فقہاء نے لکھا ہے کہ دلالۃ النص کے ذریعہ جو معنی ثابت ہوتے ہیں ان کی خاص پہچان یہ ہے کہ اس معنی کو جاننے اور سمجھنے کے لئے اجتہاد اور غور وفکر کی ضرورت نہیں پڑتی، بلکہ اہلِ زبان کا ذہن اس تعبیر سے فوراً اس مفہوم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے بخلاف قیاس کے کہ قیاسی احکام میں استنباط واجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے اور مجتہدین ہی ان مسائل کا استنباط کرتے ہیں[2]...... یہی وجہ ہے کہ دلالۃ النص قطعی ہوتا ہے اور اس سے حدود کے احکام بھی ثابت ہوتے ہیں جب کہ قیاس کو ظنی مانا جاتا ہے اس سے حدود کے احکام ثابت نہیں کئے جاسکتے غور فرمائیے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ خود عامل کے عمل کے ایک حصہ کو اجرت نہیں بنایا جاسکتا، قفیز طحان والی حدیث سے اس اصول کا استنباط اہل علم اور ارباب اجتہاد ہی کر سکتے ہیں اور جو لوگ اجتہاد واستنباط کی صلاحیت سے محروم ہیں ان کا ذہن اس شرعی قاعدہ کی طرف منتقل نہیں ہو پاتا۔

مجوزین کے دلائل

جن حضرات نے اس طرح اجرت کی تعیین کو کافی قرار دیا ہے ان کے سامنے حسب ذیل نظائر ہیں:

1 حدیث سے مزارعت کا جواز معلوم ہوتا ہے[1] فقہاء کے درمیان گو اس میں اختلاف ہے اور امام ابوحنیفہ Ã مزارعت کو درست نہیں کہتے ہیں لیکن تعامل اور رواج کو دیکھتے ہوئے احناف نے بھی اس کے جواز ہی کا فتویٰ دیا ہے[2] مزارعت میں مزارع کو پیداوار کا ایک حصہ ہی اجرت کے طور پر ملتا ہے جو صریحًا عامل کے جزءِ عمل کو اجرت بنانے کی نظیر ہے۔

2 فقہاء نے کھیتی ہی کی طرح پھلوں میں بھی بٹائی داری کی اجازت دی ہے۔ جس کو فقہ کی زبان میں ''مساقاۃ''

---

w ملخصًا، مشکل الآثار: ۱/۷/۳۹

q هدایه ربع سوم: ص ۴۵

w عنـایه علی هامش فتح القدیر: ۸/۵۰، ۴۹ فان قیل اذا کان عرف دیار ناعلٰی ذلک فهل یترک به القیاس قلت لالانه فی معناه من کل وجه فکان ثابتًا بدلالة النص ومثله لا یترک به العرف.

e سیـجئ من المصنف فی اوائل کتاب المزارعة مایخالف ماذکرناان من حیث اطلق القیاس علی مافی النص قفیزالطحان وقال یترک بالعرف کالاستصناع. حوالہ سابق

کہا جاتا ہے۔ یہاں بھی صراحۃً عامل کے جزءِ عمل کو ہی اجرت بنایا جا رہا ہے۔

3 اس کی تیسری نظیر ''مضاربت'' ہے، مضاربت یہ ہے کہ ایک فریق کی طرف سے سرمایہ ہو اور دوسرے کی طرف سے محنت، اور اس سے جو نفع حاصل ہو وہ ایک خاص تناسب کے ساتھ دونوں میں تقسیم ہو جائے، یہاں بھی تاجر و مضارب کو اس کا جزءِ عمل ہی اجرت کے طور پر ملتا ہے حالانکہ اس کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے[3] انہیں نظائر کو اسی نوعیت کے ایک مسئلہ میں علامہ مقدسی نے اس طرح ذکر کیا ہے ''ولنا انها عين ينتمى بالعمل عليها فصح العقد عليها ببعض نمائها كالدراهم والدنانير كالشجر فى المساقاة المزارعة.'' [4]

اس اختلاف پر مبنی چند اہم مسائل

فقہاء نے اس اصل پر جن مسائل و احکام کا استنباط کیا ہے ضروری ہے کہ ایک نظر ان پر بھی ڈال لی جائے۔

1 ایک شخص اپنا جانور دوسرے کے حوالے کرے کہ وہ اس کی پرورش کرے اور جو بچہ جانور کو پیدا ہو، وہ ان دونوں کے مابین مقررہ تناسب کے مطابق تقسیم ہو جائے، جن حضرات نے ''قفیز طحان'' والی صورت کو جائز قرار دیا ہے ان کے نزدیک یہ صورت بھی جائز ہوگی اور جن حضرات نے اس سے منع کیا ہے وہ اس صورت کو بھی منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جانور کے بچے اور دودھ جانور کے اصل مالک کی ملکیت ہیں اور دوسرا شخص جانور کی پرورش کی معروف اجرت کا حقدار ہے۔[1]

ہندو پاک کے علاقہ میں جانوروں کے معاملہ میں جس طرح یہ طریقہ مروج ہے، اس کے تحت عرف کی رعایت کرتے ہوئے اس کی اجازت ہونی چاہئے۔

2 اگر بنکر کو سوت دیا جائے کہ وہ اس سے کپڑے بن دے اور آدھا کپڑا بطور اجرت لے لے، یہ صورت مانعین کے نزدیک جائز نہیں۔ مجوزین کے نزدیک جائز ہے اور احناف میں بھی مشائخ بلخ نے عرف کی رعایت کرتے ہوئے اس کی اجازت دی ہے۔[2]

3 درزی کو کپڑا دیا کہ وہ اسے چھانٹے اور سی لے، پھر اسے فروخت کرے اور اس پر جو نفع حاصل ہو اس کی محنت کے بدلہ حاصل ہونے والے نفع کے نصف کا وہ حقدار ہوگا۔ یہ صورت بھی امام احمد Ã کے نزدیک جائز

r لان فى مانحن فيه قولين احدهما انه ثابت بدلالة النص فلايترک بالعرف وهو مختار شمس الائمة السرخسى وثانيهما انه من حيث القياس يترک بالتعامل كالاستصناع وهومختار شمس الائمة الحلوانى واستاذه القاضى امام ابى على النسفى. فتح القدير : ۵۰/۵

q الدلالة لا عموم لها حتى يخص عرف ذلک فى موضعه. عناية على فتح القدير : ۵/۸

ہوگی۔[3]

4 قصاب سے جانور ذبح کرایا جائے اور اجرت طے کی جائے کہ چمڑا بطور اجرت دے دیا جائے گا یا گیہوں وغیرہ پیسنے کو دیا اور معاملہ اس طرح طے پایا کہ بھوسا یا خود آٹے کی ایک مقدار بطور اجرت ادا کی جائے گی۔[4]

5 روئی، زیتون وغیرہ کے پھل توڑنے پر مزدور رکھا اور اس کے لئے توڑے جانے والے پھل اور روئی ہی سے کچھ حصہ کو اجرت مقرر کیا۔[5] ہمارے زمانہ میں کھیت کی کٹائی اور پھل توڑوائی میں بھی اسی طرح اجرت مقرر کی جاتی ہے۔

6 زکوۃ اور چندوں کے وصول کرنے پر کچھ "فیصد" کمیشن مقرر کرنا بھی اسی باب کا مسئلہ ہے اور یہ ایک زکوۃ ہی پر موقوف نہیں بلکہ آج کی کاروباری دنیا میں مختلف معاملات میں "کمیشن ایجنٹ" کی صورت رواج پذیر ہوگئی ہے، ایجنٹ ادارہ یا کاروبار کو جتنی رقم کا ممبر فراہم کرتا ہے اسی تناسب سے اس کو اجرت دی جاتی ہے۔ عجیب اتفاق ہے کہ یہ مختلف صورتیں کثرت سے رائج ہیں اور عرف کا درجہ حاصل کر چکی ہیں۔ دوسری طرف اوپر یہ بات گزر چکی ہے کہ قفیز طحان سے متعلق مسائل قیاس پر مبنی ہیں اور قیاسی مسائل میں قیاس پر عرف کو راجح قرار دیا جاتا ہے۔

چندوں کے وصول کرنے میں سفراء اور محصلین و عاملین کے لئے کمیشن کی ایک بڑی مصلحت یہ بھی ہے کہ ایسے مدارس اور ادارے جن کی پشت پر تاریخی عظمت نہ ہو اور جو عام مسلمانوں کے چار آٹھ آنے کے ذریعہ اپنی ضروریات کی تکمیل کرتے ہیں، سفراء کے لئے یہ صورت زبردست ترغیب کا باعث بن جاتی ہے اور وہ زیادہ سے زیادہ محنت اور لگن کے ساتھ اپنا فرض انجام دیتے ہیں اگر تنخواہیں مقرر رہیں تو بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ان کی وصولی اور سفر کے اخراجات نیز تنخواہ برابر ہو جاتی ہے اور ادارہ کو ان سے خاطر خواہ نفع نہیں پہنچتا۔

قفیز طحان والی روایت کے علاوہ اس طرح کے معاملات کو نادرست قرار دیئے جانے کی دوسری وجہ یہ ذکر کی جاتی ہے کہ ان صورتوں میں اجرت کی مقدار پوری طرح متعین نہیں ہوتی اور اجرت کا غیر متعین (مجہول) ہونا من جملہ ان اسباب کے ہے جن کی وجہ سے اجارہ کا معاملہ درست نہیں ہوتا، یہ شبہ درست نہیں اس سلسلہ میں عاملین زکوۃ کے لئے کمیشن کے مسئلہ پر راقم سطور نے اپنی تالیف "القاموس الفقہ" میں جو کچھ لکھا ہے اس کا ایک حصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے:

> "رہ گئی بات یہ کہ اس میں اجرت متعین نہیں ہوتی اور اجارہ کے منعقد ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اجرت معلوم ہو جائے۔ ہم عرض کریں گے کہ اجرت کا اس طرح غیر متعین اور نامعلوم ہونا اجارہ کے

w دیکھئے: نورالانوار: ص ۵۲: نامی مع الحسامی: ۱/۴۸، ۴۷

q واقعه خیبر، بخاری و مسلم عن ابن عمر، بخاری عن ابی هریرة

B

درست ہونے کے لئے رکاوٹ ہے جو آئندہ چل کر نزاع اور باہمی اختلاف کا سبب بن سکتا ہے۔
یہاں ایسی بات نہیں بلکہ یہ متعین ہے کہ وہ جس قدر چندہ وصول کرے گا اسی تناسب سے اجرت کا مستحق ہوگا اس لئے بعد میں نزاع پیدا ہونے کا امکان نہیں اور تعامل وتجربات اس پر شاہد ہیں۔

چنانچہ حضرت مولانا انور شاہ کشمیری Ã نے خرید وفروخت کے ایسے معاملات کو ''دیانتاً'' درست قرار دیا ہے جس میں گو کہ قیمت یا سودا پوری طرح متعین نہ ہو مگر آئندہ نزاع اور اختلاف پیدا ہونے کا امکان نہ ہو۔''

''ان من البیوع الفاسدۃ مالو اتی بھا احد جازت دیانۃ وان کانت فاسدۃ قضاءً وذلک لان الفساد قد یکون لحق الشرع بان اشتمل العقد علی ماثم فلایجوز بحال وقد یکون الفساد لمخافۃ التنازع ولا یکون فیہ شئ اٰخر یوجب الاثم فذلک ان لم یقع فیہ التنازع جاز عندی دیانۃً وان بقی فاسدًا قضاءً لارتفاع علۃ الفساد وھی المنازعۃ.'' 1

D: ''بعض بیوع فاسدہ ایسی ہیں کہ اگر کوئی شخص ان کا معاملہ کرلے تو دیانۃً جائز ہیں گو قضاءً فاسد ہے، ایسا اس لئے کہ فساد کبھی حق شرع کی بنا پر ہوتا ہے کہ وہ معاملہ کسی گناہ پر مشتمل ہو، یہ معاملہ کسی صورت میں جائز نہیں ہوگا، اور کبھی ''فساد'' نزاع کے اندیشہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس میں اور کوئی باعث گناہ نہیں ہوتا تو ایسی صورت میں اگر نزاع نہیں پیدا ہو تو میرے نزدیک دیانۃً جائز ہوگا چونکہ فساد ختم ہو چکا ہے گو وہ قضاءً فاسد باقی رہے گی۔''

خلاصۂ بحث

پس اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ:

1 ......قفیز طحان والی روایت ''معلول'' اور ''متکلم فیہ'' ہے۔

2 ......قفیز طحان والی روایت کی اس طرح تاویل ممکن ہے کہ اس کو اس صورت پر محمول کیا جائے جبکہ مقدار مقرر نہ کی گئی ہو۔

3 ......اگر تاویل نہ کی جائے اور یہ سمجھا جائے کہ عامل کے جزءِ عمل کو اجرت نہ بنایا جائے تو ایسی تمام جزئیات پر

w ھدایہ ربع چھارم: ص ۴۰۹، کتابُ المزارعۃ e الفقہ الاسلامی وادلۃ: ۸۳۷/۴ r المغنی: ۷/۵

q حوالہ سابق w عنایۃ علی الھدایہ علی ھامش فتح القدیر: ۳۹،۴۰ e اعلاء السنن: ۱۷۸/۱۶

B

اس حکم کا انطباق قیاس کے قبیل سے ہوگا۔

4 ......قیاس کے ذریعہ جو احکام ثابت ہوں اور عرف و رواج اس کے خلاف ہو تو مروج و معروف عمل جائز قرار دیا جاتا ہے اور قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔

5 ......ہمارے زمانہ میں کاروبار اور معاملات کے مختلف ایسے طریقے مروج ہیں جن میں عامل کے جزء عمل کو ہی اجرت بنایا جاتا ہے۔

6 ......ایسی صورتوں میں گو قطعی مقدار مآلاً متعین کر دیتا ہے اور نزاع پیدا نہیں ہوتا، اور کسی معاملہ میں ایسی جہالت اور عدم تعیین جو نزاع کا باعث نہ ہو مضر نہیں ہے۔

7 ......شریعت میں مزارعت، مساقاۃ اور مضاربت کی صورت میں ایسی نظیریں موجود ہیں اور صحت اور صراحت کے ساتھ ثابت ہیں جو عامل کے جزء عمل کو اجرت مقرر کرنے کو درست قرار دیتی ہیں۔ پس ہمارے زمانہ میں کاروبار اور معاملات میں ایسی صورتیں جو قفیز طحان کے قبیل سے ہیں اور کثرت سے مروج و معمول ہیں جائز ہونی چاہئیں۔

هٰذا ماعندی و اللّٰه أعلم بالصواب

%

r الفقه الاسلامی وادلته: ۴/ ۱۵۷ t عمدة القاری: ۶/ ۱۶۶

کتابیات

تفسیر وعلوم قرآن:

احکام القرآن	ابوبکر احمد بن علی رازی جصاص
الجامع لاحکام القرآن	ابوعبداللہ قرطبی

حدیث وشروح حدیث:

اعلاء السنن	ظفر احمد عثمانی
التعلیق المغنی	محمد شمس الحق عظیم آبادی
حاشیہ مسند احمد	احمد محمد احمد شاکر
صحیح بخاری	امام محمد بن اسماعیل بخاری
صحیح مسلم	امام مسلم بن حجاج نیشاپوری
دار قطنی	دار قطنی
الدرایۃ	ابن حجر عسقلانی
سنن ابی داؤد	سلیمان بن اشعث سجستانی
سنن ابن ماجہ	ابوعبداللہ ابن ماجہ قزوینی
سنن ترمذی	امام ابوعیسیٰ ترمذی
سنن بیہقی	ابوبکر احمد بن حسین بیہقی
شرح مسلم	شیخ ابوزکریا نووی
شرح ابی داؤد	حافظ ابن قیم جوزیہ
عمدۃ القاری	بدرالدین ابومحمد محمود بن احمد عینی
الفتح الربانی	شیخ احمد بن عبدالرحمٰن البناء
فیض الباری	مولانا انور شاہ کشمیری
مرقاۃ المفاتیح	ملا علی قاری

مسند احمد	امام احمد بن حنبل
مجمع الزوائد	علی بن ابی بکر ہیثمی
المسوی	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی
مشکل الآثار	امام ابوجعفر طحاوی
موطا امام محمد	امام محمد بن حسن شیبانی
موطا امام مالک	امام مالک بن انس
نصب الرایہ	فخر الدین عثمان زیلعی

علوم ورجال حدیث:

تدریب الراوی	جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر سیوطی
تہذیب التہذیب	احمد بن علی بن حجر عسقلانی
کتاب الجرح والتعدیل	
الکفایہ فی علوم الروایۃ	خطیب بغدادی
نہایہ فی غریب الحدیث	ابن اثیر

اصول وقواعد فقہ:

الاشباہ والنظائر	ابن نجیم مصری
الاشباہ والنظائر	جلال الدین عبدالرحمٰن بن ابی بکر السیوطی
تاسیس النظر	ابوزید عبداللہ بن عمر دبوسی
غمز عیون البصائر	احمد بن محمد حموی
قواعد الاحکام	حافظ عزالدین ابن عبدالسلام

%

– B

تقریظ

حضرت مولانا مفتی محمد سعید صاحب پالن پوری

استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمدللّٰہ و کفی و سلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ أما بعد:

قرآن کریم نے صاف اعلان کیا ہے کہ آنحضور § پر سلسلۂ نبوت منتہی ہوگیا ہے یعنی آپ § کے بعد کوئی نیا نبی نہیں آئیگا بلکہ آپ کی لائی ہوئی تعلیمات وہدایات ہی رہتی دنیا تک فریضۂ ہدایت ادا کرتی رہیں گی۔ زمانہ خواہ کتنی بھی کروٹیں بدلے، قرآن کریم اور احادیث نبویہ میں ایسی جامعیت ہے، اور ان کے اصولوں میں ایسی ہمہ گیریت ہے کہ تغیر پذیر دنیا کے نئے سے نئے مسائل کا حل ان کے جلو میں ہے، البتہ ضرورت بالبصیرت علماء کی ہے جو نئے مسائل کا حل مآخذ اصلیہ سے نکالنے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔

ماضی میں علمائے اسلام عام طور پر، اور فقہائے احناف خاص طور پر اس فریضہ کو ادا کرتے رہے ہیں، بلکہ فقہ حنفی تو رفتار زمانہ سے ایک صدی آگے چلتا تھا یعنی آئندہ سو سال میں جو مسائل وجود میں آسکتے تھے فقہ حنفی میں ان کے احکام پہلے سے مدون کردیئے جاتے تھے۔ مگر اب یہ صورت حال نہیں رہی، اس کی ایک وجہ تو استعدادوں کا تنزل ہے، دوسری وجہ: نئے مسائل کی بھرمار ہے، روز ایک نیا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، ابھی ایک معاملہ سے علماء نمٹنے بھی نہیں پاتے کہ نیا معاملہ سامنے آ کھڑا ہوتا ہے، اس لئے فقہ حنفی کی وہ پہلی والی رفتار تو باقی نہیں رہی مگر یہ حقیقت واقعیہ ہے کہ آج بھی بفضلہٖ تعالیٰ فقہ اسلامی زمانہ کے ساتھ چل رہا ہے، ہر نئے پیش آمدہ مسئلہ کا حل علمائے امت اولین فرصت میں امت کے سامنے پیش کردیتے ہیں۔

اس سلسلہ میں دارالعلوم دیوبند کے فاضل مکرم محترم جناب مولانا خالد سیف اللہ صاحب رحمانی، شیخ الحدیث وصدرالمدرسین دارالعلوم سبیل السلام حیدرآباد کی مساعی جمیلہ لائق صد شکر اور قابل مبارکباد ہیں، موصوف اس سلسلہ میں موفق آدمی ہیں اور جدید مسائل کے حل میں ید طولیٰ رکھتے ہیں آپ کے گہربار قلم سے ''جدید فقہی مسائل'' متعدد

جلدوں میں منصۂ شہود پر جلوہ گر ہو چکے ہیں۔ زیر نظر کتاب اسی عظیم کتاب کی پانچویں جلد ہے جو جدید میڈیکل مسائل سے بحث کرتی ہے۔ اس جلد میں پانچ مسائل زیر بحث آئے ہیں۔

1 طبی اخلاقیات: شرعِ اسلامی کی روشنی میں۔

2 اعضاء کی پیوند کاری۔

3 فیملی پلاننگ۔

4 ٹسٹ ٹیوب سے تولید کے مسائل۔

5 کلوننگ اسلامی نقطۂ نظر سے۔

میں نے ایک سفر میں یہ جلد پوری پڑھی، دو ایک جگہ کے علاوہ میری ناقص رائے میں تمام مسائل صحیح ہیں اور تمام مسائل مدلل مفصل ہیں، رہا بعض جزئیات میں رائے کا اختلاف تو جدید مسائل میں ایسا ہونا ناگزیر ہے، اس سے کتاب کی قدر و قیمت میں کچھ فرق واقع نہیں ہوتا، خود مولانا نے اعضاء کی پیوند کاری کے مسئلہ میں ایک بڑے عالم کی رائے کے اختلاف کا تذکرہ کیا ہے۔

میں بارگاہ رب العالمین میں دعا کرتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو قبول فرمائیں، اور اس کو امت کے لئے نافع بنائیں اور مصنف زید مجدہم کی تمام مساعی دینیہ کو قبول فرمائیں۔

والسلام

سعید احمد عفا اللہ عنہ پالن پوری

خادم دار العلوم دیوبند

۱۳ / رجب المرجب ۱۴۱۹ھ

%

B –

ابتدائیہ

یہ کتاب جو قارئین کے ہاتھ میں ہے میری ان تحریروں کا مجموعہ ہے:

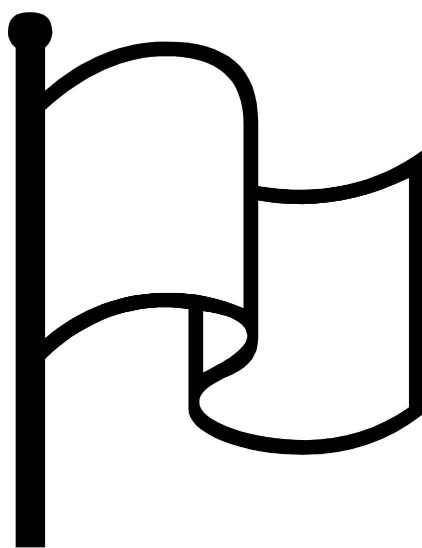
1 طبی اخلاقیات شرع اسلامی کی روشنی میں 2 اعضاء کی پیوندکاری
3 فیملی پلاننگ اور اسلام 4 ٹسٹ ٹیوب سے تولید اور اس سے متعلق احکام
5 کلوننگ۔ اسلامی نقطہ نظر

ان میں سے دوسری تحریر پہلے جدید فقہی مسائل حصہ دوم میں شریک تھی۔ جدید فقہی مسائل کی ترتیب نو کے وقت دوستوں کا مشورہ ہوا کہ جن مسائل پر مختصر گفتگو کی گئی ہے اور مختصر گفتگو ہی ان پر کافی ہے ان کے مجموعہ کو جدید فقہی مسائل کا نام دیا جائے اور اسلامی عبادات، معاشرتی مسائل، معاشی مسائل اور طبی مسائل کے ان مباحث کو جن پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی گئی ہے۔ کے الگ الگ مجموعے مرتب کردیئے جائیں، چنانچہ اسی پس منظر میں یہ جدید میڈیکل مسائل سے متعلق بعض تفصیلی مباحث کا مجموعہ ہے۔ تاہم بہت سے نئے طبی مسائل یو تھنیز یا، پوسٹ مارٹم، الکحل اور اس طرح کے متعدد مسائل ہیں۔ جن پر جدید فقہی مسائل میں اختصار کے ساتھ گفتگو کی گئی ہے۔ اہل ذوق کے لئے اس کتاب کے ساتھ ان کا مطالعہ بھی مفید ہوگا۔

ہمارے بعض احباب جو علاج و معالجہ کے پیشہ سے متعلق ہیں ان کی بھی خواہش تھی کہ اس موضوع پر کوئی مستقل تحریر مرتب ہوجائے گو یہ مجموعہ ان کی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے ناکافی ہے اور ابھی بہت سے میڈیکل مسائل ہیں جن پر گفتگو کی ضرورت ہے۔ اگر اللہ نے موقع دیا تو انشاءاللہ کبھی اسی مجموعہ میں ایسے نو پید، بحث طلب مسائل کا اضافہ کیا جائے گا۔ کتاب کی ترتیب نو اور بعض ضروری حوالہ جات کی تخریج کا کام عزیز گرامی مولوی شاہد علی قاسمی سلمہ اللہ تعالیٰ نے کیا ہے۔ "فجزاه الله خيرًا ورزقه علما نافعا وعملا صالحا مقبولا."

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس تحریر کو نافع بنائے اور قبول فرمائے۔ وبالله التوفيق وهو المستعان.

خالد سیف اللہ رحمانی
(۳۰؍ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۹ھ)



طبی اخلاقیات شرع اسلامی کی روشنی میں

''اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنا آٹھواں سمینار مورخہ ۲۲-۲۴/اکتوبر ۱۹۹۵ء کو مسلم یونیورسٹی علی گڈھ میں منعقد کیا تھا۔اس سمینار کا ایک اہم موضوع ''طبی اخلاقیات'' بھی تھا۔سمینار میں علماء اور ارباب افتاء کے علاوہ میڈیکل سائنس کے ماہرین بھی شریک تھے۔اس سمینار کے لئے اکیڈمی نے اہلِ علم کے نام جو سوالنامہ بھیجا تھا،یہ تحریر اسی کا جواب ہے۔''

سوالنامہ

من جانب:اسلامک فقہ اکیڈمی،انڈیا

محور اول

امراض اور حوادث کی کثرت کی وجہ سے دن بدن ڈاکٹرس کی ضرورت بڑھتی جارہی ہے،ہر گھر بلکہ ہر فرد کو ڈاکٹر زیا طبی اداروں سے علاج ومعالجہ کی غرض سے رابطہ رکھنا پڑتا ہے،حکومتیں طبی اداروں کو ترقی دینے،ان میں جدید ترین آلات اور مشینیں مہیا کرنے،مختلف امراض کے ماہر ترین ڈاکٹروں کی خدمات حاصل کرنے کی کوشش کررہی ہیں، علاج ومعالجہ کی روز افزوں ضرورت کی وجہ سے طب اور میڈیکل سائنس سے بے بہرہ لوگ بھی کسب زر کے لئے اس میدان میں داخل ہوگئے ہیں،اور ایسے افراد کی تعداد بڑھتی ہی جارہی ہے،ایسے جاہل اور نیم طبیب قسم کے لوگوں کو علاج ومعالجہ سے روکنے کے لئے حکومت نے بہت سے قوانین وضع کئے ہیں،اور مختلف امراض کے علاج کے لئے مخصوص طبی تعلیم اور تجربہ کی شرط لگادی گئی ہے،مستند میڈیکل اداروں میں تعلیم حاصل کرکے سند حاصل کرنے والے افراد ہی علاج معالجہ کے مجاز ہوتے ہیں۔

مختلف امراض کے علاج میں سرجری اور آپریشن کا عمل بھی کثرت سے ہونے لگا ہے۔آپریشن کے مرحلہ میں ڈاکٹر کے آپریشن کا قانوناً مجاز ہونے اور مریض یا اس کے اولیاء کی طرف سے آپریشن کی اجازت حاصل ہونے کا

مسئلہ بھی سامنے آتا ہے، اگر غلط علاج کرنے یا آپریشن کی وجہ سے مریض کا انتقال ہوگیا یا اسے سخت ضرر لاحق ہوگیا تو ڈاکٹر یا طبیب کو ضامن قرار دینے یا نہ دینے کا سوال بھی کھڑا ہوتا ہے، اس طرح کے مختلف مسائل میں اسلامی شریعت کی رہنمائی حاصل کرنے کے لئے درج ذیل سوالات قائم کئے جارہے ہیں، امید ہے کہ کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں ان سوالات کے جوابات تحریر کئے جائیں گے۔

1 ایسا کوئی شخص جو قانوناً کسی مرض کا علاج کرنے کا مجاز نہیں ہے لیکن اپنے ذاتی مطالعہ اور تجربہ کی بناء پر دواؤں اور امراض کے بارے میں واقفیت رکھتا ہے، اگر اس شخص نے کسی مریض کے کہنے پر اس کا علاج کیا تو شرعاً اس کا یہ علاج کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اور اگر اس کے علاج سے مریض کو غیر معمولی ضرر پہنچا یا اس کا انتقال ہوگیا تو اس پر کوئی ضمان یا تاوان لازم ہوگا یا نہیں؟ کیا اس کا عمل شرعاً قابل تعزیر جرم شمار ہوگا؟

2 جس ڈاکٹر کو قانوناً علاج ومعالجہ کی اجازت ہے، اس نے اگر کسی مریض کا علاج کیا لیکن اس نے طبی احتیاطیں ملحوظ نہیں رکھیں، مثلاً بعض ضروری جانچیں نہیں کروائیں یا مریض کی پوری طور پر دیکھ ریکھ نہیں کی، اگر اس کے علاج کے باوجود مریض فوت ہوگیا یا اس کا کوئی عضو (مثلاً آنکھ) ضائع ہوگیا تو یہ ڈاکٹر کیا مریض کو پہنچنے والے نقصان کا یا اس کی جان کے تاوان کا ضامن ہوگا؟

3 اگر ڈاکٹر کی رائے میں زیر علاج مریض کا آپریشن ضروری ہے اور ڈاکٹر نے مریض یا اس کے قریبی اعزہ سے اجازت لئے بغیر آپریشن کر ڈالا آپریشن کامیاب ہونے کے بجائے مہلک ثابت ہوا، مریض فوت ہوگیا، یا اس کا آپریشن شدہ عضو بے کار ہوگیا، تو ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر اس مریض کو پہنچنے والے نقصان کا ضامن ہوگا، جب کہ وہ ڈاکٹر اس آپریشن کا مجاز ہے اور تجربہ رکھتا ہے۔

4 بعض اوقات مریض پر بے ہوشی طاری ہوتی ہے، وہ اجازت دینے کے لائق نہیں ہوتا ہے اور اس کے اعزہ زیر علاج مقام سے بہت دور ہوتے ہیں، ان سے فی الفور رابطہ قائم نہیں کیا جاسکتا ہے، ایسی صورت میں اگر ڈاکٹر کی رائے میں آپریشن فوری طور پر ضروری ہے، اور تاخیر ہونے میں اس کے نزدیک مریض کی جان یا عضو کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہے، اس لئے اس نے مریض اور اس کے قریبی اعزہ سے اجازت حاصل کئے بغیر مریض کا آپریشن کردیا، اور یہ آپریشن ناکام رہا، مریض کی جان چلی گئی، یا اس کا کوئی عضو ضائع ہوگیا، تو کیا اس صورت میں ڈاکٹر کو ضامن قرار دیا جائے گا، اور مریض کو پہنچنے والے نقصان کا تاوان اس پر شرعاً لازم ہوگا؟

محور دوم

ایڈز کا خوف پوری دنیا پر مسلط ہے، یہ مرض جسم انسانی کے دفاعی نظام کو تباہ کردیتا ہے۔اس کے بعد انسان بڑی

تیزی کے ساتھ مختلف موذی اور مہلک امراض میں گرفتار ہو کر دم توڑ دیتا ہے، اس مرض کا سب سے خطرناک پہلو یہ ہے کہ یہ مرض بڑی تیزی کے ساتھ پھیلتا ہے، اگر کسی جگہ ایڈز کا مرض کسی شخص کو لاحق ہو گیا، تو ضروری احتیاطیں ملحوظ نہ رکھنے پر بہت تھوڑے وقت میں بے شمار افراد کو یہ مرض لاحق ہو جاتا ہے، یہ مرض خاص طور سے جنسی عمل اور ایڈز کے مریض کا خون چھونے سے منتقل ہوتا ہے۔[1] یا ماں سے اس کے بچے کی طرف دوران حمل یا شیر خوارگی سے منتقل ہوتا ہے، یوں عام اختلاط سے منتقل نہیں ہوتا۔

ایڈز کے اس مہلک مرض نے مریض، مریض کے متعلقین اور سماج کے لئے بہت سے مسائل پیدا کر دیئے ہیں ان کے بارے میں شریعت کی رہنمائی درکار ہے۔

1　جس مریض میں ایڈز کے جراثیم پائے گئے ہیں، کیا اس کے لئے جائز ہے کہ اپنے گھر والوں یا متعلقین سے اس خوف سے اس مرض کو چھپائے کہ اس مرض کا اظہار ہونے کے بعد وہ اپنے گھر اور سماج میں اچھوت بن کر رہ جائے گا، یا اس کے لئے اپنے اہل خانہ اور متعلقین کو اس مرض سے مطلع کر دینا ضروری ہے۔

2　اگر ایڈز کا مریض اپنے اہل خانہ اور متعلقین سے اپنے مرض کو چھپا رہا ہے، اور ڈاکٹر سے بھی اصرار کر رہا ہے کہ وہ اس کے مرض کو کسی پر ظاہر نہ کرے تو ایسی صورت میں شرعاً ڈاکٹر کی کیا ذمہ داری ہے، وہ اس مرض کو راز میں رکھے یا افشاء کرے؟

3　ایڈز اور دوسرے خطرناک متعدی امراض مثلاً طاعون وغیرہ کے مریض کے بارے میں اس کے اہل خانہ، متعلقین اور سماج کی شرعاً کیا ذمہ داری ہے؟

4　ایڈز کا ایسا مریض جو کہ اپنے مرض کو منتقل کرنے کی غرض سے کوئی ایسا کام کرے مثلاً اس نے بیوی سے مجامعت کی، جس کی وجہ سے ایڈز کے وائرس (جراثیم) بیوی میں منتقل ہو گئے، یا کسی مریض کو خون کی ضرورت ہے، ایڈز کے اس مریض نے اپنا خون اس کے لئے پیش کیا، اور مریض کو وہ خون چڑھایا گیا جس کے نتیجہ میں اس مریض کو بھی ایڈز کا مرض لاحق ہو گیا تو کیا ایڈز کا یہ مریض جو دانستہ دوسرے شخص تک اس قاتل مرض کی منتقلی کا سبب بنا ہے، قابل سزا قرار پائے گا؟ اور اسے سزا دی جائے گی؟

اور اگر اس نے اپنے مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ تو نہیں کیا، مگر مرض کو اور اس کے منتقل ہونے کی بات کو جاننے کے باوجود مجامعت کی اور خون دیا تو وہ گناہ گار و مجرم ہو گا یا نہیں؟

5　اگر کسی مسلمان خاتون کا شوہر ایڈز کے مرض میں گرفتار ہو گیا تو کیا اس عورت کو شوہر کے اس مرض کی بناء پر فسخ

---

[1] تحقیق پر معلوم ہوا کہ محض خون چھونے سے مرض منتقل نہیں ہوتا، بلکہ خون کی منتقلی یا اس کو دیا گیا انجکشن دوسرے شخص پر استعمال کرنے کی وجہ سے مرض منتقل ہوتا ہے۔ ''رحمانی۔''

نکاح کا مطالبہ کرنے کا اختیار رہے؟ اسی طرح اگر ایڈز کے کسی مریض نے اپنا مرض چھپا کر کسی عورت سے نکاح کر لیا، تو کیا عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے؟

6 جو خاتون ایڈز کے مرض میں گرفتار ہو، اگر اسے حمل قرار پا گیا تو اس کا مرض دوران حمل یا دوران ولادت یا دوران رضاعت بچے کی طرف منتقل ہونے کا طبی لحاظ سے پورا اندیشہ ہے۔ ایسی عورت کیا بچے تک اس مرض کی منتقلی کے خوف سے اسقاط حمل کرا سکتی ہے؟ اور اگر عورت اس کے لئے تیار نہ ہو تو کیا اس کا شوہر یا حکومت کا محکمہ صحت اسے اسقاط حمل پر مجبور کر سکتا ہے؟ کیوں کہ ایڈز کا مریض بچہ سماج کے لئے خطرہ ہوگا اور حکومت کے لئے بڑا بار ہوگا؟

7 جو بچے یا بچیاں ایڈز کے مرض میں مبتلا ہیں، کیا انہیں مدارس اور اسکولوں میں داخلے سے محروم کرنا درست ہوگا؟ جب کہ یہ مرض مریض کو چھونے یا اس کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے سے منتقل نہیں ہوتا، بلکہ مریض سے جنسی تعلق پیدا کرنے یا اس کا خون چھونے سے منتقل ہوتا ہے۔ اگر ایڈز کا مریض بچہ کسی اسکول میں داخل ہے تو عام حالات میں اس سے دوسرے بچوں میں مرض منتقل ہونے کا خطرہ نہیں ہے۔ لیکن اس بات کا اندیشہ ضرور ہے کہ مریض بچہ کو چوٹ لگ جائے، بچوں کی آپس کی لڑائی میں اس کے جسم سے خون نکل جائے، اور وہ خون دوسرے بچوں کو لگ جائے۔ یا دوسرے بچے اس کا خون چھو لیں[1] یا جنسی بے راہ روی میں مبتلا ہو کر یہ مرض دوسروں تک پہنچ جائے۔

8 اگر کوئی بچہ یا بچی ایڈز کے مرض میں گرفتار ہے، تو اسلامی تعلیمات کی رو سے اس بچے یا بچی کے بارے میں اس کے والدین، اہل خانہ اور سماج کی کیا ذمہ داریاں ہیں؟

9 ایڈز نیز طاعون و کینسر جیسے امراض جب طبی لحاظ سے ناقابلِ علاج مرحلہ میں پہنچ جائیں، تو کیا ان کے لئے مرض الموت کا حکم ہوگا؟ اور ایسے مریض کے لئے مرض موت و وفات کے احکام جاری ہوں گے؟

0 طاعون یا اس جیسے مہلک مرض کے پھیلنے کی صورت میں اگر کسی علاقہ کے اندر حکومت کی طرف سے آمد و رفت کی پابندی لگتی ہے، تو شرعاً اس کی کیا حیثیت ہے؟

! اگر ایسی جگہ سے کچھ لوگ اپنی ضروریات سے باہر گئے ہوئے ہیں، اور پھر یہ صورت حال پیدا ہوگئی اور ان کے قیام کی نہ اب ضرورت ہے نہ ممکن ہے۔ پھر ان کا گھر، اہل وعیال سب اس طاعون زدہ علاقہ میں ہیں، اہل وعیال کو ان کی ضرورت ہے، نیز گھر و کاروبار کو بھی ان کی نگہداشت کی ضرورت ہے۔ تو ایسے لوگ کیا کریں؟

اس کے برعکس باہر سے کسی ضرورت سے آئے ہوئے لوگ جن کا کام ختم ہو چکا ہے، یا اب نہیں ہو رہا ہے وہ کیا کریں؟ اسی طرح وہ شخص جس کی مناسب نگہداشت اور علاج و تیمارداری کا یہاں انتظام نہیں ہو رہا ہے، یا کسی وجہ سے

---

[1] یہ بھی اسی مفروضہ پر مبنی ہے کہ محض خون کا چھو لینا بھی انتقال مرض کا باعث ہے۔ ''رحمانی''

اس کی دوسری جگہ ضرورت ہے۔ان کے لئے کیا حکم ہے؟

محور سوم

اسلام نے امانت پر بہت زور دیا ہے اور امانت کے بارے میں اسلام کا تصور بہت وسیع ہے کہ اگر کسی مجلس میں چند لوگ باہم بیٹھ کر باتیں کر رہے ہیں، ان باتوں کو امانت قرار دیا گیا ہے' رسول اللہ § کا ارشاد ہے ''المجالس بالامانۃ'' ڈاکٹر اپنے مریضوں کا راز دار ہوتا ہے، اس کی شرعی، اخلاقی اور قانونی ذمہ داری ہے کہ اپنے زیر علاج یا زیر تجربہ مریضوں کا راز افشاء نہ کرے، جس سے ان مریضوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، یا سماج میں ان کی بدنامی یا سبکی ہو، لیکن بعض حالات میں مریض کا راز ظاہر نہ کرنے سے اس سے متعلق دوسرے شخص یا اشخاص کے شدید نقصان کا خطرہ ہوتا ہے، اور بعض دفعہ مریض کی پردہ داری بے شمار لوگوں کی تباہی کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہے۔ایسی حالت میں ایک مسلمان ڈاکٹر بڑی کشمکش میں گرفتار ہوتا ہے، اگر افشائے راز نہیں کرتا ہے تو مریض کے علاوہ دوسرے اشخاص کا نقصان ہوتا ہے۔اور اگر افشائے راز کرتا ہے۔تو اسے مریض کے سامنے شرمندہ ہونا پڑتا ہے، جس نے اسے ڈاکٹر سمجھ کر اپنا راز دار بنایا تھا، اس طرح کی چند صورتیں ذیل میں پیش کی جارہی ہیں، ان مسائل کے بارے میں حکم شرع کی وضاحت مطلوب ہے، تاکہ جو مسلمان ڈاکٹرس اور اطباء اس طرح کے حالات سے دوچار ہوتے ہیں، وہ شریعت کی رہنمائی میں اپنا طریقہ کار طے کریں:

1 ایک ماہر امراض چشم (Eye Specialist) مسلمان ڈاکٹر نے ایک نوجوان کی آنکھ کا علاج کیا۔اس نوجوان کی ایک آنکھ کی بصارت ختم ہو چکی ہے، لیکن ڈاکٹر کی کوششوں سے اس مریض کی وہ آنکھ دیکھنے میں بالکل صحیح وسالم معلوم ہوتی ہے۔اس نوجوان کا رشتہ کسی خاتون سے طے پا رہا ہے، ڈاکٹر کو یقین ہے کہ اگر خاتون کو نوجوان کے اس عیب کا علم ہو جائے تو ہرگز یہ رشتہ کرنے کو راضی نہیں ہوگی، نوجوان یہ عیب چھپا کر اس خاتون سے رشتۂ نکاح کر رہا ہے، ایسی صورت میں کیا اس مسلمان ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس خاتون یا اس کے گھر والوں کو نوجوان کے اس عیب کی اطلاع کر دے، یا اس کے لئے نوجوان کے اس عیب کو راز رکھنا ضروری ہوگا؟ اگر لڑکی کے گھر والوں کو یہ بھنک لگ گئی ہے کہ وہ نوجوان فلاں ڈاکٹر سے آنکھ کا علاج کروا رہا ہے اور لڑکی یا اس کے گھر والے معلومات کرنے کے لئے اس ڈاکٹر کے پاس آئیں تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کا کیا رویہ ہونا چاہیے؟ وہ لڑکی اور اس کے گھر والوں کو نوجوان کے اس عیب سے باخبر کر دے یا نوجوان کا راز افشاء نہ کرے؟

2 ایک مرد اور ایک عورت جن کے درمیان رشتۂ نکاح کی بات چل رہی ہے، کسی ڈاکٹر کے پاس طبی جانچ کے لئے آتے ہیں، طبی جانچ کے نتیجہ میں ڈاکٹر کو کسی ایک کا کوئی ایسا مرض معلوم ہو جاتا ہے جس کے نتیجہ میں اس بات کا پورا

اندیشہ ہے کہ ناقص الاعضاء بچے پیدا ہوں گے یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرد یا عورت کے مادہ منویہ میں جراثیم تولید نہیں ہیں، ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ دوسرے فریق کو پہلے فریق کے عیب یا مرض سے باخبر کرے یا اس طبی جانچ کو راز سمجھ کر دوسرے فریق کو اس سے باخبر نہ کرے؟

3 ایک شخص کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، ڈاکٹر کو طبی جانچ کے نتیجہ میں یہ بات معلوم ہے کہ یہ شخص نامرد ہے یا اس میں کوئی ایسا عیب پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کا نکاح بار آور نہیں ہوسکتا، ڈاکٹر کو یہ بھی معلوم ہے کہ یہ شخص کسی عورت سے نکاح کی بات چیت کررہا ہے اور اپنے اس عیب کو چھپا کر اس عورت سے نکاح کر لینا چاہتا ہے، یا کوئی خاتون کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، وہ کسی ایسے اندرونی مرض یا عیب میں مبتلا ہے، جس پر مطلع ہونے کے بعد اس کا رشتۂ نکاح کہیں ہونا بہت مشکل ہے، اور وہ خاتون اپنے اس اندرونی مرض یا عیب کو چھپا کر کسی مرد سے نکاح کی بات چیت کررہی ہے، رشتۂ نکاح کی بات ڈاکٹر کے علم میں آ چکی ہے، ان دو صورتوں میں کیا ڈاکٹر کے لئے جائز یا واجب ہے کہ وہ دوسرے فریق کو اپنے مریض کے مرض یا عیب سے مطلع کردے، اور اگر دوسرا فریق اس مریض یا مریضہ کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کے لئے ڈاکٹر سے رابطہ قائم کرتا ہے تو ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہیے؟

4 ایک شخص کے پاس ڈرائیونگ لائسنس ہے، اس کی بینائی بری طرح متاثر ہوچکی ہے، ڈاکٹر کی رائے میں اس کا گاڑی چلانا اس کے اور دوسروں کے لئے مہلک ہوسکتا ہے، ایسا شخص اگر ڈاکٹر کے منع کرنے کے باوجود گاڑی چلاتا ہے، تو کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس کی بینائی کے بارے میں اطلاع کرے، اور ڈرائیونگ لائسنس منسوخ کرنے کی سفارش کرے؟ یا وہ راز داری برت کر خاموشی اختیار کرسکتا ہے؟

یہ سوال اس وقت اور اہمیت حاصل کرلیتا ہے جب کہ یہ شخص گاڑی چلانے کی ملازمت کرتا ہو، بس وغیرہ چلاتا ہو، اس میں اگر ڈاکٹر متعلقہ محکمہ کو اطلاع نہیں کرتا ہے تو بہت سے لوگوں کی جان ضائع ہونے کا پورا خطرہ ہوتا ہے، اور اگر اطلاع کردیتا ہے تو اس ڈرائیور کی ملازمت خطرہ میں پڑ جاتی ہے، وہ اور اس کے گھر والے بے پناہ معاشی پریشانیوں میں مبتلا ہوسکتے ہیں۔

5 اگر کوئی شخص کسی ملازمت پر ہے جس سے بہت سے لوگوں کی زندگیوں کا تحفظ وابستہ ہے مثلاً ہوائی جہاز کا پائلٹ یا ٹرین بس وغیرہ کا ڈرائیور، یہ شخص شراب یا دوسری نشہ آور چیزوں کا بری طرح عادی ہے اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، نشہ کو ترک نہیں کرتا اور اسی حال میں ملازمت کے فرائض انجام دیتا ہے، تو کیا ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس مریض کے بارے میں خبر کرے کہ یہ شخص کثرت سے شراب یا نشہ آور چیزوں کا استعمال کرتا ہے، یا مریض کی راز داری کرے؟

6 اگر کسی عورت کو ناجائز حمل تھا۔ اس عورت سے بچہ پیدا ہوا، اور وہ اس نومولود کو کسی شاہراہ یا پارک یا کسی اور مقام

پر زندہ حالت میں چھوڑ کر چلی آئی تا کہ سماج میں بدنامی سے بچ جائے، اس نے ڈاکٹر سے رابطہ قائم کیا اور ڈاکٹر کو اس صورت حال کی خبر دی تو ایسی صورت میں ڈاکٹر کی کیا ذمہ داری ہے، کیا وہ اس عورت کی راز داری کرے، اور اس کے غلط اقدام کے بارے میں کسی کو خبر نہ دے، یا اس کا یہ فریضہ بنتا ہے کہ وہ اس معصوم زندہ بچے کے بارے میں حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کردے؟

7 ایک شخص شراب کا یا کسی اور نشہ آور چیز کا بہت بری طرح عادی ہے۔ اور اپنی اس بری عادت کو خواہش کے باوجود چھوڑ نہیں پا رہا ہے، اس شخص نے یا اس کے گھر والوں نے ایک ماہر نفسیات ڈاکٹر سے اس مریض کا علاج کرانے کے لئے رابطہ قائم کیا، ڈاکٹر نفسیاتی علاج کے مختلف طریقے مریض پر آزما چکا، لیکن اسے کامیابی نہیں مل سکی اور یہ شخص برابر شراب یا منشیات کا رسیا رہا، اس ماہر نفسیات ڈاکٹر کے پاس ایک ہی طریقہ علاج باقی بچا ہے وہ یہ کہ مریض کو وقفہ وقفہ سے وہی شراب یا نشہ آور چیز استعمال کرنے کی تجویز کرے جس کا وہ عادی ہے۔ لیکن مریض کے علم میں لائے بغیر اس میں کوئی ایسی دوا شامل کرادے جو شراب یا نشہ آور چیز کے استعمال کے بعد وہ مریض کافی دیر تک متلی یا قے وغیرہ کی شکایت میں گرفتار رہے، اس طرح مریض کے ذہن میں یہ بات بیٹھ جائے گی کہ میں شراب یا نشہ آور چیز کا استعمال کروں گا تو متلی اور قے میں گرفتار ہو جاؤں گا' یہ طریقہ علاج بہت سے مریضوں پر کارآمد ثابت ہوتا ہے، کیا مختلف نفسیاتی طریقہ علاج کے ناکام ہونے کے بعد ایک مسلمان ڈاکٹر اپنے مریض پر یہ طریقہ علاج استعمال کر سکتا ہے، حالاں کہ اس میں مریض کو ایک ناجائز اور حرام چیز کے استعمال کا مشورہ دیا جا رہا ہے۔

8 بہت سے جرائم پیشہ افراد ماہر نفسیات ڈاکٹر کے زیر علاج ہوتے ہیں، یہ لوگ اپنے جرائم پیشہ ہونے کا حد درجہ اخفاء کرتے ہیں کہ کسی کو اس کی خبر نہ ہو سکے مثلاً ایک شخص جاسوسی کرتا ہے اور لوگوں کے راز مختلف ذرائع سے حاصل کر کے دوسرے افراد یا پارٹیوں تک پہنچاتا ہے' اس کی جاسوسی سے بہت سے لوگوں کا غیر معمولی نقصان ہوتا ہے، ایسا جاسوس بسا اوقات نفسیاتی الجھن میں مبتلا ہو جاتا ہے' اس کا ضمیر اسے ملامت کرتا ہے، نفسیاتی الجھن کی وجہ سے بسا اوقات اسے بے خوابی اور دوسری شکایتیں پیدا ہو جاتی ہیں اور وہ ڈاکٹر سے رابطہ قائم کرتا ہے، اسے اپنے پیشہ اور جرائم کی خبر دیتا ہے، ایسے بعض لوگ اپنے پیشوں اور جرائم کو انتہائی غلط سمجھتے ہیں، لیکن چوں کہ ان کے معاشی مفادات اس پیشہ یا جرم سے وابستہ ہو گئے ہیں، اس لئے اسے ترک کرنے کا فیصلہ نہیں کر سکتے ہیں، ڈاکٹر کو اس مریض کے بتانے سے اس کے ناجائز پیشہ اور جرم کی خبر ہو چکی ہے۔

ایسی صورت میں اس مریض کے بارے میں ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہیے؟ کیا وہ راز داری سے کام لے اور کسی کو اس کے بارے میں باخبر نہ کرے یا اس کے بارے میں لوگوں کو اور حکومت کے متعلقہ محکمہ کو باخبر کردے تا کہ اس کے ضرر سے لوگ محفوظ رہیں؟

9 کسی مریض (مثلاً نفسیاتی مریض) نے کسی جرم کا ارتکاب کیا، مثلاً کسی کو قتل کیا یا اس طرح کی کوئی اور سنگین واردات کی ہے، اور ڈاکٹر کے پاس اس جرم کا اقرار کیا ہے، اسی جرم پر شبہ کی بنیاد پر دوسرا شخص ماخوذ ہو گیا ہے اس کے خلاف مقدمہ چل رہا ہے، اس بات کا پورا اندیشہ ہے کہ وہ دوسرا شخص جو دراصل جرم سے بری ہے عدالت میں مجرم قرار دے دیا جائے اور سزایاب ہو جائے، ایسی صورت میں کیا ڈاکٹر اس مجرم مریض کے بارے میں رازداری سے کام لے یا اس کا راز افشاء کرتے ہوئے عدالت میں جا کر بیان دے، تاکہ بے گناہ شخص کی رہائی ہو سکے؟

0 اگر کوئی شخص کسی متعدی مرض (مثلاً ایڈز یا طاعون وغیرہ) میں مبتلا ہے اور کسی ڈاکٹر کے زیر علاج ہے، مریض کا اصرار ہے کہ ڈاکٹر اس کے اس مرض کی اطلاع کسی سے حتیٰ کہ اس کے گھر والوں سے بھی نہ کرے ورنہ وہ گھر اور سماج میں اچھوت بن کر رہ جائے گا، کوئی بھی اس سے ملنا جلنا، اس کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا گوارا نہیں کرے گا، ایسی صورت میں اس مریض کے تئیں ڈاکٹر کا رویہ کیا ہونا چاہیے۔ کیا وہ اس کے مرض کو راز میں رکھے تاکہ مریض کو ضرر سے بچا سکے، یا اس کے گھر والوں اور دوسرے لوگوں کو اس کے مرض کی خبر کر دے تاکہ یہ مرض دوسروں کو لاحق نہ ہو جائے۔

الجواب وباللہ التوفیق

انسان کے وجود کے بارے میں اسلام کا تصور ہے کہ وہ خود ایک امانت ہے، اس کے لئے اپنے جسم میں وہی تصرف جائز اور درست ہے جس کی شریعت نے اجازت دی ہو، وہ اپنے منشاء ومزاج کے مطابق خود اپنے جسم کو نقصان پہنچانے یا اس میں تغیر وتبدل کرنے کا مجاز نہیں، اپنے آپ کی حفاظت اس کا شرعی فریضہ ہے اور صحت جسمانی کو برقرار رکھنے کی امکان بھر سعی تقاضاء امانت کے تحت اس کی ذمہ داری ہے، فن طب چوں کہ ایک ایسا فن ہے جو خالق تعالیٰ کے اس مقصد کو پورا کرتا ہے۔ اس لئے علماء اسلام نے اس کو بڑی عزت کی نظر سے دیکھا ہے۔ امام شافعی Ã سے نقل کیا گیا ہے:

"العلم علمان علم الفقه للا ديان وعلم الطب للابدان." 1

D: "علم (درحقیقت) دو ہی ہیں: ایک فقہ طریقۂ زندگی کے لئے۔ دوسرے طب علاج جسمانی کے لئے۔"

اسی طرح کا قول حضرت علی ؓ کی طرف بھی منسوب ہے۔[1]

اطباء چوں کہ صحت انسانی کی حفاظت جیسا اہم فرض اور عظیم الشان خدمت انجام دیتے ہیں۔ اس لئے ان کی

q مفتاح السعادة: ۱/ ۲۶۷

ذمہ داریاں بھی بہت نازک ہیں۔ ہمدردی وبہی خواہی، صبر وحلم، بردباری، شخصی کمزوریوں اور رازہائے دروں کی حفاظت، اجتماعی مفادات کا خیال اور اپنے فن میں بصیرت مندی وحاضر دماغی، خدمت خلق کا جذبہ اور شریعت کی قائم کی ہوئی حدود پر استقامت یہ اس راہ کے مسافر کے لئے متاع اولین کا درجہ رکھتے ہیں اور شریعت نے اس طبقہ کے لئے جو اخلاقیات مقرر کی ہیں، ان کا عطر وخلاصہ ہیں۔

محور اول......ناواقفیت کے باوجود علاج

(جواب: سوال ۱)

شریعت میں کسی بھی عمل کے لئے بنیادی شرط "اہلیت" کی ہے، اہلیت اور مطلوبہ صلاحیت کے بغیر جو فعل انجام دیا جائے وہ بہرحال ناروا ہے، گو اتفاقی طور پر اس سے بہتر نتیجہ حاصل ہو جائے۔ حضرت بریدہ ؓ سے مروی ہے کہ آپ § نے فرمایا قاضی تین طرح کے ہیں، ایک جنتی ہے دو دوزخی ہیں، جو حق سے واقف ہو اور اس کے مطابق فیصلہ کرے وہ جنتی ہے۔ جو حق سے واقف ہو کر ناحق فیصلہ کرے وہ جہنمی ہے اور جو حق کا علم ہی نہ رکھتا ہو اور باوجود جہل کے کار قضا انجام دینے لگے وہ بھی جہنمی ہے۔ "رجل لم یعرف الحق فقضی للناس علی جهل فهو فی النار"[1] اسی لئے قضا کے عہدہ کی بابت فقہاء نے لکھا ہے کہ اہلیت وصلاحیت کے بغیر اس نازک اور اہم کام کے لئے طالع آزمائی قطعاً حرام وناجائز ہے۔

"ومحرم علی غیر الاهل الدخول فیه قطعا."[3]

جیسے قضا کے عہدہ سے لوگوں کے حقوق متعلق ہیں، اسی طرح علاج ومعالجہ سے لوگوں کی زندگی اور صحت کا تعلق ہے، شریعت میں نفس انسانی کی حفاظت من جملہ اساسی مقاصد کے ہے اور حفظ دین کے بعد سب سے زیادہ اہمیت اسی شعبہ کو دی گئی ہے، چنانچہ اکثر رخصتوں اور سہولتوں کی روح یہی ہے کہ انسان کو ہلاکت اور شدید مشقت سے بچایا جائے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ علاج ومعالجہ کے لئے بھی اہلیت اور مناسب لیاقت وصلاحیت ضروری ہے۔ اسی پس منظر میں فقہاء نے جاہل وناواقف طبیب کو علاج سے روکنے کا حکم دیا ہے۔[4] بلکہ کاسانی Ã نے تو نقل کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ Ã سے منقول ہے کہ وہ تین ہی اشخاص پر حجر کے قائل ہیں: آوارہ فکر مفتی، جاہل طبیب اور دیوالیہ شخص جو لوگوں کو کرایہ پر اشیاء دینے کا معاملہ کیا کرے اور خوب لکھا ہے کہ یہ ممانعت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے تقاضہ سے ہے۔

"لان المنع عن ذالک من باب الا مر بالمعروف والنهی عن المنکر."[1]

q حواله سابق w سنن ابی داؤد: ۵۰۳/۲ کتاب القضاء e الدر المختار علی هامش الرد: ۳۰۷/۴

r البحر الرائق: ۷۹/۸

اصل یہ ہے کہ جہاں کہیں شخصی آزادی اجتماعی ضرر و نقصان کا باعث بنتی ہو، وہاں اجتماعی مفاد کو ترجیح دی جائے گی۔ اور گو کسی کی شخصی آزادی کو سلب کر لینا بھی ضرر سے خالی نہیں۔ تاہم چوں کہ یہ اجتماعی ضرر کے مقابلہ کم تر ہے، اس لئے اس کو قبول کیا جائیگا۔ دانائے رموز شریعت ابن ہمام Ã کا بیان ہے:

"حتی لو کان فی الحجر رفع ضرر عام کالحجر علی المتطب الجاهل والمفتی الماجن والمکاری المفلس جاز فی مایروی عنه اذهو دفع ضرر اعلی بالا دنی." 2

D: "اگر حجر کے ذریعہ عمومی ضرر کو دور کرنا مقصود ہو، جیسے جاہل طبیب، آوارہ خیال مفتی اور مفلس کرایہ پر لگانے والا۔ تو امام ابوحنیفہ Ã سے جو روایت ہے اس کے مطابق ایسا کرنا جائز ہے کیوں کہ یہ کم نقصان کو گوارا کر کے زیادہ نقصان کو دور کرتا ہے۔"

طبیب جاہل وحاذق

لیکن اصل سوال یہ ہے کہ "طبیب جاہل" کا اطلاق کس پر ہوگا؟ فقہاء نے اپنے زمانہ واحوال کے مطابق اس کو متعین کرنے کی سعی کی ہے صاحب "فتاویٰ سراجیہ" کا بیان ہے:

"الذی یسقی الناس السم وعنده انه دواء." 3

D: "جو زہر پلا دے اور اس کا گمان ہو کہ وہ دوا ہے۔"

علامہ بابرتی لکھتے ہیں:

"الذی یسقی الناس فی امراضهم دواء مهلکا وهو یعلم ذالک اولا یعلم." 4

D: "جو لوگوں کو بیماریوں میں مہلک دوا پلا دے، جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔"

بعض حضرات نے اسی کو کسی قدر وضاحت سے یوں لکھا ہے:

"یسقی الناس دواء مهلکا ولا یقدر علی ازالة ضرر دواء اشتد تاثیره علی المرضی." 1

D: "جو لوگوں کو مہلک دوا پلائے اور ایسی دوا کا منفی اثر دور کرنے پر قادر نہ ہو جو مریض پر ظہور پذیر ہو۔"

ماحصل یہ ہے کہ جو دواؤں کی شناخت نہ رکھتا ہو، زہر کو امرت سمجھ لیتا ہو، اندازہ پر دوائیں دیتا ہو اور منفی اثر کی

q بدائع الصنائع: ۷/۱۶۹ w فتح القدیر: ۹/۲۶۱ e السراجیه: ۱۴۰ r عنایه علی الهدایه: ۳/۳۵۴

حامل دواؤں کے مضر اثرات سے نمٹنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہو، ایسے شخص کو ''طبیب جاہل'' تصور کیا جائے گا، فقہاء کی یہ تعریف ان کے عہد اور زمانہ کے تناظر میں بالکل صحیح ہے، کیوں کہ اس زمانہ میں یہ فن اس قدر پیچ در پیچ اور شاخ در شاخ نہ ہوا تھا، لوگ دوسرے علوم کے ساتھ امراض کی علامات اور ادویہ پر ایک آدھ کتاب پڑھ لیا کرتے تھے، تجربات سے مزید رہنمائی ملتی تھی اور بس، اس کو طبابت کے لئے کافی تصور کیا جاتا تھا۔ اس کے لئے مستقل تعلیم درکار ہوتی تھی نہ باضابطہ سند و توثیق۔

ایک اور روایت میں ہے:؛

''من تطبب ولم يعلم منه قبل ذالک الطب فهو ضامن.''[2]

D: ''جس نے علاج کیا، حالاں کہ وہ علاج کی اہلیت رکھنے میں معروف نہ ہو، تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا۔''

علامہ مناوی Ã نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے:

''ولفظ التفعل يدل على تكلف الشئ والدخول فيه بكلفة ككونه ليس من اهله فهو ضامن لمن طبه بالدية ان مات بسببه.''[3]

D: ''''تفعل'' کا باب کسی بات میں تکلف اور بہ تکلف داخل ہونے کو بتاتا ہے جیسے یہ کہ وہ علاج کرنے کا اہل نہ ہو، پھر بھی علاج کرے تو اگر اس کے علاج سے مریض فوت ہو جائے، تو وہ دیت کا ضامن ہوگا۔''

فقہاء کے یہاں بھی ایسی نظیریں موجود ہیں کہ اہلیت کے حامل طبیب کی خطاء کو قابل عفو سمجھا گیا ہے اور نااہل کی وہی خطاء موجب ضمان قرار دی گئی ہے:

''الكحال الذروى فى عين رمد فذهب ضوء هالايضمن كالختان الااذاغلط، فان قال رجلان انه اهل ورجلان انه ليس باهل وهذا من غلطه لا يضمن، وان صوبه رجل وخطاه رجلان فالمخطى صائب ويضمن.''[1]

D: ''برادہ والا سرمہ آشوب چشم میں ڈالا اور بینائی جاتی رہی تو وہ ضامن نہ ہوگا جیسا کہ ختنہ کرنے والا غلطی کر جائے۔ پس اگر دو شخص کہیں کہ یہ اس کا اہل ہے اور دو اشخاص کہیں کہ یہ اہل نہیں ہے بلکہ یہ

q الفقه الاسلامی وادلته: ۴۴۹/۵

w سنن ابی داؤد: ۶۳۰/۲ سیوطی نے اس حدیث پر ''صحیح'' کا رمز لگایا ہے۔ الجامع الصغير مع فيض القدير: ۱۰۶/۲ حدیث نمبر: ۷۵۹۶　　e فیض القدیر: ۱۰۶/۲

اس کی غلطی ہے تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر ایک شخص نے اس کی اہلیت کی گواہی دی اور دو اشخاص نے اس کے خلاف، تو یہ صائب ہوں گے اور وہ ضامن ہوگا۔''

ابن قیم نے تفصیل سے اس پر گفتگو کی ہے کہ طبیب کن صورتوں میں ضامن ہوگا اور کب ضامن نہیں ہوگا؟ تاہم جو شخص مناسب صلاحیت واہلیت سے محرومی کے باوجود لوگوں کو تختۂ مشق بنائے۔ اس کی بابت اہل علم کا اجماع واتفاق ہے کہ وہ مریض کی جان جانے کی صورت میں ضامن ہوگا:

''فاذا تعاطى علم الطب وعمله ولم يتقدم له به معرفة فقد هجم بجهله على اتلاف الانفس واقدم بالتهور على مالم يعلمه فيكون قد غرر بالعليل، فيلزمه الضمان لذالک وهذا اجماع من اهل العلم.'' 2

D: ''جو طب کی تعلیم بھی دینے لگے اور اس پر عمل بھی کرنے لگے حالاں کہ اس نے پہلے خود اس فن کو حاصل نہ کیا ہو، چنانچہ اپنی ناواقفیت کے باعث وہ لوگوں کی جانیں ضائع کر رہا ہے اور غیر ذمہ داری کے باعث ایسا کام کر رہا ہے جس سے وہ خود واقف نہیں تو وہ مریض کو دھوکہ دے رہا ہے۔ لہٰذا اس پر تاوان واجب ہوگا۔ اس پر اہل علم کا اتفاق ہے۔''

اگر علاج میں مریض کی اجازت بھی شامل ہو، لیکن یہ اجازت اس پر مبنی ہو کہ معالج نے اس کو اپنی حذاقت ومہارت کا سبز باغ دکھایا ہو، تب بھی طبی ناتجربہ کاری کی وجہ سے پہنچنے والے نقصان کی ذمہ داری طبیب ہی پر عائد ہوگی۔

''وان ظن المريض انه طبيب واذن له فى طبه.'' 3

D: ''اگرچہ معالج کی بابت مریض کا گمان ہو کہ وہ طبیب ہے اور وہ اس کو علاج کی اجازت دیدے۔''

لیکن آج فن طب بہت ترقی کر چکا ہے، بنیادی طور پر میڈیکل سائنس تین امور پر بحث کرتی ہے، اول: امراض کی علامات اور امراض کی شناخت، دوسرے: ادویہ اور اس کے ایجابی وسلبی اثرات، تیسرے مریض کے جسم میں ادویہ کو قبول کرنے کی صلاحیت۔ ان تینوں پہلوؤں سے گوناگوں طریقہ ہائے علاج، طبی تجربات اور غیر معمولی حالات پر قابو پانے کی تدابیر نے آج فن نہیں بلکہ کئی فنون کو وجود بخشا ہے اور ایسی ادویہ کا تجربہ کیا گیا ہے کہ مرض کی شناخت میں معمولی غلطی صحت کی بجائے موت کا باعث بن جائے۔

اصل یہ ہے کہ ہر شعبۂ علم میں ایک دور تجربات کا ہوتا ہے، پھر بہ تدریج تجربات مدون ومرتب ہوتے ہیں اور

q فتاوى بزازيه على بامش الهنديه: ۸۹/۵ w زاد المعاد: ۱۳۹/۴ e زاد المعاد: ۱۴۰/۴

ان کی مرتب و مدون صورت بالآخر ایک مستقل علم اور فن کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور اس وقت تعلیم و تعلّم کے بغیر مجرد تجربات کی بناء پر اس شعبہ میں متعلق شخص کی مہارت و حذاقت کو قبول نہیں کیا جاتا، یہی حال اس وقت میڈیکل سائنس کا ہے۔ اس لئے خیال ہوتا ہے کہ فی زمانہ وہی اشخاص طبیب حاذق کہلانے کے مستحق ہیں جن کو طبی دانش گاہیں اور گورنمنٹ کا محکمہ صحت علاج و معالجہ کا مجاز قرار دیتا ہو۔

اگر مریض کو نقصان پہنچ جائے؟

ایسے ناواقف اور نااہل لوگوں کو علاج سے روکنا تو درست ہے ہی، اگر یہ ایسی نااہلیت کے ساتھ علاج کریں اور مریض کو نقصان پہنچ جائے، تو ان پر ضمان بھی واجب ہوگا۔ اس سلسلہ میں خود آپ § کی صراحت موجود ہے، ارشاد ہے:

”ایماطبیب تطبب علی قوم لا یعرف له تطبب قبل ذلک فاعنت فهو ضامن.“[1]

D: ”جس طبیب نے لوگوں کا علاج کیا حالاں کہ پہلے سے وہ اس فن میں معروف نہیں تھا، چنانچہ وہ باعث مشقت ہو جائے تو وہ ضامن ہے۔“

”لاجل معرفته ضمن الطبيب ما جنت يده وكذالك ان وصف له د يستعمله والعليل يظن انه وصفه لمعرفته وحذقه فتلف به ضمنه، والحديث ظاهر فيه او صريح.“[2]

D: ”علاج کے فن سے واقف سمجھ کر علاج کرنے کی اجازت دے دے، تو وہ اپنی طبی جنایت کا ضامن ہوگا، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب مریض کو دواء کی نشاندہی کر دے کہ وہ اس کو استعمال کرے اور مریض کا خیال ہو کہ یہ معالج فن سے آگہی اور مہارت کی بنا پر دوا تجویز کر رہا ہے، یہاں تک کہ مریض فوت ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، حدیث اس بابت ظاہر یا بالکل صریح ہے۔“

یہ مان لینے کے بعد کہ طبیب جاہل کے علاج سے پہنچنے والا نقصان موجب تاوان ہے یہ بات حل طلب ہے کہ یہ ضمان خود اس شخص کو ادا کرنا ہوگا یا اس میں اس کے اعزہ (عاقلہ) بھی شریک ہوں گے؟ حافظ ابن رشد Ã نے دونوں طرح کے اقوال نقل کئے ہیں۔[1]

حنفیہ کے یہاں جو قتل میں ”متسبب“ ہو یعنی بالواسطہ قتل و ہلاکت کا باعث بنا ہو، خوں بہا (دیت) اس کے اعزہ پر واجب ہوتی ہے:

q سنن ابی داؤد: ۲/۶۳۰ w زادالمعاد: ۴/۱۴۰

"اما القتل بسبب كحافر البئرو واضع الحجر في غير ملكه، وموجبه اذا تلف فيه آدمي الدية على العاقلة." 2

D: "بہر حال قتل بالسبب جیسے دوسرے کی ملک میں پتھر رکھنے اور کنواں کھودنے والے کی ہے کہ اگر کوئی شخص اس کی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو عاقلہ پر دیت واجب ہوگی۔"

"طبیب جاہل" سے ہونے والا نقصان اسی زمرہ میں آئے گا اور اسی اصول پر تاوان واجب ہوگا۔ البتہ کفارہ واجب نہ ہوگا اور نہ اس کی وجہ سے۔ اگر معالج مریض کا وارث ہو تو۔ میراث سے محروم ہوگا۔[3]

تاہم یہ تاوان کا واجب ہونا اور نہ ہونا تو مریض کے حق کی بناء پر ہے۔ عامۃ الناس کے حقوق کی رعایت کرتے ہوئے اور ان کو اس فتنہ سے بچانے کے لئے حکومت ایسے شخص کی مناسب تعزیر و سرزنش بھی کرے گی، حافظ ابن رشد کا بیان ہے:

"وان لم يكن من اهل المعرفة فعليه الضرب والسجن والدية." 4

D: "اگر معالج فن طب سے واقف نہ ہو تو سرزنش اور قید کی سزا ہوگی اور دیت واجب ہوگی۔"

ڈاکٹر کی کوتاہی سے نقصان

(جواب: سوال۲)

ڈاکٹر جس مرض کا علاج کر رہا ہے وہ قانوناً اس کا مجاز ہے اور اس نے اصول علاج کے مطابق کسی کوتاہی کا ارتکاب نہیں کیا ہے تو اتفاق ہے کہ وہ ضامن نہیں ہوگا، فقہاء حنفیہ میں صاحب فتاویٰ بزازیہ کی صراحت آ چکی ہے کہ اگر اہل و لائق طبیب کے مناسب علاج کے باوجود آنکھ کی روشنی جاتی رہی تو اس پر تاوان نہیں ہے۔[5] مالکیہ میں علامہ دردیر کا بیان ہے:

"واذا عالج طبيب عارف ومات المريض عن علاجه المطلوب لاشئ عليه." 6

D: "اگر فن سے آگاہ طبیب نے علاج کیا اور مناسب طریقہ پر علاج کے باوجود مریض فوت ہو گیا، تو اس پر کچھ واجب نہیں۔"

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"ولا ضمان على حجام ولا ختان ولا متطبب اذا عرف منهم حذق الصفة ولم تجن ايديهم." 1

q هداية المتجهد: ۲۳۲/۲ w هدايه مع فتح القدير: ۱۰ / ۲۹۹ e حواله سابق r بداية المجتهد: ۳۲۳/۲

t بزازيه: ۸۹/۵ y الشرح الصغير: ۷۷۰/۴

B

D: ''پچھنا لگانے والے، ختنہ کرنے والے اور علاج کرنے والے پر تاوان واجب نہیں۔ اگر ان کا ماہر فن ہونا معلوم ہو اور انہوں نے جنایت نہیں کی ہو۔''

حافظ ابن قیم نے اس پر فقہاء کا اتفاق نقل کیا ہے:

''طبیب حاذق أعطى الصفة حقها ولم تجن يدهٗ فتولدمن فعله الماذون فيه من جهة الشارع ومن جهة من يطبه تلف العضو او النفس اوذهاب صفة فهٰذا لا ضمان عليه اتفاقا.'' 2

D: ''طبیب ماہر جس نے فن کا حق ادا کیا اور کوتاہی نہیں کی، پھر بھی شریعت اور مریض کی جانب سے اجازت کی بنیاد پر ہونے والے فعل سے عضو یا جان ہلاک ہوگئی یا کوئی صلاحیت ضائع ہوگئی تو بالاتفاق اس پر ضمان واجب نہیں۔''

بلکہ اگر کمال احتیاط اور کمال رعایت کے باوجود معالج سے کہیں بھول چوک واقع ہوگئی اور کسی ایسے معاملہ میں اس نے غلط رائے اختیار کی جس میں ایک سے زیادہ رائے کی گنجائش تھی، تب بھی وہ ضامن نہیں۔

لیکن اگر مریض کا علاج کرنے میں وہ فنی کوتاہی اور بے احتیاطی کا مرتکب ہوا ہے تو وہ نقصان کا ضامن ہوگا:

''وكذا الختان وقلع الضرس والطب فلاضمان الابالتفريط.'' 3

D: ''ختنہ کرنے، دانت نکالنے اور علاج کرنے میں کوتاہی کرنے کی صورت میں ہی تاوان واجب ہوگا۔''

فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

''حجم أوختن أو بزغ وتلف لم يضمن الا اذا تجاوز المعتاد.'' 4

D: ''کسی نے پچھنہ لگایا، ختنہ کیا یا جانور کی نعلبندی کی اور آدمی یا جانور فوت ہوگیا تو وہ اس صورت میں ضامن ہوگا کہ اس نے معمول کی حد سے تجاوز کیا ہو۔''

ابن قدامہ نے اصولی بات لکھی ہے کہ دو شرطیں پائی جائیں تو معالج ضامن نہیں ہوگا اور ان میں سے ایک شرط بھی مفقود ہو تو ضامن ہوگا، اول یہ کہ وہ اپنے فن میں بصیرت و مہارت رکھتا ہو، دوسرے اس نے علاج میں کسی کوتاہی سے کام نہ لیا ہو، بے بصیرتی کے ساتھ علاج بھی ناروا ہے اور بصیرت و حذاقت کے باوجود کوتاہی بھی ناقابل قبول اور موجب ضمان ہے۔[1]

---

q المغنی: ۳۱۲/۵ w زادالمعاد: ۱۳۹/۴ e الشرح الصغیر: ۴۷/۴

r بزازیہ: ۸۹/۵ نیز دیکھئے: البحر الرائق: ۲۹/۸

اس ذیل میں فقہاء نے ایک جزئیہ ذکر کیا ہے جو من جملہ ''فقہی لطائف'' کے ہے کہ اگر معالج نے اپنی کوتاہی سے مریض کے کسی عضو کو بالکل ہی معطل کر دیا۔ البتہ اس کی زندگی بچ گئی تو اس کو پوری دیت ادا کرنی ہوگی کہ ایک منفعت سے مکمل محرومی مکمل دیت کی موجب ہے اور اگر مریض کی موت واقع ہوگئی تو نصف دیت ادا کرنی ہوگی۔ کیوں کہ اب دیت پورے وجود کی واجب ہوگی۔ اور صورت حال یہ ہے کہ موت میں دو باتوں کو دخل ہے، ایک تو آپریشن اور دوسرے آپریشن میں حد سے تجاوز، پہلی بات میں معالج خطا کار نہیں۔ البتہ دوسرے معاملہ میں اس کی خطاء ہے، اس لئے نصف دیت ہی اس پر واجب ہوگی [2]...... ماضی قریب کے فقہاء میں شیخ عبدالرحمٰن الجزیری Ã نے بھی اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور ڈاکٹر کی کوتاہی کی صورت اسی تفصیل کے مطابق اس کو ذمہ دار قرار دیا ہے۔[3]

تاہم چوں کہ یہ جنایت خطاء ہے۔ اس لئے ابن قیم کا بیان ہے کہ دیت کی ایک تہائی سے کم مقدار ضمان عائد ہو تب تو اسے خود ادا کرنا ہوگا۔ اور اگر ایک تہائی یا اس سے زیادہ ہو تو عاقلہ۔ جو اعزہ یا ہم پیشہ لوگ ہو سکتے ہیں۔ ادا کریں گے۔[4]

بلا اجازت آپریشن

(جواب: سوال ۳)

اگر مریض خود اجازت دینے کے موقف میں ہو، یا اس کے اولیاء موجود ہوں تو ان سے اجازت لینا واجب ہے۔ اور باوجود قدرت وامکان کے بلا اجازت آپریشن کیا یا کوئی ایسا طریقہ علاج اختیار کیا جو امکانی طور پر ہلاکت کا باعث ہوسکتا ہے اور مریض کی جان چلی گئی یا اس کا کوئی عضو جاتا رہا تو معالج پر اس کی ذمہ داری ہوگی۔ گو ولایت کا تعلق اصل میں تو نکاح اور اموال میں تصرف کے حق سے ہے، لیکن فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ علاج اور جسمانی تصرف کے باب میں بھی اس کو کچھ کم اہمیت نہیں دی گئی ہے۔ مثلاً لکھتے ہیں:

''قال اقطع یدی فقطعه لاشئ علیه.'' 1

D: ''کہا میرا ہاتھ کاٹ لو، اس نے کاٹ لیا تو اس پر کچھ واجب نہیں۔''

غور کیا جائے کہ کھلی ہوئی جنایت بھی اس لئے قصاص ودیت کا موجب نہیں کہ اس میں اذن واجازت شریک ہے۔

فتاویٰ سراجیہ میں ہے:

q المغنی: ۳۱۲/۵ w البحر الرائق: ۲۹/۸ e کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه: ۱۴۷/۳

r زادالمعاد: ۱۴۰/۴ نیز دیکھئے: بدایة المجتهد: ۲۳۳/۲

B

''الحجام أو الفصاد أو البزاغ أو الختان اذا حجم أو فصد أو بزغ أو ختن باذن صاحبه فسری الی النفس ومات لم یضمن.'' 2

D: ''پچھنہ اور فصد لگانے والا یا نعلبندی کرنے والا یا ختنہ کنندہ نے پچھنہ لگایا، فصد لگایا، نعلبندی کی یا ختنہ کیا اور یہ سب صاحب معاملہ کی اجازت سے کیا پھر یہ زخم پھیل گیا اور موت واقع ہوگئی تو ضامن نہیں ہوگا۔''

اسی طرح کی بات عالمگیری میں کہی گئی ہے۔[3]

فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہ کا بیان ہے:

''وان ختن صبیا بغیر أذن ولیه فسرت جنایته ضمن لانه قطع غیر ماذون فیه وان فعل ذالک الحاکم أو من له ولایته علیه أو فعله من اذن له لم یضمن لا نه ماذون فیه شرعا.'' 4

D: ''اگر ولی کی اجازت کے بغیر بچہ کا ختنہ کیا اور اس کا زخم پھیل گیا تو ضامن ہوگا اس لئے کہ اس کے کاٹنے کی اجازت نہیں تھی، اور اگر حاکم یا ایسے شخص نے ختنہ کیا جس کو اس پر ولایت حاصل تھی، یا جس شخص نے کیا اس کو ان دونوں سے اجازت حاصل تھی تو وہ ضامن نہیں ہوگا اس لئے کہ شرعاً وہ اس کا مجاز ہے۔''

فقہاء حنابلہ میں ابن قیم نے بھی یہی رائے نقل کی ہے، گو، خود ابن قیم کی رائے ہے کہ یہ معالج کا احسان ہے۔ اس لئے اگر اس کی طرف سے کوئی بے احتیاطی پیش نہ آئی ہو تو اس کو ضامن قرار دینے کی کوئی معقول وجہ نہیں[5]......تا ہم کہا جا سکتا ہے کہ اولیاء کی موجودگی میں ان سے اجازت لئے بغیر کسی پر خطر علاج کا طریقہ اختیار کرنا بجائے خود معالج کی کوتاہی اور بے احتیاطی ہے۔

فقہاء حنفیہ میں ابن نجیم نے اس نکتہ کو بے غبار کیا ہے کہ معالج کی کوتاہی اور بلا اذن اولیاء اس قسم کے علاج میں ضمان واجب ہونے کے دو مستقل اسباب ہیں، فرماتے ہیں:

''ویستفاد بمجموع الروایتین، اشتراط عدم التجاوز والاذن لعدم وجوب الضمان حتی اذا عدم احد هما او کلا هما یجب الضمان.'' 1

D: ''دونوں روایتوں کے مجموعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمان واجب نہ ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں: مناسب حد سے تجاوز نہ کرنا اور اجازت کا حاصل ہونا۔ اگر ان میں سے ایک یا دونوں شرطیں نہ پائی گئیں

q بزازیہ: ۳۸۳/۶ w الفتاوی السراجیہ: ۱۴۲ e ہندیہ: ۳۴/۶ r المغنی: ۳۱۳/۵ t زادالمعاد: ۱۴۱/۲

تو ضمان واجب ہوگا۔''

خود امام شافعی کی تحریر میں بھی اس کا اشارہ موجود ہے۔ انہوں نے طبیب کو اس کی کوتاہی نہ پائے جانے کی صورت اس لئے ضامن قرار دیا ہے کہ طبیب نے خود مریض کی اجازت سے یہ عمل کیا ہے۔[2]

ضرورت کی بناء پر آپریشن بلا اجازت

(جواب: سوال ۴)

اگر مریض یا اس کے اولیاء واعزہ سے آپریشن کی اجازت لینا ممکن نہ ہو اور مرض کی نوعیت ایسی ہو کہ اس طریقہ علاج سے چارہ نہ ہو اور تاخیر وانتظار کی گنجائش بھی نہ ہو، تو ڈاکٹر کا ان کی اجازت کے بغیر آپریشن کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن حد تک نفس انسانی کو بچانے کی کوشش خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب ہے۔ لہٰذا گو وہ انسان کی طرف سے ماذون نہیں، لیکن شارع کی طرف سے ماذون واجازت یافتہ متصور ہوگا۔ انسانی جان کو بچانے کی کوشش کس درجہ اہم فریضہ ہے؟ اس کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

''ان اضطر الی طعام و شراب لغیرہ فطلبہ منہ فمنعہ ایاہ مع غناہ عنہ فی تلک الحال فمات بذالک ضمنہ المطلوب منہ.'' [3]

D: ''اگر دوسرے کے کھانے یا شراب کے استعمال پر مضطر ہوگیا اور اس سے وہ چیز طلب کی، اس نے اس وقت اس سے مستغنی ہونے کے باوجود منع کر دیا اور اس کی موت واقع ہوگئی تو جن صاحب سے مانگا تھا وہ ضامن ہوں گے۔''

اسی طرح اگر کسی شخص کو موقع ہلاکت میں دیکھ کر باوجود قدرت وطاقت کے، اس کو بچانے کی کوشش نہ کی تو گنہگار تو ہوگا ہی۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس کو اس انسانی فریضہ سے غفلت کی وجہ سے اس کا ضمان بھی ادا کرنا ہوگا۔[4]

پس۔ ایسی صورت میں معالج کا یہ عمل نہ صرف جائز بلکہ مستحسن ہوگا اور اگر اس کی کوتاہی اور بے التفاتی کے بغیر مریض کی موت واقع ہوگئی تو وہ اس کا ضامن بھی نہ ہوگا۔

محور دوم......کیا بیماریاں متعدی ہوتی ہیں؟

ایڈز اور طاعون سے متعلق سوالات اسی تناظر میں ابھرے ہیں کہ میڈیکل سائنس ان کو متعدی بیماری تصور کرتی

q البحر الرائق: ۲۹/۸ w کتاب الام: ۱۷۲/۶ e المغنی: ۳۸/۸ r حوالہ سابق

ہے۔اس لئے مناسب ہے کہ پہلے خود اس قدیم بحث کی طرف اشارہ کر دیا جائے جو امراض میں تعدیہ کی صلاحیت کی بابت ہوتی آئی ہے۔قرآن مجید نے امراض کے متعدی ہونے اور نہ ہونے کی بابت صراحت کے ساتھ تو کوئی بات نہیں کہی ہے۔البتہ طاعون کو عذاب الٰہی ''رجز'' سے تعبیر کیا گیا ہے جو بنی اسرائیل کے ایک گروہ پر بھیجا گیا تھا[1]اس سے ایک درجہ میں اس کے متعدی ہونے کا اشارہ اخذ کیا جا سکتا ہے۔

احادیث اس باب میں دونوں طرح کی ہیں: بعض تعدیہ کی نفی کرتی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ امراض میں متعدی ہونے کی صلاحیت ہے۔جو روایات نفی کرتی ہیں وہ عام طور پر ''لاعدوی'' کے لفظ سے وارد ہوئی ہیں[2]

اسی طرح مجذوم شخص کی بابت منقول ہے کہ آپ § نے اس کے ساتھ کھانا تناول فرمایا اور ارشاد فرمایا: اللہ کے بھروسہ اور توکل پر ''ثقة باللّٰه وتوكلا عليه.'' 3

جن روایات سے امراض کا متعدی ہونا معلوم ہوتا ہے یا اس کی طرف اشارہ ہوتا ہے، وہ اس طرح ہیں:

حضرت ابوہریرہ ؓ سے مروی ہے:

''لا توردوا الممرضى على المصح.'' 4

D: ''بیماروں کو تندرستوں پر نہ لاؤ۔''

حضرت ابوہریرہ ؓ ہی سے روایت ہے:

''فر من المجذوم كالفرار من الاسد.'' 5

D: ''کوڑھی سے شیر کی طرح بھاگو۔''

طبرانی نے بواسطہ حضرت عبداللہ ابن عباس « آپ § کا ارشاد نقل کیا ہے:

''لا تديموا النظر الى المجذومين.'' 1

D: ''کوڑھیوں کو مسلسل نہ دیکھو۔''

حضرت سعد اور عبدالرحمٰن بن عوف « کی روایت ہے کہ آپ § نے فرمایا:

''اذا سمعتم بالطاعون في ارض فلاتدخلوها وان وقع بارض وانتم بها فلا

---

q اعراف: ۱۳۲

w بخاری عن ابی هریره وعبدالله بن عمر: ۲/ ۸۵۹ باب لاعدوی، مسلم عن ابی هریره: ۲/۲۳۰ باب لاعدوی الخ

e فتح الباری: ۱۰/ ۱۵۹ r بخاری: ۲/ ۸۵۹باب لاعدوی، مسلم: ۲/ ۲۳۰

t بخاری: ۲/ ۸۵۰ باب الجذام

تخرجوا منها." 2

D: "جب تم کسی مقام پر طاعون کی اطلاع پاؤ تو وہاں نہ جاؤ، اور تم جہاں ہو وہیں پھوٹ پڑے تو اس سے باہر نہ جاؤ۔"

حافظ ابن حجر Ã نے تفصیل سے ان دونوں طرح کی روایات میں تطبیق کی بابت اہل علم کے نقاط نظر کا ذکر کیا ہے۔ من جملہ ان کے ایک یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ سمجھتے تھے کہ امراض خود طبعاً اور لازماً دوسروں میں منتقل ہوتے ہیں، اللہ تعالیٰ کی قدرت واختیار کا اس میں دخل نہیں۔ اس کی نفی کی گئی ہے۔ جن روایات سے تعدیہ کا ثبوت ظاہر ہے ان کا منشاء یہ ہے کہ اسباب کے درجہ میں تعدیہ بیماری کا سبب وذریعہ بن سکتا ہے لیکن یہ بہر حال مشیت خداوندی کے تابع ہے، ابن حجر Ã کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے۔ 3

امام نووی نے بھی اس کو مزید وضاحت کے ساتھ لکھا ہے اور کہا ہے کہ یہی جمہور علماء کا نقطہ نظر ہے:

"فهذا الذی ذكرناه من تصحيح الحديثين والجمع بينهما هو الصواب الذی عليه جمهور العلماء ويتعين المصير اليه." 4

D: "یہ جو ہم نے دونوں حدیثوں کا صحیح ہونا اور دونوں کے درمیان تطبیق کی صورت ذکر کی ہے یہی صحیح ہے اور اسی کا قابل قبول ہونا متعین ہے۔"

ہمارے عہد میں بہت سے امراض کا متعدی ہونا نظر وخیال سے بڑھ کر مشاہدہ بن چکا ہے اور خدا ورسول § کا کلام واقعہ ومشاہدہ کے خلاف نہیں ہوسکتا، اس لئے صحیح یہی ہے کہ بعض امراض جراثیم کے ذریعہ متعدی ہوتے ہیں: البتہ یہ من جملہ اسباب کے ہیں، نہ بیماری کا پیدا ہونا کسی بیمار سے میل جول پر موقوف ہے اور نہ یہ ضروری ہے کہ بیمار شخص سے میل جول لازماً بیماری کو لے آئے۔ ان اسباب سے متاثر ہونا اور نہ ہونا بہر حال مشیت خداوندی اور قدر الٰہی کے تابع ہے۔

اب اسی کی روشنی میں ان کا سوالات کا جواب دیا جاتا ہے:

مریض ایڈز کا فریضہ

(جواب: سوال ۱)

چوں کہ ایڈز کے مریض کے لئے اپنے مرض کو چھپانا اس کے اہل خاندان اور متعلقین کے لئے ضرر اجتماعی

q فيه ابن لبيد حديثه حسن وبقيته رجاله ثقات، مجمع الزوائد: ۵/۱۰۱ w بخاری: ۲/۸۵۳ باب مايذكر فی الطاعون e فتح الباری: ۱۰/۱۶۱ باب الجذام r شرح مسلم: ۲/۲۳۰

ہوسکتا ہے۔ خود اس کا ضرر انفرادی اور شخصی ہے اور خاندان کا ضرر اجتماعی ہے اور انفرادی ضرر یا ضرر کا اندیشہ اجتماعی ضرر اور اندیشۂ ضرر کے مقابلہ قابل قبول ہے۔ اس لئے اس پر واجب ہے کہ اپنے ان متعلقین کو صحیح صورت حال سے آگاہ کردے جو اس کے مرض سے متاثر ہو سکتے ہیں یوں بیوی بچوں کے علاوہ عام لوگوں تک یہ مرض خون ہی کے ذریعہ منتقل ہوتا ہے۔ لیکن جسم کا کٹ جانا، پھٹ جانا یا نکسیر و بواسیر وغیرہ کے ذریعہ خون کا آجانا، پائیریا کے ذریعہ خون کا نکلنا ایسی باتیں ہیں جو کثیر الوقوع ہیں اور ان کی وجہ سے اس کے احباب و متعلقین کو ضرر پہنچ سکتا ہے۔

ڈاکٹر کی ذمہ داری

(جواب: سوال ۲)

ڈاکٹر پر واجب ہے کہ جب لوگوں کو مریض سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے، ان کو مطلع کردے، یہ زیادہ سے زیادہ غیبت ہوگی اور غیبت کو جن وجوہ سے جائز قرار دیا گیا ہے، من جملہ ان کے یہ بھی ہے کہ مسلمان کو شر سے بچایا جائے، امام غزالی Ã کے الفاظ میں: ''تحذیر المسلم من الشر[1]'' امام نووی نے چھ اور علامہ شامی نے گیارہ اسباب لکھے ہیں کہ جن کی وجہ سے غیبت اور اظہار عیب جائز ہو جاتا ہے[2] اور ان سب کی روح یہی ہے کہ دینی و دنیوی مضرت کو دفع کرنے، اپنا جائز حق وصول کرنے اور صحیح مشورہ دینے کی غرض سے بہ طور اظہار حقیقت کے اظہار عیب جائز ہے۔

سماج کی ذمہ داری

(جواب: سوال ۳)

سماج کی ذمہ داری ہے کہ وہ ایسے شخص کو تنہا نہ چھوڑے۔ علاج و معالجہ میں اس کی مدد کرے اور احتیاطی تدابیر پر عمل کرتے ہوئے اس سے ربط و تعلق بھی رکھے، طاعون زدہ شہر سے صحت مند لوگوں کے بھاگنے کو جو آپ § نے منع فرمایا۔ اس کی ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ اس سے مریضوں کی دیکھ بھال کرنے والا باقی نہ رہ پائے گا۔ امام غزالی فرماتے ہیں:

''لو رخص للاصحاء فی الخروج لما بقی فی البلد الا المرضی الذی اقعدهم الطاعون فانكسرت قلوبهم وفقدواالمتعهدين ولم يبق فی البلد يسقيهم الماء ويطعمهم الطعام وهم يعجزون عن مباشرتهما بانفسهم فيكون ذالک سعيا فی اهلاكهم تحقيقًا.'' 1

q احیاء علوم الدین: ۱۵۲/۳ w دیکھئے: شرح مسلم: ۳۲۲/۲، ردالمحتار: ۲۶۳/۵، ۲۶۲

D: ''اگر صحت مند لوگوں کو باہر جانے کی اجازت دے دی جائے تو شہر میں صرف وہ بیمار رہ جائیں گے جن کو طاعون نے معذور کر رکھا ہے تو اس سے ان کی دل شکنی ہوگی، وہ تیمارداروں سے محروم ہو جائیں گے، ان کو کوئی دوا پلانے اور کھانا کھلانے والا بھی نہیں رہے گا اور وہ خود بھی اپنی ان ضروریات کی انجام دہی سے معذور ہوں گے تو گویا یہ یقینی طور پر ان کو ہلاک کرنے کی کوشش کرنے کے مترادف ہوگا۔''

لہٰذا ایسے شخص کی تیمارداری اور دیکھ ریکھ میں کوئی کمی نہیں کرنی چاہئے جمعہ جماعت اور اجتماعی مواقع پر حاضری میں بھی ان پر پابندی نہیں ہونی چاہئے، گو اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر کسی مقام پر مریضان جذام کی کثرت ہو جائے تو کیا ان کے لئے علیحدہ مسجد تعمیر کر دی جائے اور عام مساجد میں آنے سے ان کو روکا جائے؟ لیکن اکثر لوگوں کی رائے یہی ہے کہ وہ مسجدوں میں آیا جایا کریں گے[2]...... تاہم میرے خیال میں ان تمام اخلاقی، شرعی اور انسانی ہدایات کے باوجود کسی سماج میں ایسے مریضوں کے تئیں نفرت عام ہو جائے اور ان کے لئے سماج میں رہنا دو بھر ہو جائے تو ان لوگوں کی رائے پر عمل کر لینے میں کوئی قباحت نہیں کہ ان کے لئے خصوصی ہاسٹل تعمیر کر دیا جائے۔

''یتخذ لهم مکان متفرد عن الاصحاء.'' [3]

''موسوعہ فقہیہ'' میں ہے:

''ذهب المالکیة والشافعیة والحنابلة الی منع المجذوم یتاذی به من مخالطة الا صحاء والا جتماع بالناس.'' [4]

D: ''مالکیہ، شوافع اور حنابلہ نے ایسے کوڑھیوں کو صحت مند لوگوں کے ساتھ اختلاط اور اجتماع سے منع کیا ہے جن سے گھن محسوس کی جاتی ہو۔''

حنفیہ کے بارے میں ''موسوعہ'' کے مرتبین نے لکھا ہے کہ ہمیں اس سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں ملی۔ راقم کا خیال ہے کہ حنفیہ ''ضرر عام'' کو دفع کرنے کے لئے ''ضرر خاص'' کو گوارا کرنے کے اصول پر جس طور کاربند ہیں۔ اس سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ یہی رائے احناف کی بھی ہوگی!

قصداً مرض منتقل کرے؟

(جواب: سوال ۴)

ایڈز کا مریض اگر عمداً دوسروں کو مرض منتقل کرے تو! اگر یہ اس کی موت کا باعث بن جائے تو مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تو ایسا شخص ازراہ قصاص قتل کر دیا جائے گا، اس لئے کہ یہ زہر خورانی کے حکم میں ہے اور ایسی موت

q احیاء علوم الدین مع الاتحاف: ۱۲/۷۹، ۲۷۸ w فتح الباری: ۱۰/۱۶۳ e حوالہ سابق
r الموسوعته الفقهیه: ۸/۷۸

موجب قصاص ہے۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"ان یسقیہ سما اویطعمہ شیئا قاتلا فیموت بہ فھو عمد موجب للقود اذا کان مثلہ یقتل غالبا." [1]

D: "زہر پلائے یا کوئی مہلک چیز کھلائے اور اس سے موت واقع ہو جائے اور اس طرح کی چیز اکثر باعث ہلاکت بن جاتی ہو، تو یہ قتل عمد تصور کیا جائے گا اور اس کی وجہ سے قصاص واجب ہوگا۔"

یہی رائے مالکیہ کی ہے[2] اور اسی طرح کا ایک قول امام شافعی کا ہے۔ امام شافعی کا دوسرا قول یہ ہے اگر بالغ آدمی کی ضیافت کی گئی، کھانے میں زہر ملایا گیا اور مہمان اپنی لاعلمی کی وجہ سے زہر کھا گیا اور اس کی موت واقع ہوگئی تو اس پر دیت واجب ہوگی نہ کہ قصاص۔[3] فقہاء حنفیہ کے یہاں بعض ایسی جزئیات ملتی ہیں جن سے بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسموم غذا کھانے سے موت واقع ہو جائے تب بھی اس پر کوئی ذمہ داری نہیں۔[4] لیکن ایسی جزئیات کی بابت سمجھنا چاہیے کہ فقہاء نے ان صورتوں کا حکم بیان کیا ہے جب خود میزبان کو بھی کھانے کے مسموم و مہلک ہونے کی اطلاع نہ ہو، ورنہ باوجود علم و اطلاع اور قصد و ارادہ کے ایسے شخص کو بری الذمہ قرار دینا نا قابل قیاس ہے۔

حنفیہ کے یہاں اصول یہ ہے کہ قاتل متسبب پر دیت واجب ہوتی ہے۔ "واما القتل بسبب .... اذا تلف فیہ آدمی الدیۃ علی العاقلۃ[5]......" اور قتل سے کم تر نقصان ہوا ہو تب بھی اس پر ضمان واجب ہوتا ہے اگر اس میں اس کی تعدی کو دخل ہو۔ لہٰذا اگر مریض کے اس عمل کی وجہ سے دوسرے شخص کی موت واقع ہوگئی تو اس پر دیت واجب ہوگی۔ اگر موت واقع نہ ہوئی بلکہ صحت کو شدید نقصان پہنچا تو مناسب تاوان واجب ہوگا۔ اور علاوہ اس کے حکومت اس کی مناسب سرزنش بھی کرے گی۔ فتاویٰ سراجیہ میں ہے:

"اذا سقی انسانا شرابا مسموما فمات فعلیہ التعزیر." [2]

D: "کسی انسان کو زہرناک مشروب پلا دیا اور موت واقع ہوگئی تو اس پر تعزیر واجب ہوگی۔"

اگر مرض کو منتقل کرنے کا ارادہ نہیں تھا، لیکن اس اثر و نتیجہ سے واقف تھا تب بھی وہ اس کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ اگر کوئی انسان کے ضرر کا باعث بنے تو اس کے اسباب و محرکات کچھ بھی ہوں۔ نقصان کی تلافی اس کی ذمہ داری ہے۔ فقہاء کے یہاں اس طرح کی بے شمار نظائر ہیں، بطور نمونہ ایک دو ذکر کی جاتی ہیں:

"لو وضع فی الطریق جمرا فاحترق بہ شئ کان ضامنا"

---

q المغنی: ۸/۲۱۲ w الفقہ علی المذہب الاربعہ: ۵/۴۵، ۲۴۴ e حوالہ سابق، المغنی: ۸/۲۱۲

r دیکھئے: السراجیہ: ۱۱۶ t فتح القدیر: ۱۰/۲۱۴

D: ''اگر راستہ میں چنگاری رکھ دی اور اس سے کوئی چیز جل گئی تو وہ اس کا ضامن ہوگا۔''

''لو سقط من أيديهم آجر أو حجارة أو خشب فأصاب إنسانا فقتله فانه يجب الدية على عاقلة من سقط ذالك من يده وعليه الكفارة.'' 3

D: ''اگر ہاتھوں سے پختہ اینٹ یا پتھر یا لکڑی گر گئی اور کسی انسان کو جا لگی اور اس کی موت واقع ہو جائے، تو جس کے ہاتھوں وہ چیز گری ہے اس کے عاقلہ پر دیت اور خود اس پر کفارہ واجب ہوگا۔''

''وكذا اذا صب الماء في الطريق فعطب به انسان أو دابة وكذا اذا رش الماء أو توضأ.'' 4

D: ''اسی طرح راستہ میں پانی بہائے اور اس سے انسان یا جانور ہلاک ہو جائے یا پانی کا چھڑکاؤ کیا ہو یا وضو کیا ہو (تو ایسا کرنے والا ضامن ہوگا)''

اور چوں کہ خون دینے والا اپنے اس فعل کے اثر اور منفی و مضر نتیجہ سے واقف تھا، اس لئے گناہ گار بھی ہوگا۔

ایڈز کی وجہ سے فسخ نکاح

(جواب: سوال ۵)

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک نکاح بھی ان معاملات میں ہے جو عیب کی وجہ سے فسخ کیا جا سکتا ہے، اگر نکاح کے بعد شوہر میں ایسا عیب پیدا ہو یا نکاح کے وقت موجود تھا لیکن عورت کو مطلع نہیں کیا گیا تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ جن عیوب کی وجہ سے فسخ نکاح کا حق دیا گیا ہے گو ان کی تفصیلات کی بابت اختلاف ہے۔ تاہم بنیادی طور پر وہ دو طرح کے ہیں: ایک وہ جو جنسی اعتبار سے ایک کو دوسرے کے لئے نا قابل انتفاع بنا دیں۔ دوسرے وہ جو قابل نفرت ہوں اور ان کے متعدی ہونے کا اندیشہ ہو، جیسے برص و جنون۔[1]

امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک شوہر کے نامرد یا مقطوع الذکر ہونے کے سوا کوئی اور صورت نہیں جس میں عورت تفریق کا مطالبہ کر سکے۔[2] امام محمد کے نزدیک جنون و برص کی وجہ سے بھی عورت فسخ نکاح کا مطالبہ کر سکتی ہے۔[3] اور متاخرین حنفیہ نے بھی اس پر فتویٰ دیا ہے۔[4] عام طور پر اہل علم نے امام محمد سے عورت کے حق تفریق کو جنون، برص اور جذام تک محدود نقل کیا ہے، لیکن بعض نقول سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ حصر و تحدید درست نہیں ہے علامہ کاسانی کا بیان ہے:

''خلوه من كل عيب لا يمكنها المقام معه الا بضرر كالجنون والجذام

q حواله سابق: ۳۳۰/۱۰ w الفتاوى السراجيه: ۱۴۳ e هنديه: ۴۲/۶، ۴۱ r هـدايـه مع الفتح:

والبرص شرط للزوم النکاح حتی یفسخ به النکاح.'' 5

D: ''نکاح کے لازم ہونے کے لئے ایسے عیوب سے شوہر کا خالی ہونا ضروری ہے کہ جن عیوب کے رہتے ہوئے اس کے ساتھ ضرر اٹھائے بغیر عورت نہ رہ سکتی ہو، جیسے جنون، برص، کوڑھ کہ ان امراض کی وجہ سے نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے۔''

زیلعی Ã کہتے ہیں:

''وقال محمد ترد المرأة اذا کان بالرجل عیب فاحش بحیث لا تطیق المقام معه لانها تعذر علیها الوصول الی حقها لمعنی فیه فکان کالجب والعنة.'' 6

D: ''امام محمد Ã نے فرمایا: اگر شوہر میں ایسا کھلا ہوا عیب ہو کہ عورت اس کے ساتھ نہیں رہ سکتی تو عورت نکاح رد کرسکتی ہے، اس لئے کہ عورت کے لئے اس صورت میں اپنا حق وصول کرنا دشوار ہوجائے گا لہٰذا یہ قطع ذکر اور نامردی کا سا عیب شمار ہوگا۔''

گویا امام محمد کے نزدیک ہر متعدی اور قابل نفرت مرض کی بناء پر عورت مطالبۂ تفریق کرسکتی ہے۔ اور یہی شریعت کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ اور اس کے اصول و مقاصد اور روح و قواعد کے مطابق ہے۔[1] ان تفصیلات کی روشنی میں غور کیا جائے تو ائمہ ثلاثہ کے علاوہ حنفیہ کے نزدیک بھی ایڈز ان امراض میں ہے جن کی وجہ سے عورت کو حق تفریق حاصل ہوتا ہے کیوں کہ یہ برص و جذام سے زیادہ قابل نفرت بھی ہے اور متعدی بھی اور چوں کہ جنسی ربط بھی اس مرض کی منتقلی کا ایک اہم سبب ہے اس لئے ایڈز کا مریض شوہر اس کی بیوی کے حق میں نامردی کے حکم میں ہے کہ وہ مرض کی منتقلی کے خوف سے اس مرد کے ذریعہ داعیۂ نفس کی تکمیل نہیں کرسکتی۔ لہٰذا عورت کو ایسے مرد کے خلاف دعویٰ تفریق کا حق حاصل ہوگا۔

ایڈز کی بناء پر حمل کا اسقاط

(جواب: سوال ٦)

حمل کے دو مرحلے ہیں ۱۲۰ دنوں کے بعد جب کہ روح پیدا ہوچکی ہے، اس سے پہلے جب کہ روح پیدا نہیں ہوئی ہے۔ روح پیدا ہوچکی ہے تو گو بچہ کے ایڈز سے متاثر ہونے کا اندیشہ ہو، پھر بھی اسقاط جائز نہیں۔ کہ نفخ روح

۳۱۰/۱۰

q دیکھئے: الشرح الصغیر: ۲/۷۰، ۴۶۹، سبل السلام: ۱/۱۳۴، کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه: ۱۸۰/۴

w هدایه: ۴۰۱/۲ e البحر الرائق: ۱۲۶/۴ r هندیه: ۱۳۴/۲ t بدائع الصنائع: ۳۲۷/۲

کے بعد اسقاط حمل کے حرام ہونے پر اجماع واتفاق ہے۔ شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ کہتے ہیں:

"اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمین." [2]

D: "اسقاط حمل بالاجماع حرام ہے۔"

اور شیخ احمد علیش مالکی فرماتے ہیں:

"التسبب فی اسقاطه بعد نفخ الروح فیه محرم اجماعا وهو من قتل النفس." [3]

D: "روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل کے ذرائع اختیار کرنا بالاجماع حرام ہے اور یہ قتل نفس کے حکم میں ہے۔"

روح پیدا ہونے سے پہلے عذر کی بناء پر اسقاط کی گنجائش ہے۔ فقہاء نے عذر کی مثال دی ہے کہ ابھی شیر خوار بچہ ماں کی گود میں ہو اور باپ میں اتنی استطاعت نہ ہو کہ کسی اور عورت سے دودھ پلوا سکے۔ تو اس نومولود بچہ کی غذائی ضرورت کے تحت حمل ساقط کرا سکتا ہے تا کہ دودھ بند نہ ہو[4] بچہ کا موروثی طور پر ایڈز جیسی بیماری کے ساتھ پیدا ہونا ظاہر ہے کہ اس سے شدید تر عذر ہے۔ اس لئے ۱۲۰ دنوں سے کم کا حمل ساقط کرایا جاسکتا ہے اور عورت شوہر اور محکمہ صحت تینوں ہی اس کے مجاز ہیں۔

ایڈز کے مریض بچوں کی تعلیم کا مسئلہ

(جواب: سوال ۷)

اگر کسی سماج میں ایڈز کے مریض بچوں کی کثرت ہو جائے تب تو مناسب ہے کہ حکومت اور رفاہی ادارے ایسے معذوروں کے لئے علیحدہ درس گاہیں قائم کریں۔ "موسوعہ فقہیہ" کے مؤلفین نے جذام کے مریضوں کے بارے میں فقہاء کی رائے اس طرح نقل کی ہے:

"واذا کثر عدد الجذمی فقال الاکثرون یومرون ان ینفردوا عن مواضع الناس ولایمنعون عن التصرف فی حوائجهم." [1]

D: "اگر جذامیوں کی تعداد بڑھ جائے تو اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ ان کو لوگوں سے علیحدہ رہنے کا حکم دیا جائے گا۔ البتہ ان کو ان کی ضروریات کی بابت تصرف سے منع نہیں کیا جائے گا۔"

ظاہر ہے ان کو عوامی مقامات سے الگ رکھنا اسی وقت ممکن ہو سکے گا جب ان کے لئے الگ درس گاہیں ہوں۔

---

y تبیین الحقائق: ۲۵/۳

q تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: جدید فقہی مسائل، دوم: ص ۱۵۸-۷۰ مذکورہ بحث اسی کی تلخیص ہے۔

جہاں اس قسم کے ایک دو مریض ہوں، وہاں عمومی اسکولوں میں ان کا داخلہ کیا جائے گا، البتہ دیگر طلبہ کو اس کے مرض اور احتیاطی تدابیر سے واقف کرادینا ضروری ہوگا۔ بہر حال محض اوہام اور اندیشہ ہائے دور دراز کی وجہ سے ان کو تعلیم سے محروم نہیں رکھا جائے گا۔

والدین کی ذمہ داری

(جواب: سوال ۸)

والدین، اہل خانہ اور سماج کی ذمہ داری ہے کہ شریعت نے بیمار افراد کے ساتھ جس رحم دلانہ سلوک، محبت وشفقت اور رعایت کا حکم دیا ہے۔ اس کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے اور مریض کے ساتھ ایسا سلوک کیا جائے کہ وہ اپنے آپ میں جینے کا حوصلہ پا سکے۔

کیا ایڈز اور اس جیسی بیماریاں مرض موت ہیں؟

(جواب: سوال ۹)

مرض موت کی تعریف کے سلسلہ میں مختلف اقوال منقول ہیں اور ان میں خاصا فرق وتفاوت پایا جاتا ہے۔[2] حصکفی نے لکھا ہے کہ بیماری یا کسی اور وجہ سے اس کی ہلاکت یقینی ہو اور وہ گھر سے باہر نکل کر اپنی ضروریات خود پوری کرنے سے قاصر ہو۔[1] فقیہ ابواللیث سے منقول ہے کہ وہ مرض موت کے تحقیق کے لئے فریش ہونے کو ضروری قرار نہ دیتے تھے، اس بات کو کافی سمجھتے تھے کہ عام طور پر یہ بیماری ہلاکت تک منتج ہوتی ہو، شامی نے اس کی تائید کی ہے اور لکھا ہے کہ صدر شہید کا فتویٰ بھی اسی پر تھا اور یہی امام محمد کے کلام سے ہم آہنگ ہے۔ پھر اس رائے کے حق میں بعض اور مؤیدات بھی نقل کئے ہیں[2] البتہ ایسے امراض جو عام طور پر طویل المدت ہوا کرتے ہیں، وہ اسی وقت مرض موت شمار ہوں گے جب کہ ان میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہو، اگر وہ ایک خاص حد پر آکر رک گیا اور سال بھر بھی اس پر کوئی اضافہ نہیں ہوا تو یہ مرض موت شمار نہیں کیا جائے گا، درمختار میں ہے:

”المقعد والمفلوج والمسلول اذا تطاول ولم یقعد فی الفراش کالصحیح ثم رمز شح حدالتطاول سنة، وفی القنیة المفلوج والمسلول والمقعدمادام یزداد کالمریض.“ [3]

D: ”اپاہج، مفلوج، سل زدہ کا مرض طول پکڑ لے اور فریش نہ ہوا ہو تو صحت مند کی طرح ہے، پھر شمس الائمہ حلوانی سے منقول ہے کہ مرض کے طویل ہونے کی حد ایک سال ہے اور قنیہ میں ہے کہ

w فتاوی ابن تیمیہ: ۳۱۷/۴ e فتح العلی المالک: ۳۹۹/۱ r ردالمحتار: ۳۸۰/۲

— B

مفلوج، سل زدہ کا مرض جب تک بڑھتا رہے وہ مریض موت ہی کے حکم میں ہے۔"

اب ان توضیحات کی روشنی میں ایڈز، طاعون اور کینسر وغیرہ امراض کا حکم یہ ہوگا کہ اگر بیماری نا قابل علاج ہے اور طبی اصول تحقیق کے مطابق مرض میں اضافہ کا سلسلہ جاری ہے، تو یہ مرض موت ہی کی کیفیت ہے اور اگر ایک سطح پر آکر مرض رک گیا ہے اور سال بھر سے یہی کیفیت ہے تو موجودہ صورت حال میں یہ مرض موت متصور نہیں ہوگا۔

ترکہ، اقرار، وصیت اور طلاق وغیرہ احکام وتصرفات جو مرض موت سے متاثر ہوتے ہیں، میں اسی اصول کے احکام جاری ہوں گے۔

طاعون زدہ علاقہ میں آمدورفت پر پابندی

(جواب: سوال ۱۰)

حکومت کا اس طرح کی پابندی لگانا درست ہے اور آپ § کے اس ارشاد کے مطابق ہے جو حضرت سعد اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے منقول ہے کہ:

"اذا سمعتم بالطاعون في أرض فلا تدخلوها وان وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها." 1

D: "جب تم کسی سرزمین میں طاعون کی اطلاع پاؤ تو داخل نہ ہو، اور اگر جہاں تم ہو وہیں طاعون پھوٹ پڑے تو اس مقام سے باہر نہ جاؤ۔"

جب اسباب کے درجہ میں ان امراض کا متعدی ہونا ثابت ہے تو صحت عامہ کی حفاظت کے لئے اس قسم کی تدابیر از قبیل واجبات ہیں۔ طاعون وجذام اور اس سلسلہ میں احتیاط وتوکل کے موضوع پر امام غزالی اور حافظ ابن قیم Ç نے اسرار شریعت کے رمز شناس اور فن طب کے غواص وشناور کی حیثیت سے جو کلام کیا ہے۔ وہ اس باب میں خضر طریق ہے۔ امام غزالی کی گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ طاعون زدہ شہر کے لوگوں کو باہر جانے سے اس لئے روکا گیا ہے کہ وہاں جو لوگ بہ ظاہر صحت مند نظر آتے ہیں، ان کا بھی طاعون سے متاثر ہونا بعید نہیں کیوں کہ ابتدائی مرحلہ میں بیماریوں کا اثر ظاہر نہیں ہو پاتا' اب یہ دوسری جگہ آمدورفت کریں تو بیماری متعدی ہوسکتی ہے 2 ابن قیم نے باہر سے اس شہر میں داخلہ کی ممانعت پر جو حکمتیں بیان فرمائی ہیں، ان میں ایک یہی ہے کہ مجاورت اور اختلاط ایسی بیماریوں کو پروان چڑھاتی ہے، اس لئے جو لوگ باہر ہیں اور صحت مند ہیں، ان کا اپنی صحت کو ناحق خطرہ میں ڈالنا مناسب نہیں۔ 3

گو شارحین حدیث کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ حدیث میں مذکور ممانعت واجب کے درجہ میں ہے یا

---

q الموسوعة الفقهية: ۱۵/ ۱۳۰ w دیکھئے: فتح القدیر: ۴/ ۱۵۱

ممانعت تنزیہی ہے؟ اور یہ قول حافظ ابن حجر و بغوی یہ ممانعت واجب کے درجہ میں نہیں ہے[4] اور یہی بات اس اصول سے ہم آہنگ بھی ہے کہ جہاں ممانعت کسی شرعی قباحت کی وجہ سے نہ ہو بلکہ طبی اور طبعی مصلحت کے تحت ہو، جس کو اصولیین ''نہی ارشاد'' کہتے ہیں، وہاں حرمت متصور نہیں ہوتی لیکن چوں کہ یہاں اس شخص کے فعل سے عمومی صحت و بیماری متعلق ہوگئی ہے اور حکومت کو مفاد عامہ کی رعایت کرتے ہوئے بعض خصوصی پابندیاں عائد کرنے کا حق حاصل ہے۔ جیسا کہ فقہاء نے بڑھتے ہوئے گراں فروشی کے رجحان کو روکنے کے لئے ''تسعیر'' (نرخ متعین کرنے) کی اجازت دی ہے[5] اس لئے یہاں بھی صحت عامہ کی حفاظت کے لئے حکومت اس طرح کی پابندیاں عائد کرسکتی ہے یہ تو اس تقدیر پر ہے کہ اس ممانعت کو حرمت کا درجہ حاصل نہ ہو، مگر ابن حجر Ã نے اکثر اہل علم سے اس کی حرمت نقل کی ہے۔[6] ایسی صورت میں یہ پابندی صرف حکومت ہی کی طرف سے نہ ہوگی بلکہ شریعت کی طرف سے بھی ہوگی۔

ضرورت کی بناء پر طاعون زدہ شہر میں آنا اور وہاں سے جانا

(جواب: سوال ۱۱)

طاعون زدہ شہر میں جن لوگوں کا مریض طاعون ہونا پایہ ثبوت کو پہنچ چکا ہے ان کا تو بہر حال دوسری جگہ جانا جائز نہیں۔ البتہ صحت مند لوگوں کا اس شہر سے باہر جانا اگر از راہ فرار نہ ہو، بلکہ کسی اور ضرورت و مصلحت کے تحت ہو تو جائز ہے۔ اسی طرح جو لوگ باہر ہوں اور کسی خاص ضرورت کی بناء پر طاعون زدہ شہر میں داخل ہونا چاہیں، ان کے لئے بھی اجازت ہے۔ امام نووی Ã لکھتے ہیں:

''وفی هذه الا حاديث منع القدوم علی بلد الطاعون ومنع الخروج منه فرارامن ذالک. اما الخروج لعارض فلا باس به وهذا الذی ذکر ناه هو مذهبنا ومذهب الجمهور قال القاضی هو قول الاکثرين.'' 1

D: ''ان احادیث میں طاعون زدہ شہر میں داخلہ اور وہاں سے راہ فرار اختیار کرنے کی ممانعت ہے۔ اگر کوئی اور عذر پیش آ جائے اور اس کی وجہ سے نکلے تو حرج نہیں۔ یہ بات جو ہم نے ذکر کی ہے ہمارا (شوافع) مذہب بھی ہے اور جمہور کا بھی، اور قاضی کا بیان ہے کہ یہی اکثر حضرات کی رائے ہے۔''

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں کہ اس پر اتفاق ہے:

q الدرالمختار مع الرد: ۵۲۰/۲ w الردمع الدر: ۵۲۰/۲، ۲۱ e الدرالمختار: ۵۱۱/۲، نیز دیکھئے: هندیه: ۴۶۳/۱

q بخاری: ۸۵۲/۲ باب مایذ کرفی الطاعون w احیاء علوم الدین مع الاتحاف: ۲۷۸/۱۲

”واتفقوا علی جواز الخروج لشغل وغرض غیر الفرار.“ 2

علامہ مرتضیٰ زبیدی کا بیان ہے:

”واتفقوا علی جواز الخروج لشغل وغرض غیر الفرار.“ 3

D: ”طاعون سے فرار کے سوا کسی اور مقصد کے تحت طاعون زدہ شہر سے نکلنے کے جائز ہونے پر سبھوں کا اتفاق ہے۔“

حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اگر طاعون زدہ شہر سے نکلنے میں خالصتاً کوئی اور مقصد ہو، فرار بالکل پیش نظر نہ ہو۔ مثلاً سفر کی تیاری پہلے سے کر چکا تھا کہ اتفاق سے طاعون پھوٹ پڑا تب تو اتفاق ہے کہ سفر میں کوئی قباحت نہیں، البتہ اگر سفر کا مقصد تو کچھ اور ہو لیکن ضمنی طور پر یہ خیال بھی ہو کہ اسی بہانہ اس طاعون زدہ شہر سے بھی راحت نصیب ہوگی تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، بعض حضرات نے اس کو مباح قرار دیا ہے ”طاعون عمواس“ کے موقع سے حضرت عمر ؓ کی سرحد شام سے واپسی کو اسی پر محمول کیا گیا ہے۔1

جہاں تک طاعون زدہ شہر میں کسی ضرورت کے تحت واپسی کی بات ہے تو یہ بہ درجہ اولیٰ جائز ہوگا، اس لئے کہ اب اس کی واپسی سے دوسروں کی صحت کو خطرہ نہیں ہے بلکہ اپنے اہل وعیال کے خیال سے وہ اپنی صحت کو خطرہ میں ڈال کر ایثار سے کام لے رہا ہے، خاص طور پر طبی کارکنان اور ریلیف کے لوگ جو مریضوں کی مدد کے لئے شہر میں داخل ہوں۔ عنداللہ ماجور بھی ہوں گے۔ امام غزالی Ã نے بھی اس مقصد سے شہر میں آنے کو مستحب قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ:

”لا ینھی عن الدخول لانہ تعرض لضرر موھوم علی رجاء دفع ضرر عن کیفیۃ المسلمین.“ 2

D: ”طاعون زدہ شہر میں داخل ہونے سے منع نہیں کیا جائے گا کہ یہ عام مسلمان جس ضرر میں مبتلا ہیں، ان کو بچانے کی امید پر اپنے لئے ایک موہوم نقصان کے خطرہ کو گوارا کرنا ہے۔“

محور سوم......شرعی مصلحتوں کی بناء پر غیبت

اس میں شبہ نہیں کہ شریعت میں غیبت، چغلخوری اور مسلمانوں کے عیوب اور کوتاہیوں کا اظہار بدترین گناہ اور شدید معصیت ہے اور ستر و راز پوشی اسی قدر مطلوب و پسندیدہ ہے۔ لیکن اصل میں یہ احکام مقاصد و نتائج کے تابع ہیں۔ اگر کسی درست شرعی مصلحت کے تحت غیبت اور افشاء راز کی حاجت پڑ جائے تو پھر یہی عمل کبھی جائز اور کبھی بہ

e الطب النبوی: ۳۴ r فتح الباری: ۱۷۸/۱۰ t درمختار علی ھامش الرد: ۲۸۳/۵ y فتح الباری: ۱۸۹/۱۰

تقاضاء مصلحت واجب بھی ہو جاتا ہے، اس لئے محدثین نے جہاں غیبت کی شناعت پر عنوان باندھا ہے، ان مواقع کی بھی نشاندہی فرمائی ہے جن میں غیبت جائز ہوتی ہے۔ امام بخاری فرماتے ہیں:

"باب مایجوز من اغتیاب اهل الفساد والریب." 3

D: "اہل فساد و ریب کی غیبت جائز ہونے کا بیان۔"

اور پھر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ ایک شخص نے حضور § سے حاضری کی اجازت چاہی، تو آپ § نے ایک طرف از راہ اخلاق و طبعی ملاطفت و نرم خوئی اس کو باریابی کی اجازت بھی مرحمت فرمائی اور دوسری طرف ام المؤمنین حضرت عائشہ ° سے اس کی بابت یہ بھی فرمایا کہ خاندان کا بدترین شخص ہے "بـــــــئـــــــس اخـــــو الـــــ" 4 اس کے علاوہ ثابت ہے کہ حضرت ہند ° بنت عتبہ نے آپ § سے اپنے شوہر حضرت ابوسفیان ؓ کی جانب سے نفقہ میں تنگی برتنے کی شکایت کی، اور آپ § نے اس پر کوئی تنبیہ نہیں فرمائی۔ 1 حضرت فاطمہ بنت قیس نے دو اشخاص سے آئے ہوئے پیام نکاح کی بابت استفسار کیا تو آپ § نے اس کو قبول نہ کرنے کا مشورہ دیا اور ان کی کمزوریوں کا ذکر فرمایا۔ 2 حضرات صحابہ کرام سے بھی کسی مصلحت یا اصلاح کے لئے بعض لوگوں کی خامیوں اور کوتاہیوں کا ذکر کرنا ثابت ہے۔

اس لئے فقہاء نے ازالۂ ظلم، دفع ضرر اور کسی جائز شرعی مصلحت کے حصول کے لئے غیبت کی اجازت دی ہے۔ 3 میں صرف حافظ ابن حجر کی ایک مختصر، اصولی اور جامع تحریر نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں:

"قال العلماء: تباح الغیبة فی کل غرض صحیح شرعا حیث یتعین طریقا الی الوصول الیه بها، کالتظلم والاستعانة علی تغییر المنکر، والاستفتاء والمحاکمة والتحذیر من العشر ویدخل فیه تجریح الرواة والشهود واعلام من له ولایة عامة بسیرة من هو تحت یده وجواب الاستشارة فی نکاح او عقد من العقود وکذا من رای متفقها یتردد الی مبتدع او فاسق ویخاف علیه الاقتداء به وممن تجوز غیبتهم من یتجاهر بالفسق او الظلم او البدعة." 4

D: "علماء نے کہا ہے کہ ہر ایسے مقصد کے لئے غیبت جائز ہے جو شرعاً درست ہو اور اس کے سوا اس مقصد کے حصول کا کوئی اور راستہ نہ ہو، جیسے: ظلم کی مدافعت، اصلاح منکرات میں مدد حاصل کرنا، فتویٰ دریافت کرنا، قاضی کے یہاں مقدمہ لے جانا، دوسروں کو کسی کے شر سے بچانا، اسی میں یہ بھی داخل ہے

q شرح مسلم: ۲۲۸/۲　w حواله سابق: ۲۲۹/۲　e اتحاف السادة المتقین: ۲۸۱/۱۲

q فتح الباری: ۱۸۸/۱۰　w احیاء علوم الدین مع الاتحاف: ۲۸۰/۱۲

کہ راویوں اور گواہان پر جرح کی جائے، ذمہ داروں کو ان ماتحتوں کے حالات سے باخبر کیا جائے، نکاح یا کسی اور معاملہ سے متعلق مشورہ خواہ کو مشورہ دیا جائے، کسی طالب علم کو بدعتی یا فاسق شخص کے پاس آمد و رفت کرتے دیکھا جائے اور اس کے اس سے متاثر ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اس کو آگاہ کردیا جائے، نیز جو لوگ علانیہ ظلم وفسق یا بدعت میں مبتلا ہوں، ان کی غیبت کرنا بھی جائز ہے۔"

اب غیبت اور افشاء راز سے متعلق اسی اصول کی روشنی میں ان سوالات کا جواب دیا جاتا ہے۔

جب ڈاکٹر کے لئے مریض کا عیب ظاہر کرنا جائز ہے

(جواب: سوال ۱)

اگر لڑکی کے لوگوں نے معالج سے اس عیب کی بابت دریافت نہیں کیا، تب بھی معالج کے لئے لڑکی والوں کو اس کی اطلاع کردینا جائز ہے، کیوں کہ اس سے ایک طرف وہ دھوکہ سے محفوظ رہیں گے اور دوسری طرف مرد بھی آئندہ زندگی کی ناخوش گواری اور باہمی ناچاقی کی ابتلاء سے محفوظ رہے گا۔ یہی وجہ ہے کہ بعض فقہاء نے استمزاج وطلب مشورہ کی قید لگائے بغیر بھی مطلق اس مقصد کے لئے غیبت کی اجازت دی ہے، چنانچہ درمختار میں ہے:

"فتباح غيبة مجهول ومتظاهر بقبيح ولمصاهرة الخ." 1

D: "نامعلوم اور علانیہ برائیوں میں مبتلا شخص کی، نیز رشتہ کی بابت غیبت جائز ہے۔"

پس اگر لڑکی کے لوگوں نے اس بابت استفسار کیا تب تو صحیح صورت حال سے آگاہ کرنا واجب ہوگا اور حقائق کو چھپائے تو یہ خود بھی دھوکہ دہی کا گناہ گار ہوگا کیوں کہ کسی بھی مسلمان کو صحیح مشورہ دینا واجب ہے۔ امام نووی رقم طراز ہیں:

"ويجب على المشاور ان لايخفى حاله بل يذكر المساوى التي فيه بنية النصيحة." 2

D: "مشورہ دینے والے پر واجب ہے کہ صورت حال کو چھپائے نہیں، بلکہ جس کے متعلق مشورہ لیا جارہا ہو، بہ نیت خیرخواہی ان کی برائیاں ذکر کردے۔"

(جواب: سوال ۲)

چوں کہ اس صورت میں افشاء راز سے نہ صرف ایک مسلمان بلکہ ایک مسلمان خاندان کو شر سے بچانا ہے، اس

---

e بخاری: ۸۹۱/۲، باب لم یکن النبی فاحشا ولا متفحشا r حواله سابق

q بخاری: ۸۰۸/۲، دیوبند w مسلم: ۴۸۳/۱

لئے اس صورت میں بھی معالج کے لئے افشاء راز جائز ہے۔

(جواب: سوال۴)

اس صورت میں بھی دوسرے فریق کے دریافت کرنے پر صحیح صورت حال سے آگاہ کرنا واجب، ورنہ جائز ہے۔

(جواب: سوال۵)

فقہ کے متفق علیہ اور مسلمہ قواعد میں سے جن پر نصوص اور آیات وروایات کی قوت وتائید بھی ہے۔ایک یہ ہے کہ:

"یتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام." 3

چنانچہ معالج کی طرف سے صحیح اطلاع گو ڈرائیور اور پائلٹ کے لئے باعث ضرر ہے۔لیکن اس سے پہلوتہی کی صورت عام لوگوں کو جو شدید ضرر پہنچ سکتا ہے، وہ زیادہ قابل لحاظ ہے، لہٰذا ان حالات میں ڈاکٹر پر واجب ہے کہ وہ متعلقہ محکمہ کو اس سے باخبر کردے۔

ناجائز بچہ کی بابت اطلاع

(جواب: سوال۶)

حدود وفحشاء کے بارے میں اسلام کا اصول یہ ہے کہ ممکن حد تک ستر اور پردہ داری افضل ہے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

"والشهادة فی الحدود یخیر فیها الشاهدبین الستر والاظهار لانه بین حسبتین اقامة الحد والتوقی عن الهتک والستر افضل." 1

D: "حدود کی بابت شہادت کے معاملہ میں گواہ کو ستر اور اظہار کے درمیان اختیار ہوگا، اس لئے کہ وہ دو نیکیوں کے درمیان ہے، حد شرعی کا قائم کرنا، مسلمان کی ہتک عزت سے بچنا، البتہ ستر افضل ہے۔"

اور فقہاء کی یہ رائے خود آپ § کے ارشاد پر مبنی ہے حضرت ابوہریرہ ؓ سے مروی ہے کہ آپ § نے فرمایا:

"من ستر مسلما ستره الله فی الدنیا والاخرة." 2

D: "جس نے کسی مسلمان کی برائی کا ستر کیا، اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کا ستر کرے گا۔"

e دیکھئے: خلاصة الفتاوی: ۳۷۶/۴، ردالمحتار: ۲۶۳/۵، شرح مسلم للنووی: ۳۲۲/۲ فتح الباری: ۴۷۲/۱۰

q الدرالمختار: ۳۶۲/۵ w ریاض الصالحین: ۵۸۱ باب مایباح من الغیبة

دوسری طرف حیات انسانی کا تحفظ وبقاء جس درجہ اہم ہے، وہ بھی محتاج اظہار نہیں کہ کسی اجنبی کی جان بچانے کے لئے ضرورت پڑے تو نماز کا توڑنا بھی واجب ہے[3]......اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ:

''ینبغی للملتقط اذا کان لایرید الا نفاق من مال نفسہ ان یرفع الامر الی الامام.'' 4

D: ''جو کسی گم شدہ کو پائے تو اگر اپنے مال سے اس کے اخراجات ادا کرنے کا ارادہ نہ ہو تو معاملہ کو حاکم کے سپرد کر دینا چاہیے۔''

پس، ان دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھ کر بہتر معلوم ہوتا ہے کہ اگر بچہ کی ماں کی شناخت اور اظہار کئے بغیر بچہ کے متعلق اطلاع دینا اور اس کی جان بچانا ممکن ہو تب تو ایسا ہی کرے اور سرکاری یا کسی ایسے غیر سرکاری ادارہ کو اس سے مطلع کر دے، جو ایسے بچوں کی ذمہ داری کو قبول کرتا ہو، اور اگر اس بچہ کی پرورش اور بقاء اس کے بغیر ممکن نہ ہو کہ اس عورت کا راز فاش کیا جائے، تو پھر اس کے بارے میں اظہار جائز ہے کہ انسانی زندگی کا تحفظ بہر حال زیادہ اہم ہے۔

علاج بہ ذریعہ شراب

(جواب: سوال ۷)

یہ مسئلہ حرام اشیاء سے علاج کے جواز وعدم جواز سے متعلق ہے، گو متقدمین کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف رائے تھا، لیکن متاخرین اور فقہاء معاصرین اب اس کے جواز پر متفق ہیں، بطور نمونہ زیلعی Ã کی ایک عبارت نقل کی جاتی ہے:

''وفی النھایة: یجوز التداوی بالمحرم کالخمر والبول اذا اخبرہ طبیب مسلم ان فیہ شفاء ولم یجد غیرہ من المباح مایقوم مقامہ والحرمة ترتفع للضرورة فلم یکن متداویا بالحرام.'' 1

D: ''نہایہ میں ہے: حرام اشیاء جیسے شراب اور پیشاب سے علاج جائز ہے بشرطیکہ کسی مسلمان طبیب نے اس میں شفاء کی خبر دی ہو اور اس کا کوئی جائز متبادل موجود نہ ہو، کیوں کہ ضرورت کے موقع پر حرمت ختم ہو جاتی ہے۔ لہٰذا وہ حرام سے علاج کا مرتکب ہی نہیں ہوا''

رسول اللہ § کا اصحاب عرینہ کو اونٹ کا پیشاب از راہ علاج پینے کی اجازت دینا[2] اور حضرت ابوجحیفہ

---

e الاشباہ والنظائر لابن نجیم: ۸۷

q ھدایہ مع الفتح: ۷/۳۶۷w دیکھئے: نصب الرایہ: ۴/۷۹، بحوالہ: بخاری ومسلم

کو سونے کی ناک بنوانے کی ہدایت فرمانا[3] اس کے جائز ہونے کی واضح دلیل ہے۔ اس لئے خود شراب کے ذریعہ شراب نوشی کا علاج کرنا جائز و درست ہے۔

مجرمین کی بابت اطلاع

(جواب: سوال ۸)

اگر مریض اصلاح حال پر آمادہ نہ ہو تو ضرر عام کو دفع کرنے کے لئے متعلقہ افراد، محکمہ جات یا حکومت کو اس کی اطلاع کر دینی چاہیے کہ گو اس سے اس شخص کی ایک ذاتی منفعت فوت ہو رہی ہے لیکن ''دفع مفسدہ'' (برائی سے بچانے) کو ''جلب منفعت'' (نفع حاصل کرنے) پر ترجیح حاصل ہے۔

بے گناہ شخص کی براءت کے لئے اظہار حقیقت

(جواب: سوال ۹)

شہادت دینا فرض ہے، کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

''لاتکتموا الشهادة ومن یکتمها فانه اٰثم قلبه.'' [1]

D: ''گواہی کو نہ چھپایا کرو، اور جس نے گواہی چھپائی اس کا دل گناہ گار ہے۔''

یہ فرضیت دو صورتوں سے متعلق ہے۔ ایک اس وقت جب مدعی گواہی دینے کا مطالبہ کرے، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

''ولایسعهم کتمانها اذا طالبهم المدعی.'' [2]

D: ''مدعی کے مطالبہ کے بعد گواہی چھپانے کی گنجائش نہیں۔''

دوسرے گو اس سے گواہی دینے کی خواہش نہ کی جائے اور نہ فریق کو اس کا گواہ ہونا معلوم ہو، مگر وہ جانتا ہو کہ اگر اس نے گواہی نہ دی تو ایک شخص حق سے محروم ہو جائے گا یا ناحق ماخوذ ہو جائے گا۔ بابرتی کے الفاظ ہیں:

''ویعلم الشاهد انه ان لم یشهد یضیع حقه فانه یجب علیه الشهادة.'' [3]

D: ''گواہ کو معلوم ہو کہ اگر اس نے گواہی نہیں دی تو اس کا حق ضائع ہو جائے گا، تو ایسی صورت میں اس پر گواہی واجب ہے۔''

لہٰذا ایسی صورت میں کہ ڈاکٹر ہی کی گواہی پر ایک بے قصور شخص بری الذمہ ہو سکتا ہے۔ ڈاکٹر کے لئے رازداری سے کام لینا جائز نہیں اور حقیقت حال کا اظہار واجب ہے۔

e هندیه: ۱۰۹/۱ r خانیه: ۳۹۶/۳

— B

(جواب: سوال ۱۰)

اہل خانہ کو صحیح صورت حال سے مطلع کر دینا چاہیے، تفصیل محور: ۲ کے جواب میں گذر چکی ہے۔

هذا ماعندی و اللّٰه أعلم بالصواب.

%

q تبیین الحقائق: ۳۳/۶ w ترمذی: ۲۱/۱ باب ماجاء فی بول مایوکل لحمه e ابوداؤد: ۵۸۱/۲

q البقرة: ۲۸۳ w هدایه مع الفتح: ۳۶۵/۷

B —

اعضاء کی پیوند کاری

''مورخہ یکم تا ۳/اپریل ۱۹۸۹ء کو ہمدرد یونیورسٹی دہلی میں اسلامک فقہ اکیڈمی کا پہلا سمینار منعقد ہوا۔ اس سمینار میں تین موضوعات زیر بحث تھے۔ جن میں ایک مسئلہ اعضاء کی پیوند کاری کا بھی تھا۔ اسی موقع سے سمینار میں یہ تحریر پیش کی گئی.....اس سمینار میں تو اس مسئلہ پر کوئی بات طے نہ ہوسکی، لیکن آئندہ سمینار منعقدہ ۸/تا ۱۱/دسمبر ۱۹۸۹ء (جامعہ ہمدرد دہلی) میں قریب قریب اتفاق رائے سے اس مسئلہ پر علماء نے وہ فیصلہ کیا جس کا ذکر مقالہ کے آخر میں موجود ہے۔''

1 انسانی جسم میں از راہ علاج جمادات یا انسان کے علاوہ دوسرے حیوانات کے اعضاء کی پیوندی کاری ان امور میں سے ہے جن کے جواز میں کوئی کلام نہیں، اس میں گو اختلاف ہے کہ انسان خود اپنے جسم کے کٹے ہوئے اور علیحدہ شدہ حصہ کی دوبارہ اپنے جسم میں پیوند کاری کر سکتا ہے یا نہیں؟ طرفین اس کو جائز نہیں سمجھتے اس لئے کہ جسم کا جو حصہ جسم سے کٹ گیا ہے اب اس کو دفن کیا جانا واجب ہے، اس کے دوبارہ استعمال میں اس سے انحراف پایا جاتا ہے:

''فاذا انفصل استحق الدفن ككله والا عادة صرف له عن جهة الاستحقاق.''

D: ''پس جب کہ کوئی جزء بدن سے جدا ہو گیا تو وہ مستحق دفن ہو گیا جیسے کل بدن اور اس جزء کو دوبارہ استعمال کرنا اس کو اس کے حق سے روکنا ہے۔''

امام ابو یوسف Ã کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ انسان کا خود اپنے جزء سے انتفاع از قبیل اہانت نہیں ہے:

''ولا اهانة فى استعمال جزء منه.'' 1

D: ''اپنے جزء کے استعمال میں اس کی توہین نہیں ہے۔''

لیکن اس باب میں فتویٰ امام ابو یوسف Ã ہی کی رائے پر ہے اور عام طور پر فقہاء نے اس کو جائز ہی رکھا ہے۔

---

e عنایه مع الفتح: ۷/۳۶۶، نیز دیکھئے: فتح القدير: ۷/۳۶۵ كتاب الشهادات

قائلین کی دلیل

2 اصل مسئلہ ایک انسان کے اعضاء کی دوسرے انسان کے جسم میں پیوند کاری کا ہے، جن حضرات نے اعضاء کی پیوند کاری کو بھی ضرورۃً جائز قرار دیا ہے ان کے پیش نظر وہ فقہی قواعد ہیں جن کے مطابق ''ضرورت'' کی وجہ سے ناجائز چیزیں جائز قرار پاتی ہیں (الضرورات تبیح الملیۃ قاعدہ کہ مشقت وپیدا ہوجائے تو تیسیر وآسانی کی راہ اختیار کی جاتی ہے (المشقة تجلب التيسيلور خود ان قواعد میں قرآن مجید کی وہ آیات پیش نظر ہیں جن میں جان بچانے کے لئے حالت اضطرار میں حرام چیزوں کے کھانے، یا حالتِ اکراہ میں کلمۂ کفر زبان سے ادا کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

مانعین کی دلیل

3 جن لوگوں نے اعضاء کی پیوند کاری سے منع کیا ہے گو انہوں نے اس کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں، انسان کے علیحدہ شدہ اعضاء کا ناپاک ہونا، حرام ہونا، انسان کا خود اپنے جسم کا مالک نہ ہونا اور اللہ کی طرف سے اپنے وجود کا امین ہونا، لیکن یہ ساری دلیلیں وہ ہیں کہ خود فقہاء متقدمین نے مختلف جزئیات میں انسانی ضرورت کی رعایت کرتے ہوئے ان تمام امور کی اباحت کو قبول کیا ہے، ناپاک وحرام اشیاء سے علاج کی اجازت بھی دی ہے اور اپنے جسم میں ایسے تصرف کی اجازت بھی دی ہے جو کسی نص صریح سے متعارض نہ ہو[1]

چنانچہ امام ابو یوسف نے ناپاک اشیاء سے علاج کی اجازت دی ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ''ادخل المرارة في اصبعه للتداوي قال ابو حنيفة لا يجوز وعند ابي يوسف يجوز وعليه الفتوىٰ'' (از راہ علاج اپنی انگلی میں پت داخل کرے تو امام ابو حنیفہ نے فرمایا۔ ایسا جائز نہ ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہے)

یہ مشہور مسئلہ ہے کہ صاحبین نے بطور علاج پیشاب کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

''وقالا لاباس بابوال الابل ولحم الفرس للتداوي.'' 2

D: ''صاحبین کے نزدیک ازراہ علاج گھوڑے کے گوشت اور اونٹ کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں۔''

فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

''اكل خرء الحمام في الدواء لاباس به.'' 3

q بدائع الصنائع: ۱۳۲/۵

D: ''دوامیں کبوتر کی بیٹ کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔''

یہیں سے معلوم ہوا کہ حرام اشیاء کا بھی علاجاً استعمال کرنا درست ہے، امام ابوحنیفہ نے گو حرام اشیاء سے علاج کو منع کیا ہے مگر فتویٰ اس مسئلہ میں امام ابو یوسف کے قول پر ہے، جو بعض احادیث کی بناء پر اس کو درست قرار دیتے ہیں، عالمگیری میں ہے۔

''یجوز للعلیل شرب الدم والبول واکل المیتة للتداوی اذا اخبره طبیب مسلم ان شفائه فیه ولم یجد فی المباح مایقوم مقامه، وان قال الطبیب یستعجل شفائک فیه وجهان.'' 1

D: ''کسی مریض کو بطور علاج، مردار کھانا خون اور پیشاب کا پینا جائز ہے۔ بشرطیکہ کوئی مسلمان طبیب اس بات کی اطلاع دے کہ اس کے لئے اس میں شفاء ہے اور جائز چیزوں میں کوئی ایسی چیز نہ ملے جو اس کی جگہ لے سکے، اور اگر طبیب کہے کہ اس کے ذریعہ جلد شفا ہوگی (گو دوسری مباح چیزوں سے بدیر صحت یابی متوقع ہو) تو ایسی صورت میں دو قول ہیں۔''

یہی وجہ ہے کہ آپ § نے ایک صحابی کو سونے کی ناک بنانے کی اجازت دی۔ حالاں کہ سونے کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے۔ اسی حدیث کی بناء پر فقہاء نے دانت وغیرہ میں سونے کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

اصل علت جو مانعین کے پیش نظر ہے، وہ انسانی حرمت وکرامت کا تحفظ ہے، اکثر فقہاء نے انسانی اجزاء سے انتفاع کو اسی لئے منع کیا ہے کہ انسان متاع خرید وفروخت بن جائے یہ اس کی شان تکریم کے خلاف ہے، کتب فقہ میں کثرت سے ایسی عبارتیں موجود ہیں، چند بطور نمونہ نقل کی جاتی ہیں:

''وشعر الانسان والانتفاع به ای لم یجز بیعه والانتفاع به لان الأدمی مکرم. غیر مبتذل فلا یجوز ان یکون شئ من اجزائه مهانا مبتذلا.'' 2

D: ''یعنی انسان کے بال سے نہ انتفاع جائز ہے نہ اس کی بیع جائز ہے اس لئے کہ آدمی قابل تکریم ہے نہ کہ قابل صرف کوئی چیز، پس جائز نہیں ہے کہ اس کے اجزاء میں سے کسی بھی جزء کو ذلیل کیا جائے اور استعمال کیا جائے۔''

''ان شعر الأدمی لاینتفع به اکراما للانسان قیل: الانتفاع باجزاء الأدمی لم یجز لنجاسته و قیل للکرامة وهو الصحیح.'' 3

D: ''بے شک آدمی کے بال اس کی کرامت کی وجہ سے قابل انتفاع نہیں ہے۔ بعض لوگ کہتے

q البحر الرائق: ۸۱/۶ w ردالمحتار: ۲۱۶/۵ e الهندیه: ۳۵۵/۵

ہیں کہ آدمی کے اجزاء سے انتفاع اس کے ناپاک ہونے کی وجہ سے جائز نہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی کرامت کی وجہ سے جائز نہیں، اور یہی صحیح ہے۔''

اور چوں کہ حرمت وکرامت میں زندہ ومردہ دونوں مساوی ہیں اس لئے نہ زندہ انسان کے اعضاء اس مقصد کے لئے استعمال کئے جاسکتے ہیں نہ مردہ کے، اس سلسلہ میں سب سے واضح روایت وہ حدیث ہے کہ ''مردہ کی ہڈی کو توڑنا ایسا ہی ہے جیسے زندگی میں اس شخص کی ہڈی کو توڑنا۔'' ''کسر عظم المیت ککسر عظم الحی.'' 1

کیا پیوندکاری میں انسانی اہانت ہے؟

4 اس مسئلہ میں دو باتیں قابل غور ہیں:

اول یہ کہ کیا موجودہ زمانہ میں پیوندکاری کا طریقہ ''اہانتِ انسان'' میں داخل ہے؟ دوم یہ کہ انسانی جان و مال کے تحفظ کے لئے اہانت محترم کو گوارہ کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟

5 پیوندکاری کے اہانتِ انسان ہونے کے سلسلہ میں یہ بات قبل لحاظ ہے کہ شارع نے انسان کو مکرم ومحترم تو ضرور قرار دیا ہے اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس کی توہین کو جائز نہیں رکھتا لیکن کتاب وسنت نے تکریم واہانت کے سلسلہ میں کوئی بے لچک حدود مقرر نہیں کی ہیں اور اہلِ علم کی نظر سے یہ امر مخفی نہیں کہ نصوص نے جن امور کو مبہم رکھا ہو اور قطعی فیصلہ نہ کیا ہو انسانی عرف وعادت ہی سے اس کی توضیح ہوتی ہے، ڈاکٹر وہبۃ الزحیلی نے مختلف فقہاء کے نقطۂ نظر پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

''قال الفقهاء ایضاً کل ماوردبه الشرع مطلقاً ولا ضابط له فیه ولا فی اللغة یرجع فیه الی العرف کالحرز فی السرقة.'' 2

D: ''فقہاء نے کہا کہ جو چیز شریعت میں مطلقاً وارد ہوئی ہے اور اس کے لئے شریعت میں کوئی ضابطہ ہے نہ لغت میں، تو اس میں عرف کی طرف رجوع کیا جائے گا جیسے سرقہ میں حفاظت کا مصداق۔''

6 پھر اس امر میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ عرف وعادت کی بعض صورتیں زمانہ وعلاقہ کی تبدیلی سے بدلتی رہتی ہیں اور ایک ہی معاملہ میں علاقہ ووقت کی تبدیلی کی وجہ سے دو مختلف حکم لگائے جاتے ہیں، کبھی ایک حکم کو بہتر اور درست سمجھا جاتا ہے اور کبھی اسی کو قبیح ونادرست امام ابواسحاق شاطبی فرماتے ہیں:

''والمتبدل منها مایکون متبدلا فی العادة من حسن الی قبح و بالعکس مثل کشف الرأس فانه یختلف بحسب البقاع فی الواقع فهولذی المروات قبیح

q الفتاوی الهندیه: ۳۵۵/۵ w المبسوط: ۱۲۵/۱۵ e المبسوط: ۱۲۵/۱۵

فــی البــلاد الـمشــرقیة وغیــر قبیــح فــی البــلاد الـمغــربیة فـالحکم الشــرعــی یختلف بـــاختـــلاف ذالک فیـــکـــون عـــنـــد أهـــل الـــمشـــرق قـــادحـــاً فـــی الـــعـــدالة وعـــنـــد أ المغرب غیر قادح.'' 1

D: ''بعض چیزیں حسن سے قبح کی طرف متبدل ہوتی ہیں اور بعض اس کے برعکس، جیسے سر کا کھولنا مشرقی ممالک میں قبح ہے مگر مغربی ممالک میں قبح نہیں ہے، اختلاف کی وجہ سے حکم شرعی مختلف ہوجائے گا۔ چنانچہ اہلِ مشرق کے نزدیک سر کا کھولنا عدالت کے لئے نقصان دہ ہوگا اور اہلِ مغرب کے نزدیک نقصان دہ نہیں ہوگا۔''

پس جب اہانت واکرام کے متعلق شریعت نے متعین اصول وضع نہیں کئے ہیں تو ضرور ہے کہ ہر زمانہ کے عرف وعادت ہی کی روشنی میں کسی بات کے باعث توہین ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کیا جائے۔ عین ممکن ہے کہ ایک ہی چیز کسی زمانہ میں توہین شمار ہوتی ہو، بعد کے زمانہ میں اس کا شمار توہین میں نہ ہو۔ فقہاء نے اجزاء انسانی سے انتفاع کو بے شک منع کیا ہے، لیکن یہ ممانعت اس لئے تھی کہ اس زمانہ میں انسانی اعضاء سے انتفاع کو اس کی توہین نہیں سمجھا جاتا اگر کوئی شخص اپنا عضو کسی اور کو دے دے تو نہ وہ خود اپنی اہانت کا احساس کرتا ہے اور نہ لوگ ایسا محسوس کرتے ہیں، بلکہ اس کی قدر ومنزلت میں اضافہ ہوجاتا ہے اسی لئے بڑے بڑے قائدین اور زعماء اپنے اعضاء کے سلسلہ میں اس قسم کی وصیت کرجاتے ہیں اور یہ چیز ان کے لئے نیک نامی کا باعث ہوتی ہے اور انسانیت نوازی کی دلیل سمجھی جاتی ہے۔

پھر یہ بات کہ ایک انسان کے جسم کا خون دوسرے انسان کے جسم میں منتقل کیا جاسکتا ہے، اب اس پر قریب قریب اتفاق ہوچکا ہے حالاں کہ جزء انسانی سے انتفاع کو مطلقاً توہین انسانی باور کیا جائے تو اسے بھی ناجائز ہونا چاہیے کہ جزء انسانی ہونے میں دونوں کی حیثیت یکساں ہے، اس میں شبہ نہیں کہ بعض بزرگوں نے خون اور کسی عضو سے انتفاع میں فرق کیا ہے اور خون کو دودھ پر قیاس کیا ہے مگر یہ استدلال محل نظر ہے کیوں کہ دودھ انسانی جسم میں رکھا ہی اس لئے گیا ہے کہ وہ جسم سے خارج ہو اور اس کا استعمال ہو، بخلاف خون کے کہ اس کو جسم میں باقی رکھنے پر ہی حیات انسانی موقوف ہے، اس لئے خون دودھ کی نہیں بلکہ دوسری ٹھوس اور سیال اجزاء انسانی کی نظیر ہے۔

مفتی کفایت اللہ صاحب Ã گو اعضاء کی پیوندکاری کو درست نہیں سمجھتے تاہم وہ بھی مطلقاً اجزاء سے انتفاع کو حرام نہیں کہتے اور اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ کبھی اجزاء انسانی کا استعمال ایسا بھی ہوسکتا ہے جو مستلزم اہانت نہ ہو، مفتی صاحب Ã کا بیان ہے کہ ''یہ شبہ کہ انسان کے اجزاء کا استعمال ناجائز ہے اس لئے وارد نہ ہونا

q الفتاوی الهندیه: ۵/۳۵۴ w اصول الفقه الاسلامی: ۲/۸۳۱

چاہیے کہ استعمال کی جو صورت کہ مستلزم اہانت ہو وہ ناجائز ہے اور جس میں اہانت نہ ہو تو بہ ضرورت وہ استعمال ناجائز نہیں1 ''، پس چوں کہ موجودہ زمانہ میں اجزاء انسانی سے انتفاع کے ایسے طریقے ایجاد ہو گئے ہیں جو مستلزم اہانت نہیں ہیں اور نہ عرف میں ان کو اہانت سمجھا جاتا ہے، اس لئے اصولی طور پر ان کو درست اور جائز ہونا چاہیے۔

تحفظ انسانی کے لئے اہانت محترم

7 دوسرے فقہی نظائر کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانی جان کے تحفظ اور بقاء کے لئے قابل احترام چیزوں کی اہانت بھی قبول کی جاسکتی ہے، قرآن مجید کی حرمت انسانی اعضاء کی حرمت سے زیادہ صراحت کے ساتھ حدیث سے ثابت، یہاں تک کہ بے وضو قرآن مجید کو چھونا اور حالت جنابت میں پڑھنا بھی جائز نہیں، لیکن فقہاء نے از راہ علاج خون اور پیشاب سے بھی آیات قرآنی کو لکھنے کی اجازت دی ہے:

''والذی رعف فلایرقاء دمه فارا دان یکتب بدمه علی جبهته شیئاً من القرآن قال ابو بکر یجوز، وقیل له لو کتب له بالبول قال لو کان به شفاء لاباس به قیل لو کتب علی جلد میتة قال ان کان منه شفاء جاز.'' 2

D: ''جس شخص کو نکسیر ہو اور خون بند نہ ہوتا ہو، وہ اگر اپنے خون سے اپنی پیشانی پر قرآن کا کوئی حصہ لکھنا چاہے تو ابو بکر کہتے ہیں کہ جائز ہے۔ ان سے سوال کیا گیا اگر پیشاب سے لکھے تو کہا: اگر اس سے شفاء ہوتی ہو تو کوئی حرج نہیں، ان سے سوال کیا گیا: اگر مردار کے چمڑے پر لکھے تو کہا اگر شفاء ہوتی ہو تو جائز ہے۔''

علامہ سمرقندی نے ایک خاص جزئیہ پر بحث کرتے ہوئے جس اصول سے استدلال کیا ہے وہ یہی ہے کہ ایک انسان کی بقاء کے لئے دوسرے کی تکریم کے پہلو کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے، فرماتے ہیں:

''لو ان حاملا ماتت وفی بطنها ولد یضطرب فان کان غالب الظن انه ولد حی وهو فی مدة یعیش غالباً فانه یشق بطنها لان فیه احیاء الأدمی فترک تعظیم الأدمی أهون من مباشرة سبب الموت.'' 1

D: ''اگر کوئی حاملہ مرجائے اور اس کے پیٹ میں بچہ ہو جو حرکت کرتا ہو۔ اگر غالب ظن یہ ہو کہ وہ بچہ زندہ ہے اور اتنی مدت کا ہے جس میں عام طور پر بچہ زندہ رہ جاتا ہے تو اس حاملہ کے پیٹ کو چاک کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں ایک انسان کی زندگی بچانا ہے اور کسی زندہ کی موت کا سبب بننے کے

q الموافقات: ۲/ ۲۰۹، ۲۱۰

مقابلہ میں زیادہ آسان ہے کہ آدمی کی تعظیم وتکریم کے تقاضہ کو چھوڑ دیا جائے۔"

ماں کی موت ہو جائے اور آثار بتاتے ہوں کہ جنین زندہ ہے، تو فقہاء نے عورت کے آپریشن کی اجازت دی ہے اور استدلال یہ کیا ہے کہ یہاں تعظیم میت کو ایک زندہ نفس کی بقاء کے لئے ترک کیا جا رہا ہے۔ "لان ذالک تسبب فی احیاء نفس محترمة بترک تعظیم المیت[2]"......اسی اصول سے یہ مسئلہ بھی متعلق ہے کہ مضطر کسی مردہ انسان کو اپنی جان بچانے کے لئے کھا سکتا ہے یا نہیں؟ مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے کہ نہیں کھا سکتا، شوافع اور بعض احناف کے یہاں کھا سکتا ہے اس لئے کہ زندہ کی حرمت مردہ سے بڑھ کر ہے۔ "وقال الشافعی وبعض الحنفیة یباح وھو اولی لان حرمة الحی اعظم.[3]" فقہاء حنابلہ میں ابو الخطاب نے بھی یہی رائے اختیار کی ہے۔ "واختار ابو الخطاب ان له اکله." [4]

امام قرطبی لکھتے ہیں:

"ثم اذا وجد المضطر میتة وخنزیر او لحم ابن آدم اکل المیتة لانها حلال فی حال والخنزیر وابن آدم لا یحل بحال ولا یاکل ابن آدم ولو مات قاله علماء ناوبه قال احمد وداؤد ...... وقال الشافعی یا کل لحم ابن آدم." [5]

D: "جب کوئی شخص اضطراری حالت میں ہو اور وہ مردار، خنزیر اور آدمی کا گوشت پائے تو (ان میں سے) مردار کو کھائے گا اس لئے کہ وہ بعض موقع پر حلال ہو جاتا ہے۔ بخلاف خنزیر اور آدمی کے جو کسی حال میں حلال نہیں ہے نہ انسان کے لئے اس کا کھانا جائز ہے چاہے وہ مر جائے، یہ ہمارے علماء کا قول ہے اور یہی قول امام احمد اور داؤد کا ہے.........امام شافعی آدمی کا گوشت کھانے کو جائز لکھتے ہیں۔"

مشہور مالکی فقیہ ابن عربی نے بھی اس مسئلہ میں شوافع کی ہی رائے اختیار کی ہے کہ اگر اس سے بچ جانے کی امید ہے تو کھالے......"الصحیح عندی ان لا یاکل الأدمی الا اذا تحقق ان ذلک ینـ ویحییه." [1]

اسی طرح اگر کوئی ایسا شخص مضطر کو مل جائے جس کا خون کسی جرم کی وجہ سے جائز ہے تو اس کو قتل کر کے اس کا گوشت کھا کر اپنی زندگی کا تحفظ بھی جائز ہے[2]......اور ناقلین نے تو یہاں تک نقل کر دیا ہے کہ امام شافعی　Ã
نے جان بچانے کے لئے انبیاء کرام کا گوشت کھانے کی اجازت دی ہے "اباح الشافعی اکل لحـ الانبیاء[3]"......معلوم ہوتا ہے کہ چوں کہ اس پر اہل علم نے گرفت کی اس لئے بعد کو فقہاء شوافع نے انبیاء کی میت کو اس

q کفایت المفتی: ۱۴۳/۹　w خلاصة الفتاوی: ۳۶۱/۴
q تحفة الفقهاء: ۳۴۳/۳　w البحر الرائق: ۲۰۵/۸　e المغنی: ۳۳۵/۹　r حواله سابق

حکم سے مستثنیٰ قرار دے دیا، ابن نجیم لکھتے ہیں:

"قالوا یخرج مالو کان المیت نبیا فانه لایحل اکله للمضطر لا نه حرمته اعظم فی نظر الشرع من مهجة المضطر." 4

D: "انہوں نے کہا کہ اس سے نبی کی نعش مستثنیٰ ہے، اس کا کھانا مضطر کے لئے جائز نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ شارع کے نزدیک انبیاء کی نعش کی حرمت مضطر کی بھوک سے بڑھی ہوئی ہے۔"

بعض فقہی جزئیات سے شبہ

9 زندہ انسانوں کے عضو کی منتقلی میں البتہ یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہاء نے مکرہ (مجبور) کے لئے اس کو جائز قرار نہیں دیا ہے کہ وہ کسی شخص کی اجازت سے بھی اس کے جسم سے کچھ حصہ کاٹ کھائے، علامہ کاسانی لکھتے ہیں:

اما الفرع الذی لا یباح ولا یرخص بالا کراہ اصلا فهو قتل المسلم لغیر حق سواء کان الاکراہ ناقصا او تاما وکذا قطع عضو من اعضائه ولو اذن له المکره علیه فقال للمکره افعل لا یباح له ان یفعل. 5

D: "بہر حال وہ صورت (فرع) جو مباح نہیں ہے اور نہ اکراہ کی وجہ سے اس میں کسی بھی طرح رخصت دی جاتی ہے تو وہ ناحق کسی مسلمان کو قتل کرنا ہے چاہے اکراہ ناقص ہو یا تام، اور ایسے ہی انسان کے اعضاء میں سے کسی عضو کو کاٹنا اگرچہ مکرہ علیہ اسے اجازت دیتے ہوئے کہہ دے کہ کاٹ لو، تو بھی کاٹنا اس کے لئے جائز نہیں ہوگا۔"

اس لئے اگر مرنے والے کے اعضاء کی پیوندکاری کو جائز بھی قرار دیا جائے تو بھی اس بات کو جائز نہیں ہونا چاہیے کہ زندہ شخص کا عضو دوسرے شخص کو منتقل کیا جائے گو وہ خود اس پر رضا مند ہو۔ لیکن ضروری ہے کہ فقہاء کی اس طرح کی تعبیر کو ہم اس زمانہ میں موجود زمانہ کی تحقیق اور اکتشاف کے تناظر میں دیکھیں، پیوندکاری کے طریقے میں ہلاکت یا ضرر شدید کا اندیشہ نہیں اور کسی کے جسم سے گوشت کاٹ کھانے میں ہلاکت یا ضرر شدید کا قوی اندیشہ ہے۔ مثلاً اپنے اعضاء سے خود انتفاع درست ہے لیکن بعض فقہاء نے مضطر کے لئے خود اپنے جسم کے کسی حصہ سے گوشت کھانے کو بھی منع کیا ہے...... "**کما لا یسع للمضطر ان یقطع قطعة من نفسه فیاکل**[1]"...... ابن قدامہ نے اس کی وجہ پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے:

---

t الجامع لاحکام القرآن: ۲/۲۲۹

q حوالہ سابق w دیکھئے: المغنی: ۹/۳۳۵، قرطبی: ۲/۲۲۹ e المغنی: ۸/۲۰۲، طبع مکتبة الریاض الحدیثة، الریاض

B –

”ولنا ان اکلہ من نفسہ ربما قتلہ فیکون قاتلا نفسہ ولا یتیقن حصول البقاء باکلہ.“ 2

D:”اور ہماری دلیل یہ ہے کہ انسان کا اپنے جسم میں سے کسی حصہ کو کھالینا بسا اوقات اس کی موت کا سبب ہوگا اس طرح وہ خود اپنا قاتل ہو جائیگا جب کہ اس کے کھانے سے اس کا زندہ رہنا یقینی نہیں ہے۔“

پس اب یہ بات منقح ہوگئی کہ زندہ انسان کے عضو کی اس طرح منتقلی کہ وہ اس کی ہلاکت یا اس کے لئے ضرر شدید کا باعث بنے، درست نہیں، البتہ وہ اعضاء کہ جن کی منتقلی سے اس کی ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو اور محفوظ طریقہ پر اس عمل کو انجام دیا جائے اور خود وہ شخص ایسا کرنے پر رضامند بھی ہو، تو اس کو درست ہونا چاہیے۔

بعض نصوص سے شبہ

0 رہ گئیں بعض نصوص مثلاً ”لعن اللہ الواصلة والمستوصلة (اللہ تعالیٰ کی بال جوڑنے اور جوڑوانے والیوں پر لعنت ہو!) تو اس میں اجزاء انسانی سے ایسے انتفاع کو منع کیا گیا ہے جو انسان کے لئے ضرورت کا درجہ نہ رکھتا ہو، بلکہ محض تزئین و آرائش کے جذبات کی تسکین اس سے مقصود ہو، اسی طرح وہ حدیث ”کسر عظم المیت ککسر عظم الحی“ (مردہ کی ہڈی کو توڑنا زندہ کی ہڈی کو توڑنے کی طرح ہے) عام حالات پر محمول ہے جب کہ کوئی انسانی ضرورت اس سے متعلق نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے نہ صرف جنین کی حفاظت کے لئے مردہ ماں کے آپریشن کی اجازت دی ہے بلکہ اگر کسی شخص نے کسی کا موتی نگل لیا ہو اور اس کی موت واقع ہوگئی تو بعض حالات میں اس دوسرے شخص کے ایک حق مالی کے تحفظ کے لئے بھی مردہ کی چیر پھاڑ اور اس کے پیٹ سے موتی نکالنے کو فقہاء نے جائز رکھا ہے۔1

دوسرے: اہلِ فن کے نزدیک یہ روایت ضعیف بھی ہے۔ اس کے سلسلۂ سند میں ایک راوی سعد بن سعید انصاری ہیں جن کے بارے میں ابن حزم کی رائے ہے کہ ”وھو ضعیف جدا لا یحتج بہ لاخلاف فی ذالک2“ ......اس لئے حقیقت یہ ہے کہ اجزاء انسانی سے انتفاع کی حرمت پر کوئی صریح اور غیر محتمل نص موجود نہیں ہے۔

مسلمان اور کافر میں فرق

۲ الاشباہ والنظائر: ص ۸۴ ٤ بدائع الصنائع: ۷/۱۷۷

— B

! اس مسئلہ میں مسلمان اور کافر کے اعضاء میں استحباب کے درجہ میں تفریق ہو تو درست ہے یعنی بہتر ہے کہ ایک مسلمان کے جسم میں دوسرے مسلمان کے عضو کی پیوند کاری ہو، مگر اس کو شرط کا درجہ دینا درست نظر نہیں آتا، ابھی گذر چکا ہے کہ فقہاء نے مضطر کو ایسے شخص کے کھانے کی اجازت دی ہے جو مباح الدم ہو گیا ہو؛ بعض فقہاء نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ کافر حربی کو کھانا بھی اسی حکم میں ہے، دودھ پلانے والی عورت کے متعلق سرخسی کا بیان ہے:

''ولا بأس بأن يستاجر المسلم الظئر الكافرة والتى قدولدت من الفجور لأن خبث الكفر اعتقادها دون لبنها والأنبياء عليهم السلام والرسل صلوات اللّٰه عليهم فيهم من أرضع بلبن الكوافر وكذالك فجورها لا يؤثر في لبنها.'' 3

D: ''اس میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی مسلم کسی دودھ پلانے والی کافر عورت کو اجرت پر رکھے، یا ایسی عورت کو جو فاجر ہو کیوں کہ کفر کی خباثت اس کے اعتقاد میں ہوتی ہے دودھ میں نہیں۔ انبیاء کرام و رسل عظام 3 میں بعض ایسے ہیں جنھوں نے کافر عورتوں کا دودھ پیا ہے۔ اسی طرح فاجرہ کے فسق و فجور کا اثر اس کے دودھ میں نہیں ہوتا ہے۔''

ابن رشد مالکی نے تو شریف عورت کے دودھ پلانے کو بہتر قرار دیا ہے تاہم کافر عورت کا دودھ پلانا بھی جائز ہے اگر اس کا خطرہ نہ ہو کہ وہ بچے کو حرام چیزیں کھلائے گی یا پلائے گی:

''وتكره ظئورة مثل اليهوديات والنصرانيات لما يخشى من ان تطعمهم الحرام وتسقيهم الخمر وقال ابن حبيب عن مالك فاذا امن ذالك فلا باس به.'' 1

D: ''دودھ پلانے کی لئے یہودی و نصرانی عورتوں کو رکھنا مکروہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس امر کا اندیشہ رہتا ہے کہ وہ بچوں کو حرام غذائیں کھلائیں گی اور شراب پلائیں گی۔ ابن حبیب امام مالک سے نقل کرتے ہیں کہ جب اس امر کا اندیشہ نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔''

پھر جب دودھ کے مسئلہ میں اس توسع کو گوارا کیا جا سکتا ہے تو ایسے مواقع پر جہاں انسان طبی اعتبار سے اضطرار کے درجہ کو پہنچ گیا ہو بدرجہ اولیٰ کافر کے اعضاء کی پیوند کاری کو درست ہونا چاہیے۔

---

q قاضی خان علی الهندیه: /۴۰۴ w المغنی: ۲۳۵/۹

اعضاء کی خرید و فروخت

@ جہاں تک اعضاء کی خرید و فروخت کی بات ہے تو شریعت نے بعض مواقع پر انسانی وجود اور انسانی اعضاء کو متقوم (قابل قیمت) مانا ہے اور یہ اس وقت ہے جب کوئی انسان ہلاک کر دیا جائے یا اس کا کوئی عضو تلف کر دیا جائے اس کو اصطلاح شرع میں ''دیت'' کہتے ہیں، اس پر بھی اتفاق ہے کہ آزاد انسان کے پورے وجود کی خرید و فروخت نہیں ہو سکتی، انسانی جسم کے مختلف اجزاء میں بال اور دودھ یہی دو چیزیں تھیں، جن سے گذشتہ زمانہ میں انتفاع کیا جاتا تھا، بال جس کا استعمال عموماً آرائش و زیبائش کے لئے کیا جاتا تھا۔ فقہاء نے اس کی خرید و فروخت کو بھی منع کیا ہے اور وجہ وہی قرار دی ہے کہ انسانی حرمت و کرامت کے مغائر ہے:

''وشعر الانسان والانتفاع به ای لم یجز بیعه والا نتفاع به لان الآ دمی مکرم غیر مبتذل فلا یجوز ان یکون شئ من اجزاء ه مهانا مبتذلا.'' 2

D: ''یعنی انسانی بال کی فروختگی اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے کیوں کہ آدمی شرعاً مکرم ہے مبتذل نہیں۔ پس اجزائے انسانی کے کسی جز کو مبتذل و بے وقعت کرنا جائز نہیں ہے۔''

علامہ شامی نے بالوں کی طرح انسانی ناخنوں کی خرید و فروخت کو بھی منع کیا ہے۔ ''وکذا بیع ماانفصل عن الآدمی کشعر وظفر لانه جزء الآدمی ولذا وجب دفنه.'' 3

لیکن دودھ کی خرید و فروخت میں فقہاء کے اندر اختلاف ہے، احناف تکریم انسانیت کا پاس کرتے ہوئے منع کرتے ہیں:

''لم یجز بیع لبن المرأة لانه جزء الآ دمی وهو بجمیع اجزائه مکرم عن الابتذال بالبیع.'' 4

D: ''عورت کا دودھ فروخت کرنا جائز نہیں اس لئے کہ دودھ انسان کا جزء ہے اور انسان اپنے تمام اجزاء سمیت مکرم ہے مبتذل نہیں۔''

جب کہ امام شافعی Ã اس کو جائز قرار دیتے ہیں، سرخسی کا بیان ہے:

''ولایجوز بیع لبن بنی آدم علی وجه من الوجوه عندنا ولایضمن متلفه ایضاً وقال الشافعی رحمه اللّٰه یجوزبیعه ویضمن متلفها لان هٰذا لبن طاهر او مشروب طاهر کلبن الانعام ولانه غذاء للعالم فیجوز بیعه کسائر الاغذیة

q البحرالرائق: ۲۰۵/۸ w المحلی: ۴۰/۱۱ e المبسوط: ۱۲۷/۱۵

q مقدمات ابن رشد مع مدونة الکبریٰ: ۷/۲ w البحرالرائق: ۸/۶ نیز ملاحظہ ہو هندیه: ۱۱۴/۳

— B

وبهذاتبين انه مال متقوم فان المالية والتقوم بكون العين منتفعابه شرعاً وعرفاً." 1

D: "ہمارے نزدیک کسی حال میں عورتوں کا دودھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس کے تلف کرنے والے پر ضمان لازم ہوگا اس لئے کہ یہ جانوروں کے دودھ کی طرح پاک دودھ یا مشروب ہے اور اس لئے کہ یہ اہل دنیا کی غذا ہے پس تمام غذاؤں کی طرح اس کا فروخت کرنا بھی جائز ہوگا اور اس سے واضح ہوگیا کہ دودھ مال متقوم ہے اس لئے کہ کسی چیز کا مال اور اس کا متقوم ہونا شرعاً وعرفاً اس کے قابل انتفاع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔"

فقہاء حنابلہ کے درمیان گو اس مسئلہ میں اختلاف ہے لیکن حنبلی دبستان فقہ کے مشہور ترجمان ابن قدامہ کے نزدیک بھی ترجیح اسی کو ہے کہ عورت کے دودھ کی خرید وفروخت جائز ہے۔2

لہٰذا احناف کے نزدیک بدرجہ مجبوری صرف ایسے اعضاء کو خرید کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ فقہاء نے بوقت ضرورت رشوت دینے یا سودی قرض حاصل کرنے کی اجازت دی ہے لیکن شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ایسے اعضاء کی خرید وفروخت دونوں درست ہوگی۔ اس سلسلہ میں ابن قدامہ کی یہ عبارت اور اس کا عموم قابل لحاظ ہے کہ:

"وسائر اجزاء الآدمی یجوز بیعها فانه یجوز بیع العبد والامة." 3

D: "انسانی اجزاء میں سب کی خرید وفروخت جائز ہے کیوں کہ غلام اور باندی کی خرید وفروخت جائز ہے۔"

آگے چل کر ابن قدامہ نے گو جسم سے تراشے گئے عضو کی خرید وفروخت کو حرام قرار دیا ہے مگر یہ اس لئے نہیں کہ انسانی اجزاء سے انتفاع جائز نہیں، بلکہ اس لئے کہ اس وقت تک انسانی اعضاء سے انتفاع ممکن نہ ہوسکا تھا۔

"وحرم بیع العضو المقطوع لانه لانفع فيه."

اب جب کہ ایسا ممکن ہو چکا ہے ابن قدامہ کی تشریح کے مطابق ایسے اعضاء کی خرید وفروخت بھی درست قرار پائے گی۔

بعض قابل لحاظ گوشے

تاہم اس سلسلہ میں یہ بات بھی پیش نظر رکھی جانی چاہیے کہ خرید وفروخت کے جواز وعدم جواز میں احناف کی کتب میں جو جزئیات منقول ہیں ان سے بعض اصول مستنبط ہوتے ہیں ان میں سے ایک اصل یہ ہے کہ بعض

e ردالمحتار: ۲۴۶/۵ r البحرالرائق: ۸۱/۶ نیز: عالمگیری: ۱۱۴/۳

چیزیں جو اپنی نجاست یا حرمت کی وجہ سے خرید وفروخت کی محل نہیں ہیں، اگر کسی طور پر قابل انتفاع ہو جائیں تو ان کی خرید وفروخت جائز ہو جاتی ہے۔ مثلاً

”لایجوز بیع السرقین ایضا لانہ نجس العین فتشابہ العذرۃ وجلد المیتۃ قبل الدباغ ولنا انہ ینتفع بہ لانہ یلقی فی الارض لاستکثار الریع فکان مالاً والمال محل للبیع بخلاف العذرۃ لانہ لا ینتفع بھا الا مخلوط المخلوط.“ 1

D: ”نیز گوبر کی بیع جائز نہیں ہے کیوں کہ وہ نجس العین ہے، اور گندگی (پاخانہ) اور مردار کے چمڑے کے مشابہ ہے جس کو دباغت نہ دی گئی ہو۔ ہمارے نزدیک اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع ہے اسی لئے اسے فصلوں میں افزائش کے لئے اراضی میں ڈالا جاتا ہے۔ اس لئے وہ مال ہے اور مال بیع کا محل ہے۔ بخلاف پاخانہ کے، کیوں کہ اس سے انتفاع مخلوط ہونے پر ہی ہوتا ہے اور مخلوط کی بیع جائز ہوتی ہے۔“

اسی اصول کی بناء پر امام محمد نے ریشم کے کیڑے کی خرید وفروخت کو درست قرار دیا ہے:

”اما الدودۃ فلا یجوز بیعہ عند ابی حنیفۃ لانہ من الھوام وعندابی یوسف یجوزا ذا ظھر فیہ القزتبعا وعند محمد یجوز کیف ماکان لکونہ منتفعاً بہ.“ 2

D: ”بہرحال ریشم کے کیڑے تو اس کی بیع حضرت امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ حشرات الارض میں سے ہے اور امام ابو یوسف Ã کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے جب کہ اس میں ریشم ظاہر ہو جائے۔ ریشم کے تابع کر کے، اور امام محمد Ã کے نزدیک ہرحال میں جائز ہے کیوں کہ وہ قابل انتفاع ہے۔“

دوسری اصل یہ ہے کہ کسی شئے کی بیع اصلاً ممنوع ہو اور وہ کسی نص صریح کے خلاف نہ ہو لیکن انسانی ضرورت اور تعامل اس کے جواز کی مقتضی ہو تو ایسے مواقع پر بھی فقہاء اس کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیتے ہیں مثلاً ابن نجیم ناقل ہیں:

”اذا اشتری العلق الذی یقال لہ بالفارسیۃ مرعل یجوز، بہ اخذ الصدر الشھید لحاجۃ الناس الیہ لتمول الناس لہ.“ 1

D: ”جب کہ خریدے علق جسے فارسی زبان میں مرعل کہا جاتا ہے تو اس کا خریدنا جائز ہے اور اسی کو

q المبسوط: ۱۲۵/۱۵ w المغنی: ۱۷۷/۴ e حوالہ سابق

صدر الشہید نے لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے اختیار کیا ہے کیوں کہ لوگ اسے مال تصور کرتے ہیں۔''

ابن قدامہ نے بھی اس اصول سے مختلف احکام ومسائل میں استفادہ کیا ہے[2].....اب یہ امر غور طلب ہے کہ اعضاء کی بینکنگ جو ایک طبی ضرورت ہے اور جن کی بعض خاص حالات مثلاً جنگ زلزلہ وغیرہ میں بڑی مقدار میں ضرورت پڑتی ہے، اور فی زمانہ صرف عطیات سے اتنی تعداد میں اعضاء مطلوبہ کا ذخیرہ کیا جانا اور فراہم کرنا بظاہر مشکل ہے کیا ان اصول وقواعد سے نفع اٹھایا جا سکتا ہے؟

خلاصۂ بحث

$ پس ان مباحث کا حاصل یہ ہے کہ:

1 اعضاء انسانی کی پیوندکاری کے لئے جو طبی طریقہ ایجاد ہوا ہے اس میں توہین انسانیت نہیں ہے،

2 اس لئے یہ جائز ہے بشرطیکہ اس کا مقصود کسی مریض کی جان بچانا یا کسی اہم جسمانی منفعت کو لوٹانا ہو جیسے بینائی۔

3 اور طبیب حاذق نے بتایا ہو کہ اس کی وجہ سے صحت کا غالب گمان ہے۔

4 غیر مسلم کے اعضاء بھی مسلمان کے جسم میں لگائے جا سکتے ہیں۔

5 مردہ شخص کے جسم سے عضو لیا جا رہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اس نے زندگی میں اجازت دی ہو اس لئے کہ وہ ایک حد تک اپنے جسم کا مالک ہے، نیز اس کے ورثہ کا بھی اس کے لئے راضی ہونا ضروری ہے کیوں کہ اب وہی اس کے ولی ہیں، اسی لئے مقتول کا قصاص طلب کرنے کا حق انہیں کو حاصل ہوتا۔

6 زندہ شخص کا عضو حاصل کیا جا رہا ہو تو ضروری ہوگا کہ خود اسنے اجازت دی ہو اور اس وجہ سے خود اس کو ضرر شدید نہ ہو۔

7 شوافع اور حنابلہ کے یہاں اعضاء کی خرید وفروخت دونوں کی گنجائش ہے اور احناف کے نزدیک بدرجہ مجبوری خرید کر سکتے ہیں فروخت نہیں کر سکتے ہیں۔

هذا ما عندی و اللّٰه أعلم بالصواب

دوسرے فقہی سیمینار کی تجاویز

دوسرے فقہی سیمینار (دہلی) منعقدہ ۱/۲/۳/ اپریل ۱۹۸۹ء میں اعضاء کی پیوندکاری کے مسئلہ پر جو تجاویز طے پائیں وہ اس طرح ہیں:

q فتح القدیر: ۴۸۶/۸ w البحر الرائق: ۷۸/۶

- اعضاء انسانی کا فروخت کرنا حرام ہے۔
- اگر کوئی مریض ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اس کا کوئی عضو اس طرح بے کار ہو کر رہ گیا ہے کہ اگر اس عضو کی جگہ کسی دوسرے انسان کے عضو کی اس کے جسم میں پیوند کاری نہ کی جائے تو قوی خطرہ ہے کہ اس کی جان چلی جائے گی اور سوائے انسانی عضو کے کوئی دوسرا متبادل اس کمی کو پورا نہیں کر سکتا اور ماہر قابل اطباء کو یقین ہے کہ سوائے عضو انسانی کی پیوند کاری کے کوئی راستہ اس کی جان بچانے کا نہیں ہے، اور عضو انسانی کی پیوند کاری کی صورت میں ماہر اطباء کو ظن غالب ہے کہ اس کی جان بچ جائے گی اور متبادل عضو انسانی اس مریض کے لئے فراہم ہے تو ایسی ضرورت و مجبوری اور بے بسی کے عالم میں عضو انسانی کی پیوند کاری کرا کر اپنی جان بچانے کی تدبیر کرنا مریض کے لئے مباح ہوگا۔
- اگر کوئی تندرست شخص ماہر اطباء کی رائے کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اگر اس کے دو گردوں میں سے ایک گردہ نکال لیا جائے تو بظاہر اس کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا اور وہ اپنے رشتہ دار مریض کو اس حال میں دیکھتا ہے کہ اس کا خراب گردہ اگر بدلا نہیں گیا تو، بظاہر حال اس کی موت یقینی ہے اور اس کا کوئی متبادل موجود نہیں ہے، تو ایسی حالت میں اس کے لئے جائز ہوگا کہ وہ بلا قیمت اپنا ایک گردہ اس مریض کو دے کر اس کی جان بچا لے۔
- اگر کسی شخص نے یہ ہدایت کی کہ اس کے مرنے کے بعد اس کے اعضاء پیوند کاری کے لئے استعمال کئے جائیں، جسے عرف عام میں وصیت کہا جاتا ہے از روئے شرع اسے اصطلاحی طور پر وصیت نہیں کہا جا سکتا اور ایسی وصیت اور خواہش شرعاً قابلِ اعتبار نہیں۔[1]

q البحر الرائق: ۶/۷۸ w المغنی ۴/۷۴، ۱۷۶، ۱۷۱

q واضح ہو کہ اس تجویز پر مولانا برہان الدین سنبھلی (استاذ دار العلوم ندوۃ العلماء، لکھنو) کو چھوڑ کر تمام شرکاء سیمینار بشمول مفتیانِ کرام دیو بند،

فیملی پلاننگ اور اسلام

''راقم الحروف دارالعلوم دیوبند میں ۱۹۷۶ء دورہ حدیث میں شریک تھا۔ اسی سال سابق وزیر اعظم ہند مسز اندرا گاندھی نے ایمر جنسی نافذ کر دی تھی اور اسی دوران ان کے لڑکے سنجے گاندھی کی طرف سے فیملی پلاننگ کی تحریک زوروں پر تھی، لوگوں کی جبراً نسبندی کی جا رہی تھی اور چند عالی حوصلہ اور اہلِ ہمت بزرگوں کو چھوڑ کر سارے ملک پر مہر سکوت لگی ہوئی تھی۔ ان عالی حوصلہ لوگوں میں پیش پیش حضرت مولانا سیّد منت اللہ رحمانی Ā امیر شریعت رابع بہار واڑیسہ تھے۔

راقم امتحان سالانہ دے کر خانقاہ رحمانی مونگیر گیا، وہاں حضرت امیر شریعت نے مجھے اس موضوع پر لکھنے کا حکم فرمایا اور یہ بھی خواہش کی کہ اس وقت حکومت کے اشارے پر بعض لوگ خاندانی منصوبہ بندی کی حمایت میں جو کچھ لکھ رہے ہیں اس تحریر میں ان کا بھی جواب دیا جائے۔ یہ وہی تحریر ہے جو گویا میرے لئے زمانہ طالب علمی کی یادگاروں میں سے ایک ہے، جو اس سے پہلے ۱۹۷۹ء میں میرے گرامی قدر دوست مولانا احسن نیازی کی توجہ سے مکتبہ ''ایوبی دارالتصنیف غازی آباد'' سے اشاعت پذیر ہوئی تھی۔ بعض حصے جو اس وقت بمقتضائے، حالات لکھے گئے تھے، حذف کر دیئے گئے ہیں اور کسی قدر حک واضافہ کے ساتھ شریک اشاعت ہے۔''

عہد جدید میں اقتصادی دشواریوں کو حل کرنے اور ترقی افزوں معیارِ زندگی کو محدود وسائل معیشت سے ہم آہنگ کرنے کی غرض سے جو دوڑ دھوپ جاری ہے اس میں فیملی پلاننگ (FAMILY PLANNING) کو غیر معمولی اہمیت بلکہ اولیت حاصل ہے، اگرچہ موجودہ دنیا میں یہ اسکیم کچھ نئے دل فریب اور دیدہ زیب پیرہن میں سج دھج کر منظر عام پر آئی ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی پلاننگ ہر اس دور میں ہوتی رہی ہے جب انسانوں نے اپنی بڑھتی ہوئی ہوس کارانہ ضروریات کے مقابل کائنات کا دامن تنگ محسوس کیا ہے اور اسباب رزق کی کنجی اپنے ہاتھ میں لے کر ضروریات اور وسائل کا موازنہ کیا جانے لگا ہے، ہاں البتہ اس دور میں یہ تحریک علم وعقل کا لبادہ اوڑھ کر سامنے آئی ہے جس کا سہرا مغرب کی خدا بیزار تہذیب کے سر ہے۔

اولاً یہ پلاننگ خالص سیاسی نوعیت کی تھی، اس لئے کہ یورپ بہت پہلے ''سیاست'' کو مذہب کی گرفت سے آزاد کر چکا تھا لیکن جب اس تحریک نے مغرب کے ''صنم کدہ'' سے نکل کر مشرق کے ''خدا خانہ'' میں قدم رکھا جہاں ہر مسئلہ کے لئے مذہب کی سند ضروری تھی اور اس گئے گذرے دور میں بھی وہ مذہب سے کچھ اس قدر بے گانے نہ تھے

تو اس کے لئے اصلی یا کم از کم ''جعلی سند'' کی ضرورت پڑی اور جس طرح بہت سے دوسرے عائلی مسائل۔ سود، پردہ، تعدد ازدواج، طلاق، پوتے کی وراثت وغیرہ۔ میں ایک گروہ کو اس بات کے لئے آمادہ کیا گیا کہ وہ کسی طرح اسلام میں ان مسائل کے لئے گنجائش نکالے اور قرآن وحدیث کو معیار بنا کر ان مسائل پر غور کرنے کے بجائے ان مسائل کو بہر حال ثابت کرنے کے لئے قرآن وحدیث پر نظر ڈالے، اسی طرح اس مسئلہ میں بھی یہ سعی نامشکور کی گئی، اور یہ مسئلہ خالص سیاسی اور اقتصادی حدود سے گذر کر مذہبی اور فقہی مباحث کا موضوع بن گیا۔

اب تک اس سلسلہ میں جواز وعدم جواز دونوں پہلوؤں پر متعدد کتابیں منظر عام پر آ چکی ہیں، کچھ دنوں پہلے ایمرجنسی کے جو تیرہ وتاریک ایام گذرے ہیں جب کہ اس پروگرام کو رضا کارانہ کے بجائے ''جبری تحریک'' کی شکل دے دی گئی تھی، اس سلسلہ میں جواز پر کئی ایک کتابیں لکھی گئیں، یا جو پہلے لکھی گئی تھیں ان کو خاص پروگرام کے ساتھ پھیلایا گیا اور پورے زور وشور کے ساتھ یہ کوشش کی جانے لگی کہ ہر شخص ایک مذہبی فریضہ سمجھ کر کم از کم اپنی ازدواجی زندگی میں ضرور موانع ولادت کا استعمال کرے اور بہتر یہ ہے کہ اپنے آپ کو اس مصرف کا باقی ہی نہیں رکھے۔

ہم بھی وقت کے اس اہم مسئلہ کے سلسلہ میں اپنی تحقیق کی حد تک آپ تک یہ رسالہ پہنچا رہے ہیں جس میں کتاب وسنت کی واضح ہدایات، فقہ اسلامی ISLAMIC RULES کے بنیادی اصول، اسلام کے مجموعی مزاج اور فقہاء متقدمین کی آراء کی روشنی میں ضبط ولادت BIRTH CONTROL کی مختلف صورتوں کی شرعی حیثیت بتائی گئی ہے۔

اس مسئلہ میں فقہی جزئیات پر غور کرنے سے پہلے اسلام کے چند بنیادی اصول اور ان کلیات قانون پر نظر ڈال لینا ضروری ہے جن کی حیثیت کسی بھی قانون میں ریڑھ کی ہڈی کی ہوتی ہے اور جن سے صرف نظر کر کے کسی بھی قانون پر غور نہیں کیا جا سکتا۔

بنیادی اصول

1 رزاقیت کا وسیع تصور

اسلام اور دوسرے نظریات کے درمیان ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ اسلام میں نظام زندگی کا ہر پرزہ اس تصور کے گرد گردش کرتا ہے کہ انسان کے اوپر کسی مافوق البشر ہستی یعنی خدا کا وجود ہے، وہی اس دنیا کے تمام سیاہ وسفید کا مالک اور اس کی ضروریات کا کفیل ہے، اسباب ووسائل کی کنجی اسی کے ہاتھ میں ہے وہ چاہے تو ''وادی غیر ذی زرع'' میں بھی انسانوں کو زندہ رکھ سکتا ہے اور اگر اس نے کسی کے لئے دشواری اور عسرت ہی مقدر کر دی ہے تو وہ ہزار کوشش کے باوجود بھی اپنی پیشانی سے اس نوشتہ تقدیر کو مٹا نہیں سکتا ﴿لــه مقــاليــد السمٰوات والارض يبسط

الرزق لمن یشاء ویقدر له﴾ 1

ظاہر ہے جو شخص اپنی اس حیثیت کو ملحوظ رکھے گا کہ وہ خود اپنا رازق نہیں، وہی خلاق بھی ہے اور رزّاق بھی، اس تصور کو قبول نہیں کر سکتا کہ انسانوں کی خلقت کا دروازہ محض اس لئے بند کر دیا جائے کہ آنے والی نسل دنیا میں کیا کھائے گی اور کہاں رہے گی؟ وہ سمجھتا ہے کہ جو خدا سمندر کی مچھلیوں، فضا کے پرندوں اور زمین کے اندر رینگنے والے کیڑوں کی خوراک بہم پہنچاتا ہے، وہ کوئی ایسی اندھی نگری چلانے والا نہیں ہے کہ اپنی رعایا کی تعداد تو اندھا دھند بڑھاتا جائے اور ان کی شکم سیری کا کچھ انتظام نہ کرے۔ اس کے برخلاف وہ لوگ جو انسان کو خدا کے تصور سے آزاد ایک بے لگام خلقت سمجھتے ہیں اور جن کا خیال ہے کہ انسان کی روزی صرف اس کی اپنی محنتوں کا صلہ ہے اور وہ خود ہی اپنا رزاق ہے ان کا انسانی آبادی کا اپنی تنگدامنی سے موازنہ کر کے فکرمند ہونا کہ آخر یہ دنیا کیا کھائے گی اور کہاں بسے گی؟ ایک حد تک واجبی ہے۔

قرآن نے اسی لئے بارہا اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جو انسان کو زندگی بخشنے کی قدرت رکھتا ہے وہ زندگی میں پیش آمدہ ضروریات پوری کرنے سے بھی عاجز و درماندہ نہیں ہے اور جو دنیا کا خالق ہے وہ اس کا رازق اور اس کے لئے وسائل مہیا کرنے والا بھی ہے۔ ﴿**ومامن دابة فی الارض الاعلی اللّٰه رزقها.** 2﴾

قرآن کہتا ہے کہ جیسے وہ ایک طرف انسانوں کی آبادی بڑھاتا ہے اور توالد و تناسل کا سلسلۂ قائم رکھتا ہے اسی طرح وہ اپنے خزانۂ معاش کا دروازہ بھی کھولتا جاتا ہے اور جس طرح ایک مخصوص تعداد میں کھانے والوں کا اضافہ ہوتا ہے اسی تناسب سے غذا بھی مہیا ہوتی جاتی ہے اور خزانۂ معاش بھی اپنا دائرہ وسیع کرتا جاتا ہے۔

''وجعلنا لکم فیها معایش ومن لستم له برازقین، وان من شئ الاعندنا خزائنه ومانُنزله الابقدر معلوم.'' 3

D: ''اور ہم نے اس معیشت کے اسباب فراہم کئے تمہارے لئے بھی اور ان بہت سی مخلوقات کے لئے بھی جن کے روزی رساں تم نہیں ہو اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے جن کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں البتہ جس چیز کو ہم نازل کرتے ہیں ایک مقرر مقدار میں نازل کرتے ہیں۔''

''وان من شئ الاعندنا خزائنه'' اور روشن مثالیں آج قدم قدم پر دیکھی جا سکتی ہیں، ہم دیکھتے ہیں کہ آج اڑتی ہوئی ریت اور تپتا ہوا ریگزار سبزوں اور لہلہاتی ہوئی کھیتیوں میں منتقل ہو رہا ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ جو ریگستان کل تک دنیا میں کسی مصرف کی چیز نہ سمجھا جاتا تھا آج اس کی چھاتی سے بہنے والے تیل اور پٹرولیم نے پوری دنیا کی نگاہ اس کی طرف موڑ دی ہے کل تک ایک کھیت سے غلہ کی جتنی مقدار حاصل کی جاتی تھی آج کے کیمیاوی

امارت شرعیہ بہار، گجرات، مالیگاؤں اور پنجاب وغیرہ نے دستخط کئے ہیں۔

B

وسائل (SQURCESS CHEMICAL) نے اس میں حیرت انگیز اضافہ کردیا ہے اور آج انسانوں نے زمین سے بڑھ کر چاند کی دنیا پر بھی اپنی کمند ڈال دی ہے۔ کیا بعید کہ آئندہ وہاں زندگی بسر کرنے کے وسائل فراہم ہوجائیں اور آدم وحوا کی اولاد ایک نیا جہان آباد کرلے۔

قرآن نے اس جاہلانہ نظریہ کی شدت سے مخالفت کی ہے، چنانچہ کہا گیا:

﴿لاتقتلوا اولادکم من املاق نحن نرزقکم وایاهم.﴾ 1

D: ''اپنی اولاد کو بھوک کی وجہ سے قتل نہ کرو، ہم ہی تم کو بھی رزق دیتے ہیں اور اس کے بھی رزق رساں ہیں۔''

علامہ آلوسی Ã نے اس آیت کے ذیل میں لکھا ہے:

﴿لا تقتلوا اولادکم من املاق﴾ بچوں کو افلاس کی وجہ سے قتل نہ کرو) یعنی فقر میں مبتلا ہوجانے یا مبتلا ہونے کے خوف سے بچوں کو قتل نہ کرو۔ چنانچہ دوسری جگہ فرمایا گیا ''فقر کے خوف'' (خشیتہ املاق) سے قتل نہ کرو...... پس من املاق،، سے وہ لوگ مخاطب ہیں جو فقر میں مبتلا ہوچکے ہیں اور ''خشیة املاق'' سے وہ لوگ جو ابھی محفوظ ہیں مگر مستقبل میں اس کا اندیشہ ہے اور ''نحن نرزقکم وایاهم'' ایک علیحدہ جملہ ہے جس سے مقصود ممانعت کی وجہ بتانا اور یہ واضح کرنا ہے کہ جس چیز کو ان لوگوں نے قتل اولاد کا سبب بنالیا ہے وہ باطل ہے اور خدا ہی ان کے رزق کا ضامن ہے۔'' 2

علامہ آلوسی Ã م ۱۳۰۴ھ نے ایک جگہ ''من املاق'' اور دوسری جگہ ''من خشیة املاق'' کہنے کا جو رمز بتلایا ہے وہ خاص طور پر قابل توجہ ہے اور اس سے پتہ چلتا ہے کہ آئندہ پیدا ہونے والے فقر وافلاس کا اندیشہ تو علیحدہ چیز ہے، اگر اللہ تعالیٰ نے کسی کو اس آزمائش میں ڈال دیا ہے تب بھی اس کو توکل کا دامن نہیں چھوڑنا چاہیے۔

یہاں یہ بات بھی ذہن نشین کرلینی چاہیے کہ قرآن مجید کا مقصد اگر محض قتل سے منع کرنا ہوتا تو اس کے لئے وہی آیات کافی تھیں جس میں قتل کی حرمت بتائی گئی ہے، مگر ''من املاق'' (فقر کے اندیشہ سے) کا لفظ صاف بتا رہا ہے کہ ان آیات کا مقصد ذہن سے اس تصور کو کھرچ دینا ہے کہ انسان معاش کے خوف سے افزائش نسل کو روکنے کی کوشش کرے۔

آپ § نے فرمایا: ''من ترک التزویج مخافة العیلة فلیس منا.'' 1

(جس شخص نے اہل وعیال کی رزق کے خوف سے شادی نہیں کی، وہ ہم میں سے نہیں ہے) اگرچہ یہ روایت ضعیف ہے لیکن امام غزالی Ã نے اس حدیث کی جو تشریح کی ہے اور حضور § کی ناراضی کی جو وجہ بتائی

q شوری: ۱۲ w ھود: ٦ e الحجر: ۲۰، ۲۱

ہے وہ بالکل وہی ہے جس کا ذکر ابھی میں نے کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں:

”هذا ذم لعلة الا متناع لا لا صل الترک.“ 2

D: ”اس حدیث سے مقصود نکاح سے رکنے کی علت (خوف معاش) کی مذمت ہے نہ کہ محض نکاح سے رکنے کی۔“

یعنی اہل وعیال کی پرورش، ان کی ضروریاتِ زندگی کے بوجھ اور خرچ سے ڈرنا یہ فعل مذموم ہے اور آپ § نے اسی کی مذمت فرمائی ہے۔

2 نکاح کا مقصود

اسلام میں محض نفس پرستی اور خواہشات کی تکمیل نکاح سے مطلوب نہیں ہے، انسان کے اندر یہ جو کچھ صنفی جذبات ہیں وہ دراصل ایک راستہ ہے جس سے قدرت اپنا مقصد حاصل کرنا چاہتی ہے یہ خود مقاصد نہیں ہیں بلکہ مقاصد تک پہنچانے والے اسباب ووسائل ہیں۔

اس کا اصل مقصد کیا ہے؟ اس کو معلوم کرنے کے لئے اگر مرد وعورت کے جسمانی فرق، دونوں کی اپنی اپنی صنعتی خصوصیات اور زندگی میں پیدا ہونے والی مختلف کیفیات کو پیشِ نظر رکھا جائے تو کوئی دشواری نہیں ہوگی، قرآن نے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے ﴿فاتوا حرثکم انی شئتم﴾3 ......مرد وعورت کے ازدواجی تعلقات کے لئے اس آیت میں جو استعارہ استعمال کیا گیا ہے اس سے کھل کر یہ بات سامنے آجاتی ہے کہ نکاح کا اصل مقصود توالد وتناسل ہے، قرآن نے جس چیز کو استعارہ کے پیرہن میں رکھا ہے حضور § نے اس کی مزید توضیح فرمادی ہے، آپ § نے فرمایا ”تناکحوا“4 (نکاح کرو اور اس سے نسل کی افزائش کرو) حضرت عمر فاروق ؓ فرمایا کرتے تھے کہ میں صرف بچوں کے لئے شادی کرتا ہوں 5

امام غزالی Ã ۵۰۵ھ نے نکاح کے فوائد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے:

”الفائدة الاولى الولد وهو الاصل وله وضع النكاح والمقصود ابقاء النسل وان لايخلص العالم عن جنس الانس.“ 1

D: ”نکاح کا سب سے پہلا فائدہ بچہ ہے وہی نکاح کا اصل منشاء ہے، اسی کے پیشِ نظر نکاح مشروع ہوا ہے تاکہ نسل انسانی باقی رہے اور دنیا نوعِ انسانی سے خالی نہ ہوجائے۔“

---

q انعام: ۱۵۱ w روح المعانی: ۸/۵۴

q احیاء علوم الدین: ۲/۲۲ w احیاء علوم الدین: ۲/۲۲

e اس آیت میں جنسی تعلقات کو کھیتی پر آنے سے تعبیر کیا گیا ہے کہ ”اپنی کھیتی پر جیسے چاہو، آؤ“

امام صاحب Ã نے اس پر بڑے حکیمانہ انداز میں بحث کی ہے اور ایک مثال کے ذریعہ سمجھایا ہے کہ انسان کو توالد و تناسل کی قوت ودیعت کر کے فطرت اس سے کیا کام لینا چاہتی ہے اور اس قوت کے امین ہونے کی حیثیت سے انسان کے کیا فرائض ہیں؟...... چنانچہ لکھتے ہیں:

کسی آقا نے اپنے غلام کو بیج اور کاشت کاری کے سامان دیئے، قابلِ کاشت زمین مہیا کی، غلام کو کھیتی پر قدرت بھی تھی، آقا نے ایک ایسے آدمی کو متعین بھی کر دیا جو اس سے کھیتی کا تقاضا کرتا رہے پھر اگر غلام سستی برتے، کاشت کاری کے سامان کو کام میں نہ لائے، بیج برباد کر دے اور تقاضا کرنے والوں کو بہانہ جوئی کر کے ٹال دے تو وہ غلام اپنے آقا کے عتاب اور خفگی کا مستحق ہوگا، ایسے ہی اللہ تعالیٰ نے میاں بیوں کو پیدا کیا، مرد کے صلب میں مادۂ تولید رکھا اس کے لئے فوطوں میں رگیں بنائیں، عورت کے رحم کو نطفہ کی قرار گاہ اور مسکن بنایا پھر مرد و عورت کو جنسی اختلاط کی اشتہاء بخشی۔ یہ تمام چیزیں اور یہ تمام اسباب اپنی زبان حال سے روز روشن کی طرح اپنے خالق تعالیٰ کا منشاء ظاہر کر رہے ہیں اور اربابِ عقل و دانش کو آواز دے رہے ہیں کہ ان کو کن مقاصد کے پیش نظر پیدا کیا گیا ہے۔[2]

بعض حضرات کہتے ہیں کہ نکاح کا مقصد محض عفت و عصمت کا تحفظ اور فحاشی کا سد باب ہے، توالد و تناسل نکاح سے شریعت کا مقصود نہیں ہے بلکہ نکاح کا فطری نتیجہ اور اثر ہے۔ بلاشبہ اس سے انکار کی گنجائش نہیں کہ نکاح کا ایک اہم مقصد عفت و عصمت بھی ہے لیکن صرف یہی مقصد نہیں۔ اس لئے کہ قدرت نے خود یہ شہوانی خواہشات آخر انسان میں کیوں رکھی ہیں اور توالد و تناسل کے سوا اس کا کیا مفاد ہے؟

بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مواقع پر عفت و عصمت کے مقابلہ اس کو ترجیح دی گئی ہے کہ توالد و تناسل کا سلسلہ بھی برقرار رہے، حضرت ابوموسیٰ اشعری ؓ سے مروی ہے، ایک صحابی نے آنحضور § سے دریافت کیا کہ ایک خوبصورت عورت ہے جس پر میرا دل آ گیا ہے مگر اس کو بچہ نہیں ہوتا، کیا میں اس سے نکاح کر لوں؟ آپ § نے نفی میں جواب دیا، انہوں نے دوبارہ یہی سوال کیا، آپ § نے فرمایا: ایک کالی بچہ پیدا کرنے والی عورت میرے نزدیک اس حسینہ و جمیلہ سے بہتر ہے۔[1]...... اگر نکاح کا مقصد محض عفت و عصمت ہوتا تو ظاہر ہے اس مقصد کے لئے وہ عورت زیادہ مفید ہو سکتی تھی جس کے حسن نے ان کو متاثر کیا تھا لیکن آپ § نے اس پر یک ایسی بچہ دینے والی عورت کو ترجیح دیا جو نسبتہً فتنہ اور معصیت کا دروازہ بند کرنے میں پہلی سے کم تر ہے۔ اس لئے ابواسحٰق شاطبی متوفی ۷۵۰ھ نے لکھا ہے کہ نکاح کا اولین مقصد توالد و تناسل ہے اور عفت و عصمت ثانوی درجہ میں مقصد نکاح ہے، چنانچہ رقم طراز ہیں:

ان الشارع قصد بالنکاح مثلاً التناسل اولا ثم یتبعه التعفف مما حرم اللّٰه أو

---

۲ احیاء علوم الدین: ۲/۲۵، ط لبنان t احیاء علوم الدین: ۲/۳۳، ط: دار المعرفة لبنان

نحو ذلک[2]

D: ''نکاح سے شارع تعالٰی کا اولین مقصد توالد وتناسل ہے پھر اس کے ذیل میں گناہوں سے پاک دامنی یا اس جیسی دوسری چیزیں آتی ہیں۔''

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ اسلام کی نگاہ میں نکاح کا اولین مقصد توالد وتناسل ہے تو ظاہر ہے کہ وہ تمام صورتیں اختیار کرنا ممنوع ہوں گی جن کی وجہ سے مرد یا عورت کی صنفی صلاحیت معطل ہو جائے، اور یہ اسلام کے اس بنیادی اصول اور تقاضۂ فطرت سے ٹکرانے کے مرادف ہوگا۔

3 تغییر خلق

قرآن نے تغییر خلق کو شیطان کی اتباع قرار دیتے ہوئے اس سے منع کیا ہے ضبط ولادت کی تحریک بھی اسی زمرے میں آتی ہے۔ ''تغییر خلق سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلے میں مفسرین کا اختلاف ہے: بعض حضرات نے جسم کی ساخت میں تبدیلی اور کاٹ چھانٹ کو ''تغییر خلق'' قرار دیا ہے دوسری رائے یہ ہے کہ جسم کے کسی حصہ سے وہ کام لینا جو اس کے دائرہ کار سے باہر کی چیز ہے، تغییر خلق ہے، مثلاً مردوں کا باہم نفسانی خواہشات پوری کرنا، تیسری رائے یہ ہے کہ فطرت اور عقل کے تقاضوں کے خلاف جو کچھ کیا جائے ان سب کو تغییر خلق کہیں گے جیسے چاند، سورج کی پرستش کرنا اور چوتھی رائے یہ ہے کہ دین فطرت یعنی اسلام سے انحراف کا نام تغییر خلق ہے...... چنانچہ علامہ زمخشری Ã فرماتے ہیں:

''وتغییر هم خلق اللّٰه فقاء عین الحامی واعفائه عن الرکوب وقیل الخصاء وقیل هی فطرة اللّٰه التی هی دین الاسلام.'' 3

D: ''اور اللہ کی تخلیق میں ان کی تغییر اور ردوبدل یہ تھی کہ وہ اونٹ کی آنکھ پھوڑ ڈالتے اور اس پر سواری ترک کردیتے اور ایک قول یہ ہے کہ مردوں کو آختہ بنانا اللہ کی خلقت میں تغییر ہے اور ایک قول کے مطابق خلق اللہ سے دین فطرت یعنی اسلام مراد ہے۔''

یہی اقوال مفسر آلوسی Ã متوفی ۱۳۰۴ھ قاضی بیضاوی متوفی ۶۹۲ھ اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی م ۱۲۲۵ھ نے بھی نقل کئے ہیں۔[1]

ایک صاحب نے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ نسبندی تغییر خلق کے زمرے میں نہیں آتی آخر الذکر قول کو ترجیح دی ہے لیکن غور کیا جائے تو ''تغییر خلق'' کا لفظ اپنے مفہوم کے اعتبار سے اتنا وسیع ہے کہ مذکورہ بالا تمام اقوال اس سے

q احیاء علوم الدین: ۲/۲۲۵ w احیاء علوم الدین: ۲/۲۲۵

مراد لئے جاسکتے ہیں اور ان میں باہم کوئی تضاد نہیں ہے اور اگر کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے ہی پر اصرار ہو تو آیت کا سیاق بتا رہا ہے کہ یہاں تغییر سے جسم کی ساخت میں تبدیلی مراد ہے، چنانچہ پوری آیت یوں ہے:

''ولاٰ مرنهم فليبتكن اٰذان الانعام ولاٰ مرنهم فليغيرن خلق الله.'' 2

D: ''اور ہم ان کو حکم دیں گے تو وہ جانوروں کے کان پھاڑ ڈالیں گے اور ہمارے حکم سے اللہ کی خلقت میں تبدیلی کر دیں گے۔''

یہاں تغییر خلق کا ذکر کرنے سے پہلے جانوروں کے کان چیرنے کا تذکرہ کیا گیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن نے جس ''خلق'' میں تغییر کی مذمت کی ہے اس سے مراد جسمانی اور خلقی ساخت ہے اس طرح یہ آیت پوری طرح موجودہ نسبندی پر صادق آتی ہے۔

بہرحال مفسرین نے اس کی جو تشریح کی ہے اور قرآن میں جس موقع پر اس کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مجموعی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ کسی بھی چیز میں ایسی تبدیلی جس سے اس کی خلقت کا اصل مقصد فوت ہوتا ہو، یا اس سے ایسا کام لینا جو اس کے فطری تقاضوں کے خلاف ہو ''تغییر خلق'' ہے۔ اور خاندانی منصوبہ بندی کا حاصل بھی یہی ہے کہ مرد وعورت میں فطری طور پر توالد وتناسل کی جو صلاحیت ہے اور اس صلاحیت کا جو فطری تقاضا ہے اسے پورا نہ کر کے محض نفس کی ہوس پوری کر لی جائے اور افزائش نسل سے راہ فرار اختیار کی جائے۔

شاہ ولی اللہ Ã م ۱۱۷۶ھ نے تغییر خلق کی جو تشریح کی ہے اس نے تو اس مسئلہ کو دو دو اور دو چار کی طرح واضح کر دیا ہے شاہ صاحب لکھتے ہیں:

''توالد وتناسل کا سب سے بڑا ذریعہ، سب سے بڑا سبب اور توالد وتناسل پر آمادہ کرنے والی چیز نفسانی خواہش ہے، یہ شہوت گویا ان پر مسلط ہے جو ان کو اضافۂ نسل پر مجبور کرتی ہے چاہے وہ اس کو پسند کریں یا ناپسند۔ پس لڑکوں سے جنسی خواہشات کی تکمیل اور عورتوں سے غیر فطری راہ سے مجامعت کی رسم چل پڑنے میں اللہ تعالیٰ کے خلقت کو تبدیل کرنا (تغییر خلق اللہ) ہے اس لئے کہ اس طرح اس نے ایک ایسی چیز کو جو ایک خاص مقصد کے لئے پیدا کی گئی تھی اس سے روک دیا ہے، اسی طرح اعضاء تناسل کا کاٹنا، رہبانیت اختیار کرنا، اللہ کی تخلیق میں تغیر اور قدرت کے مطالبۂ توالد وتناسل کو مہمل بنا دینا ہے۔'' 1

تغییر خلق کی اس تشریح کے بعد ان تمام اعتراضات کی جڑ کٹ جاتی ہے جو جانوروں کے اختصاء، ختنہ، عمل جراحی (آپریشن) یا اس قسم کے بعض دوسرے جزئی مسائل کو لے کر اٹھائے جاتے ہیں، اس لئے کہ یہ تمام چیزیں وہ

q احیاء علوم الدین: ۲/۲۶، ط: دار المعرفة بیروت w الموافقات: ۱/۲۴۴ e کشاف: ۱/ ۳۸۶

ہیں جس سے اس کے اصل مقصود میں نقص پیدا ہونے کے بجائے کمال پیدا ہوجاتا ہے اور اس سے قدرت کے منشاء تخلیق کو کوئی ٹھیس نہیں لگتی، جانوروں کا گوشت آختہ ہوجانے کے بعد لذیذ ہوجاتا ہے اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو اس میں ایک خاص قسم کی ناپسندیدہ بو پیدا ہوجاتی ہے اسی لئے ان جانوروں کا اختصاء درست نہیں ہے جن کے گوشت کھائے نہیں جاتے۔ امام نووی Ā فرماتے ہیں:

''ایسا جانور جو نہ کھایا جاتا ہو، کو نہ کم سنی میں آختہ کرنا درست ہے اور نہ بڑے ہونے کے بعد، البتہ کھائے جانے والے جانور کو کم سنی میں آختہ کرنا درست ہے، اس لئے کہ اس سے گوشت کو خوش ذائقہ بنایا جاتا ہے۔'' 2

ختنہ کے بارے میں شارحین لکھتے ہیں کہ یہ صحت کا محافظ ہے، صنفی تعلق میں طرفین کے لئے زیادہ اطمینان کا باعث ہے اور اس کی حیثیت اسلامی شعار کی بھی ہے، غرض عمل جراحی سے مقصود اس کے فرائضِ فطرت کی تکمیل ہے نہ کہ اس میں تنقیص۔

ایک صاحب نے اس سلسلہ میں ''رضاء رحمٰن'' اور ''رضاء شیطان'' کے اعتبار سے فرق کیا ہے۔ یعنی اگر تغییر وتبدل اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لئے ہو تو کوئی مضائقہ نہیں، لیکن اس کے پیچھے شیطانی وساوس واغراض کارفرما ہوں تو حرام ہے۔ مثلاً ختنہ، چوں کہ ''رضاء رحمٰن'' کے لئے ہے اس لئے درست ہے، لہٰذا اگر نسبندی اس ارادہ سے ہو کہ اپنے کم بچوں کی صحیح تعلیم وتربیت کریں گے اور اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی اس امانت کی شرعی طور پر پرورش کریں گے تو ایسا کرنا درست ہوگا۔

لیکن یہ دووجوہ سے غلط ہے، پہلی بات یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم بھی کرلیا جائے کہ یہ نیت بجائے خود درست ہے اور اس کے پیچھے ''رحمٰن'' کی خوشنودی حاصل کرنے کا جذبہ کارفرما ہے، تو بھی اس اصول کو پیش نظر رکھنا چاہیے کہ محض نیت کی پاکیزگی اور اخلاص کسی غلط کام کو صحیح نہیں بناسکتا اور کوئی نادرست کام محض نیت کی وجہ سے درست نہیں ہوسکتا، نیت کا اعتبار وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی کام بذات خود شریعت کی نگاہ میں نہ اچھا ہو نہ برا۔ جیسے مباحات، وہاں نیت اور ارادہ سے افعال پسندیدہ، ناپسندیدہ ہوتے ہیں، اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ نیت کا اعتبار صرف مباح اور جائز چیزوں میں ہوگا، ابن نجیم مصری (متوفی ۹۷۰ھ) لکھتے ہیں:

مباحات کا وصف (اس کا پسندیدہ ناپسندیدہ ہونا) نیت اور ارادہ کی وجہ سے تبدیل ہوتا رہتا ہے، لہٰذا جب کسی مباح سے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری اور قرب الٰہی کی نیت کی جائے تو وہ عبادت قرار پائے گی، جیسے کھانا، پینا، معاش کی

---

q دیکھئے: روح المعانی: ۵/۱۵۰، بیضاوی: ۱/۸۱ w النساء: ۱۱۹

تلاش اور بیوی سے ہم بستری[1]

اگر محض نیت کی وجہ سے کسی نادرست کام کو درست قرار دیا جائے تو پھر حلال وحرام اور جائز و ناجائز کے درمیان خط امتیاز کھینچنے والی کوئی چیز باقی نہیں رہے گی، اور ہر غلط کار اپنی غلطی پر ''نیت'' کا دیدہ زیب اور دل فریب غلاف چڑھالے گا۔ پھر ایک شخص اٹھے گا اور کہے گا کہ میں سود اس لئے لیتا ہوں کہ اس کے ذریعہ دینی اداروں، دینی تحریکوں اور اسلام کے اشاعتی مشن کی مدد کروں، آپ سود پر نظر نہ کیجئے، میرے قصد وارادہ کی پاکیزگی پر غور فرمایئے۔ دوسرا شخص کھڑا ہوگا اور کہے گا کہ میری چوری اور مال واسباب کی لوٹ وغارت گری کا مقصد غریبوں کی مدد واعانت ہے اور ظالم سرمایہ داروں سے غرباء کا حق وصول کرنا ہے......تو کیا محض نیت کی وجہ سے یہ ناروا اعمال ''روا'' قرار پائیں گے ......اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر ''تغییر خلق''، جس کے نادرست ہونے کی تصریح خود قرآن مجید نے کردی ہے، محض ''حسن نیت'' کی وجہ سے کیوں کر درست ہوسکتا ہے؟

دوسرے یہ بات بجائے خود قابل غور ہے کہ کیا اس تحریک کے پیش نظر اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی اور خوشنودی حاصل کرنا ہے؟ غربت وافلاس کے وہم میں مبتلا ہوکر بچوں کی پرورش کے خوف سے اور معیارِ زندگی زیادہ سے زیادہ بلند کرنے کی ہوس میں اٹھنے والی اس تحریک میں اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کو کیا دخل ہے؟ اس سے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی مقصود ہے یا دل میں بیٹھے ہوئے اس شیطان کی جو ہر راحت وآسائش پر ''ھل من مزید؟ ھل من مزید؟'' کا نعرہ لگاتا رہتا ہے؟۔ پیٹ پر پتھر باندھنے والے، چٹائیوں پر سونے والے اور آسمان کے سائے میں رہ کر اپنی زندگی کاٹ دینے والے صحابہ کرام [1] کی قدسی جماعت سے بڑھ کر بھی کوئی ہے جو اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کی راہ دکھائے، لیکن انہوں نے اس غربت وافلاس کے باوجود آخر اللہ تعالیٰ کی رضا مندی کا یہ آسان اور راحت پسند نسخہ کیوں استعمال نہیں کیا؟

4 ضبط ولادت کے اخلاق سوز اثرات

بعض چیزیں بذاتہ جائز ہیں، لیکن ان سے پیدا ہونے والے اثرات نہایت مضر اخلاق ہوتے ہیں اور ان سے بہت سے فتنوں کا دروازہ کھلتا ہے، ایسی صورتوں میں ان مفاسد کے سدباب کے لئے شریعت ایسی مباح چیزوں سے بھی منع کردیتی ہے، اسی لئے خود زنا سے روکنے کے لئے شریعت نے نہ صرف زنا بلکہ دواعی زنا سے بھی بچنے کی پوری تاکید کی ہے، قرآن نے اس سے روکتے ہوئے جو اسلوب اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ ''لا تقربوا'' الزنا

q حجة الله البالغه: ۲/ ۱۳۴ w شرح نووی علی صحیح مسلم: ۱/ ۴۴۹

کے قریب بھی نہ پھٹکو'' ......''لا تقربوا'' کے لفظ سے یہی بتلانا مقصود ہے کہ ان محرکات سے بھی دور رہا جائے جس سے آگے چل کر عفت وعصمت کے مجروح ہونے کا اندیشہ ہو، حدیث میں جو آیا ہے کہ آنکھوں کا زنا دیکھنا، کانوں کا زنا سننا، نفس کا زنا خواہش اور آرزو ہے اور آخر میں انسان کا انتہائی عمل اس کی تصدیق یا تکذیب کرتا ہے، وہ دراصل اسی کی تشریح ہے۔

مباحات بجائے خود مباح ہیں اور ان کو کرنا اور چھوڑنا دونوں جائز ہے لیکن علامہ ابواسحٰق شاطبی Ã متوفی ۷۵۰ھ نے لکھا ہے کہ اگر مجموعی حیثیت سے وہ خیر کا ذریعہ بنتا ہو تو شرعاً مطلوب قرار پائے گا اور شر کا ذریعہ بنتا ہو تو اس سے اجتناب مطلوب ہوگا۔

''وعلى الجملة فاذا فرض ذريعة الى غيره فحكمه حكم ذالك الغير.'' 2

D: ''حاصل یہ ہے کہ جو مباح دوسری چیز کا ذریعہ بنے گا اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو اس دوسری چیز کا ہے۔''

اور فقہ مالکی میں تو اسی بنیاد پر ''سد ذرائع'' کے نام سے ایک مستقل فقہی ماخذ ہے۔

لہٰذا ضبط ولادت کو اگر بذاتہ مباح تسلیم کر بھی لیا جائے تو اس کے جو اثرات رونما ہوئے ہیں اور اب تک کے تجربات سے اس کے ذریعہ پھیلنے والی جن اخلاقی برائیوں کا پتہ چلا ہے وہ بجائے خود اتنی تشویش انگیز اور آنکھیں کھول دینے والی ہیں کہ اگر اور کوئی دلیل نہیں ہوتی تو محض ان مفاسد کا دروازہ بند کرنے کے لئے ہی اس تحریک کو نادرست قرار دیا جاتا۔

اب تک جن ممالک میں اس تحریک کو فروغ ملا ہے اور وہاں اس تحریک نے کم از کم جو آثار چھوڑے ہیں، وہ یہ ہیں:

1 زنا فحاشی کی کثرت اور اس کی وجہ سے عریانیت اور بے حیائی کا بڑھتا ہوا رجحان۔
2 طلاق کی کثرت اور ازدواجی اور خانگی زندگی سے محبت اور رواداری کا فقدان۔
3 خودغرضی، ہوس اور دوسروں کو مضرت میں ڈال کر اپنے لئے اعلیٰ تر معیارِ زندگی کی فکر۔

اس ''انسانیت سوز'' داستان کے چند واقعات آپ بھی پڑھ لیجئے۔

فواحش کی کثرت

امریکہ میں ہر سال اوسطاً ۱۰ لاکھ حرامی بچے اسقاط کے ذریعہ ضائع کردیئے جاتے ہیں۔ ۵۰ فیصد کنواری اور ۲۶

q الاشباہ والنظائر: ۲۴

فیصد تک بیاہی عورتیں زنا میں ملوث رہتی ہیں۔ ۷۴ فیصد مرد اور ۵۰ فیصد عورتیں بلا تکلف ناجائز تعلق قائم کئے ہوئے ہیں اور کم از کم ہر پانچ میں ایک بچہ حرامی ہوتا ہے[1] ۱۹۵۷ء میں امریکہ میں ناجائز ولادتوں کی تعداد ۲ لاکھ سے متزاد رہی[2]...... ۱۹۶۰ء میں ناجائز ولادتوں کی تعداد ۲ لاکھ ۲۴ ہزار تھی[3] اب نہ معلوم ان اعداد وشمار نے کہاں تک ترقی کی ہوگی؟...... انسانوں کا وہ بے نسب ریوڑ ان کے علاوہ ہے جو مانع حمل دواؤں کی قوت سے دنیا میں آ ہی نہیں سکا۔

پھر کتنے آنے والوں کو اس دنیا میں آنے ہی سے روک دیا جاتا ہوگا اس کا اندازہ اس سے لگایئے کہ ''امریکہ میں ضبط تولید کا سامان ۲۵ بڑے کارخانے رات دن بنا رہے ہیں، امتناع حمل کی گولیاں ۱۵ لاکھ روز بنتی ہیں اور ہر سال تقریباً سوا ارب روپیہ کا ضبط تولید کا سامان تیار ہوتا ہے، امریکہ کے ہر مردانہ غسل خانہ میں ضبط تولید کا سامان بیچنے والی مشین لگی رہتی ہے جیسے مشین میں پیسہ ڈال کر وزن کا کارڈ نکل آتا ہے ویسے ہی یہ بھی[4]''...... امریکہ کے ایک شخص جج لنڈ کا بیان ہے کہ ہائی اسکول کی عمر والی ۴۹۵ لڑکیوں نے خود مجھ سے اقرار کیا ہے کہ ان کو لڑکوں سے صنفی تعلقات کا تجربہ ہو چکا ہے، اور ان میں سے صرف ۱۲۵ ایسی تھیں جن کو حمل ٹھہر گیا تھا[5]

برطانیہ میں ایک تخمینہ کے مطابق اسقاط حمل کے ذریعہ ضائع کر دیئے جانے والے بچوں کے علاوہ اوسطاً ۸۰ ہزار سے زیادہ ناجائز بچے پیدا ہوتے ہیں اور ہر آٹھ میں سے ایک ناجائز بچہ ہوتا ہے یہ صورت حال تو ۱۹۵۱ء کی ہے[6] ۱۹۵۹ء کی ایک رپورٹ کے مطابق ہر تین عورت میں سے ایک شادی کے قبل ہی زن وشو کے تعلقات قائم کر چکی ہوتی ہیں[7]...... اب نہ معلوم ترقی اور ''روشن خیالی'' کی اس شاہراہ پر برطانیہ کتنا آگے نکل چکا ہوگا جب کہ ۱۹۵۷ء ہی میں برطانیہ میں ناجائز ولادتوں کی تعداد ۳۴ ہزار سے آگے نکل گئی تھی، ۱۹۳۸ء میں جن لڑکیوں کی عمر ۲۰ سال تھی ان میں اوسطاً ۳۰ فیصد اور جن کی عمر ۲۱ سال تھی ان میں اوسطاً ۲۰ فیصد اور جن کی عمر ۲۰ سال سے کم تھی ان میں اوسطاً ۴۰ فیصد لڑکیاں شادی سے پہلے ہی حاملہ ہو چکی تھی اور یہ اس بڑی تعداد کے علاوہ ہے جو مانع حمل ادویہ کے ذریعہ اپنے آپ کو اس بوجھ سے سبکدوش کر چکی تھیں۔[1]

فرانس میں ایک تحقیق کے مطابق ۹۰ فیصد شادیاں ایسی ہوتی ہیں جن میں فریقین کے مابین قبل از نکاح تعلقات پیدا ہو چکے ہوتے ہیں، ۱۹۵۵ء میں فرانس کے میڈیکل بورڈ نے پورے فرانس کے بارے میں اعلان کیا کہ اس کی گود میں ایک بھی باعصمت عورت نہیں ہے اور اہل فرانس کو اس پر فخر ہے، فرانس کی معاشرتی حالت خود ایک فرانسیسی جج ''مارسل سیکوٹ'' کے الفاظ میں یہ ہے کہ پیرس میں آٹھ ہزار عصمت فروش عورتیں اپنے ہوٹلوں یا مکانوں سے نکل کر شام ہوتے ہی اپنا کاروبار شروع کر دیتی ہیں اور دوپہر سے ہی دو ہزار عورتیں سڑکوں پر امنڈ آتی ہیں، ہر

q الاسراء: ۳۲ w الموافقات: ۱/ ۱۱۲

q اسلام اور ضبط ولادت: ص ۴۱ w فریب تمدن: ص ۲۶۷ e فریب تمدن: ص ۲۶۴ r فریب تمدن: ص ۲۴۸

رات ان دس ہزار عورتوں کو تقریباً پچاس ہزار گاہک ملتے رہتے ہیں۔[2]

مذہبی ملک ہونے کے باوجود خود ہمارے ملک ہندوستان میں حالیہ ایمرجنسی کے دوران تحریک ضبط ولادت کے زور پکڑنے کا جو ردعمل ہوا، وہ یہ ہے کہ صرف مہاراشٹر میں جن عورتوں نے اسقاط حمل کرائے ہیں ان میں تین ہزار سے زیادہ کنواری، دوسو سے زیادہ بیوائیں اور تین سو سے زیادہ ایسی عورتیں ہیں جو اپنے شوہروں سے علیٰحدہ زندگی بسر کررہی ہیں۔[3]

طلاق کی کثرت

مرد وعورت کے درمیان تعلقات استوار رکھنے میں بچے بڑا اہم کردار ادا کرتے ہیں اور بسا اوقات صرف ان کی وجہ سے زن وشو تعلقات بنائے رکھنے پر مجبور ہوتے ہیں اور ان کی وجہ سے ایک دوسرے کو برداشت کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ اگر نکاح کا مقصود توالد وتناسل کے بجائے محض اپنی فطری خواہشات کی تکمیل ہو تو منطقی طور پر تعلقات میں وہ استحکام اور پائیداری باقی نہیں رہے گی اور طلاق وتفریق کی کثرت ہوگی۔

مغرب میں (جہاں اس تحریک کو سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی ہے) کس طرح یہ مرض بڑھتا جارہا ہے اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ امریکہ میں ہر چار شادیوں میں سے ایک طلاق پر ختم ہوتی ہے۔[4] امریکہ کے ایک ماہر سماجیات کسینز نے عورتوں اور مردوں کے جنسی رویہ پر ایک کتاب لکھی ہے، ان کی تحقیق وتجربہ کے مطابق ابھی وہاں کی شادیوں میں ۴۰ء۲۵ فیصد طلاقیں ہوجاتی ہیں۔[5] ...... اور ایک تخمینہ کے مطابق ۱۹۷۶ء کی پہلی ششماہی میں امریکہ میں ۹۸۷۰۰۰ شادیاں ہوئیں اور ۵۳۸۰۰۰ طلاقیں ہوئیں اور اندازہ کیا گیا کہ امریکہ میں ہر منٹ میں دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔[6]

برطانیہ میں ۱۹۳۶ء میں ۴۰۳۷ طلاق کے واقعات ہوئے جب کہ دس سال بعد ۱۹۶۰ء میں طلاق کی تعداد ۶۰ ہزار سے بھی متجاوز ہوگئی۔[1] ...... اور سروے کے مطابق اس طرح طلاق لینے والوں میں دو تہائی بے اولاد جوڑوں کی ہے۔[2]

سوویت روس (مرحوم) میں ایک روسی ڈائجسٹ کے بیان کئے ہوئے اعداد وشمار کے مطابق روزانہ اوسطاً دو ہزار طلاق کے واقعات ہوتے ہیں اور ہر تین میں ایک شادی طلاق پر ختم ہوتی ہے۔[3] ...... یہی حال کم وبیش ان تمام ممالک کا ہے جہاں خاندانی منصوبہ بندی کو لبیک کہا گیا ہے۔

---

t فریب تمدن: ص ۲۴۵ y اسلام اور ضبط ولادت: ص ۳۸ u عورت اسلامی معاشرہ میں: ص ۲۹۸
q فریب تمدن w عورت اسلامی معاشرہ میں e انڈین اکسپریس ۲۸/ستمبر ۱۹۷۶ء

ہوس اور خود غرضی

تیسرے اس تحریک کے نشو ونما پانے سے اپنا معیارِ زندگی بلند کرنے کی ہوس میں عیش وعشرت کی فکر اور خود غرضی کے جذبہ کو بڑھاوا ملتا ہے، یہ انسان کو اتنا خود غرض اور عیش طلبی کے نشہ میں سرشار کر دیتا ہے کہ فطرت نے اس کے سینہ میں ماں کی ممتا اور باپ کی شفقت کا جو وافر جذبہ رکھا ہے اور جس کے تحت انسان چاہے نہ چاہے اپنے بال بچوں کی پرورش و پرداخت پر گویا طبعاً مجبور ہے وہ امنگیں بھی اس سے نکلتی جارہی ہیں۔ اس سے بڑھ کر خود غرضی اور کیا ہوسکتی ہے کہ ماں اپنے رحم میں پلنے والے بچہ کو اپنی تن آسانی کے جنون میں درگور کر دینے میں بھی کوئی جھجھک محسوس نہ کرے؟

جہاں جہاں یہ تحریک زور پکڑ رہی ہے وہاں اسقاطِ حمل کرانے کا رجحان حیرت انگیز حد تک بڑھتا جارہا ہے، تازہ ترین تخمینہ کے مطابق امریکہ میں ہر چوتھا بچہ ساقط کر دیا جاتا ہے۔[4] ...... انگلستان میں تقریباً ایک لاکھ عورتیں ہر سال اسقاطِ حمل کراتی ہیں، جب کہ یہ اس وقت کی سروے رپورٹ ہے جب اسقاطِ حمل کو قانوناً جواز حاصل نہ تھا۔[5] ...... اور خود ہندوستان میں صوبہ مہاراشٹر میں ۱۹۷۲ء میں قانونی اسقاطِ حمل کا اوسط پانچ سو سے کم تھا جب کہ ۱۹۷۶ء میں یہ تعداد بڑھ کر تین ہزار کے لگ بھگ ہوگئی۔[6] ...... اس کے علاوہ بچوں سے غفلت اور بے اعتنائی کا یہ عالم ہے کہ ایک تخمینہ کے مطابق برطانیہ میں ہر سال پندرہ سو مائیں اپنے بچے چھوڑ کر غائب ہو جاتی ہیں۔[7]

ظاہر ہے جس شخص کے سینہ میں اپنے پیٹ میں پلنے والے بچوں کے لئے اتنی سی جگہ باقی نہیں رہے کہ وہ اس کی پرورش و پرداخت کرے اور اس کو اپنے ساتھ کھلائے، پہنائے بھلا وہ کب اپنے قلب میں اتنی وسعت پائے گا کہ وہ سوسائٹی کے دوسرے لوگوں کی مدد کرے اور ان کے درد کی دوا بنے؟

یہ ہیں ضبط ولادت کی تحریک کے ادنیٰ کرشمے کہ جہاں جہاں اس نے قدم جمایا ہے وہاں وہاں اس کے یہ نقوشِ قدم کھلی آنکھوں دیکھے جاسکتے ہیں! ان شواہد سے یہ اندازہ لگانا دشوار نہیں ہے کہ یہ اخلاقی کمزوریاں اور بے حیائیاں اگر اس تحریک کے فروغ کے بعد یقینی نہیں ہے تو کم از کم ''امکان غالب'' کے درجہ میں ضرور ہیں اور شریعت نے ان چیزوں کو بھی جن سے کسی برائی کا پیدا ہونا یقینی ہو یا اس کا ظن غالب ہونا جائز قرار دیا ہے۔[1] ...... یہ مفاسد بجائے خود اس بات کی دلیل ہیں کہ اسلام میں ایسی تحریک کی گنجائش نہیں ہے۔

یہ چند بنیادی اصول ہیں جو اس مسئلہ کی صحیح نوعیت سمجھنے کے لئے ابتدائی مقدمات کی حیثیت رکھتے ہیں اور خالی

---

r عورت اسلامی معاشرہ میں: ص ۳۰۸ t روز نامہ دعوت دہلی ۷/ستمبر ۱۹۷۸ء y دعوت سہ روزہ ایڈیشن ۷/اپریل ۱۹۷۸ء

q فریب تمدن: ص ۳۸۰ w ضبط ولادت: ص ۴۸ e دعوت ۷/اپریل ۱۹۷۸ء r دعوت ۷/ستمبر ۱۹۷۸ء

الذھن طالب حق کے لئے یہی امور اس سلسلہ میں شریعت کا نقطۂ نظر سمجھنے کے لئے کافی ہیں!

فقہ اسلامی کی روشنی میں

اس مختصر سی گفتگو کے بعد اب ہم اس مسئلہ پر خالص فقہی حیثیت سے بحث کریں گے اور فقہاء اسلام کی آراء اور ان کی مستند کتابوں میں مذکور فقہی نظائر کی روشنی میں اس مسئلہ کا جائزہ لیں گے۔

اب تک ضبط ولادت کے لئے روبہ عمل لائی جانے والی جو صورتیں سامنے آئی ہیں، وہ پانچ ہیں:

1 جس میں مرد کا مادہ منویہ عورت کے رحم تک پہنچنے ہی نہ دیا جائے جیسے نرودھ، لوپ وغیرہ کا استعمال۔

2 مادہ منویہ تو رحم میں داخل ہو جائے لیکن مانع حمل ذرائع کا استعمال کر کے استقرار حمل روک دیا جائے جیسے مانع حمل ادویہ کا استعمال۔

3 استقرار حمل کے بعد تکمیل خلقت سے پہلے یا اس کے بعد حمل کا اسقاط۔

4 نسبندی یعنی مرد یا عورت کا ایسا آپریشن جس کے ذریعہ بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت ہی باقی نہیں رہے۔

5 بیوی سے خاص ایسے ایام میں مباشرت کی جائے جب طبی تحقیق کے مطابق اس کو حمل نہ ٹھہرنے کا غالب امکان ہو۔

عزل اور اس کی متماثل صورتیں

مسئلہ کی پہلی صورت یہ تھی کہ مادہ منویہ ہی کو ضائع کر دیا جائے اور ایسی شکل پیدا کر دی جائے کہ مادہ عورت کے رحم میں پہنچ ہی نہ سکے، گذشتہ زمانہ میں اس کیلئے عزل[2] کی صورت اختیار کی جاتی تھی، روایات میں بھی اس کا تذکرہ ملتا ہے اور صحابہ کرام [1] کا عزل کرنا ثابت ہے، آنحضور § سے اس سلسلے میں جو احادیث مروی ہیں ان سے مختلف قسم کے احکام معلوم ہوتے ہیں، بعض احادیث سے بلا کراہت جواز معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے:

"کنا نعزل والقرآن ینزل." [1]

D: "نزول قرآن کے زمانہ میں بھی ہم لوگ عزل کیا کرتے تھے۔"

حضرت جابر ؓ ہی کی ایک دوسری روایت میں یہ مضمون قدرے وضاحت سے آگیا ہے کہ:

t فریب تمدن: ص ۲۵۵ y انڈین اکسپریس ۲۸/ستمبر ۱۹۷۶ء u فریب تمدن: ص ۲۷۳

q اصول الفقہ (خضری بک) ۳۷۸

w عزل سے مراد یہ ہے کہ مباشرت کرتے وقت جب انزال ہونے کے قریب آئے تو مرد اپنا آلہ تناسل نکال لے اور مادہ منویہ عورت کی شرمگاہ

B

''کنا نعزل علی عهد رسول الله فبلغ ذلک نبی الله فلم ینهنا.'' 2

D: ''ہم لوگ عہد رسالت میں عزل کرتے تھے، رسول اللہ § کو اس کی اطلاع ہوئی لیکن آپ § نے منع نہیں فرمایا۔''

جب کہ بعض احادیث میں ایسی تعبیر اور ایسا لب ولہجہ اختیار کیا گیا ہے جو عزل کی حرمت کو بتلاتا ہے چنانچہ حضرت جذامہ بن وہب ؓ سے روایت ہے:

''حضرت رسول اللّٰه فی اناس ثم سألوه عن العزل فقال رسول اللّٰه ذلک الوأد الخفی وهی اذا الموء ودة سئلت.'' 3

D: ''میں رسول اللہ § کے پاس حاضر ہوا، آپ § اس وقت کچھ لوگوں کے بیچ میں تشریف فرما تھے پھر لوگوں نے آپ § سے عزل کے بارے میں دریافت کیا آپ § نے جواب دیا وہ ایک درجہ میں بچہ کو زندہ دفن کردینا ہے اور قرآن کی اس آیت ﴿اذا الموئودة سئلت﴾ مصداق ہے۔''

حضرت اسامہ بن زید ؓ نے اپنے والد حضرت زید بن حارثہ ؓ سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا، میں اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں: آپ نے دریافت فرمایا: کیوں عزل کرتے ہو؟ اس نے کہا میں اپنے بچوں پر ڈرتا ہوں، یعنی مجھے اندیشہ ہے کہ بطن مادر میں رہنے والے یا شیر خوار بچہ کو استقرار حمل کی وجہ سے نقصان پہنچ جائے گا، آپ نے فرمایا، اگر عزل نہ کرنا ضرر رساں اور نقصان دہ ہوتا تو روم اور فارس والوں کو نقصان نہ پہنچتا؟

بعض احادیث سے عزل کی کراہت معلوم ہوتی ہے مثلاً حضرت ابوسعید خدری ؓ سے مروی ہے کہ آپ § سے عزل کی اجازت مانگی گئی تو آپ § نے فرمایا:

''لا علیکم ان لا تفعلوا، ما کتب الله خلق نسمة هی کائنة الی یوم القیمة الا ستکون.'' 1

D: ''تم پر عزل نہ کرنا ضروری نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے قیامت تک جن بچوں کا پیدا کرنا طے کردیا ہے وہ تو پیدا ہو کر ہی رہیں گے۔''

امام محمد Ã نے اس روایت کے لب ولہجہ پر روشنی ڈالتے ہوئے فرمایا:

''لا علیکم اقرب الی النهی.'' 2

میں نہ گرنے دے۔

D: ''''لا علیکم'' کا لفظ ممانعت سے قریب تر ہے۔''

حضرت عبدالرحمٰن بن بشر ؓ کی روایت ہے کہ عزل کی اجازت دیتے ہوئے آپ § نے فرمایا:

''لا علیکم ان لا تفعلوا ذاکم فانما هو القدر.'' 3

D: ''تمہارے اوپر عزل نہ کرنا ضروری نہیں مگر بچوں کی پیدائش تو نوشتۂ تقدیر ہے (جس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی)''

ابن عون کہتے ہیں کہ جب میں نے یہ حدیث حسن بصری Ã کو سنائی تو انہوں نے فرمایا:

''واللّٰه لکان هذا زجرا.'' 4

D: ''خدا کی قسم! یہ تو ایک قسم کی ناراضگی اور غصہ کا اظہار ہے۔''

حضرت ابوسعید خدری ؓ ہی کی ایک روایت میں ہے کہ رسول § سے عزل کے بارے میں دریافت کیا گیا: آپ § نے فرمایا کہ ہر پانی (یعنی منی کے ہر قطرہ) سے بچہ نہیں ہوجاتا اور جب اللہ تعالیٰ کسی قطرہ منی سے بچہ کی تخلیق کرنا ہی چاہتا ہے تو پھر اسے کوئی نہیں روک سکتا۔[5]

حضرت جابر ؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے اپنی باندی سے عزل کی اجازت چاہی آپ § نے عزل کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا: اگر تم چاہو تو عزل کر سکتے ہو لیکن قدرت نے اس کے لئے جو مقدر کر رکھا ہے وہ بہرحال ہو کے رہے گا۔[6]

اس قسم کے مضمون پر مشتمل بہت سی احادیث صحاح میں موجود ہیں جن سے کم از کم عزل کا مکروہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔

اسی وجہ سے فقہاء کے درمیان بھی اس کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہوگیا، ایک گروہ اس کو مطلقاً حرام کہتا ہے اور ان روایات کو جن سے جواز کا پتہ چلتا ہے، منسوخ قرار دیتا ہے، یہ رائے ابن حزم اندلسی م ۴۵۶ھ اور اصحاب ظواہر کی ہے[1] امام مالک، امام شافعی اور امام احمد È جواز کے قائل ہیں مگر مکروہ قرار دیتے ہیں[2] حضرت عمر، حضرت عثمان « اور جمہور صحابہ سے بھی یہی مروی ہے[3] اور تیسرا گروہ اس کو بلا کراہت جائز قرار دیتا ہے، بعض مشائخ حنفیہ کا یہی مسلک ہے[4] احناف میں امام طحاوی[5] اور شوافع میں امام غزالی Ç کو اس پر بہت اصرار ہے[6] ......امام غزالی Ã م ۵۰۴ھ نے یہی رائے حضرت علی ؓ سے بھی نقل کی ہے[7] مگر یہ روایت محل نظر ہے، اس لئے کہ حضرت زر بن حبیش ؓ نے حضرت علی ؓ کے متعلق روایت کیا ہے ''کـــــان یـــکــــره

q بخاری: ۷۸۴/۲ w مسلم: ۴۶۵/۱ e مسلم: ۴۶۵/۱

q مسلم: ۴۶۴/۱ w قسطلانی: ارشاد الساری e مسلم: ۴۶۵/۱ r ارشاد الساری

العزل[8]"......(عزل کو ناپسند فرماتے تھے)

مذکورہ بالا روایات کے علاوہ عزل کے سلسلہ میں احادیث کی متداول کتب میں جو روایتیں آئی ہیں، ان کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ عزل اگر سرے سے حرام نہیں ہے تو کراہت سے بھی خالی نہیں ہے، کیوں کہ جیسا کہ ذکر کیا گیا، جہاں عزل کی اجازت دی گئی ہے ان میں سے اکثر مقامات پر کچھ ایسے الفاظ بھی موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضور § نے بطیب خاطر اس کی اجازت نہیں دی ہے، نیز جن احادیث سے عزل کی حرمت معلوم ہوتی ہے ان کو بھی کراہت پر محمول کیا جاسکتا ہے اور جن احادیث سے عزل کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے ان سے کراہت کی نفی نہیں ہوتی۔ بعض لوگوں نے حضرت علی ؓ کی اس روایت سے عزل کے بلا کراہت جواز پر استدلال کیا ہے کہ یہود عزل کو بھی "موء ودت" (قتل اولاد) قرار دیا کرتے تھے، آپ § کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو فرمایا: "کــــــذبــــــت الیہود[9]" (یہود غلط کہتے ہیں) لیکن احادیث سے مجموعی طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس میں آپ § نے عزل کے مکروہ اور ناپسندیدہ ہونے کی نفی نہیں فرمائی ہے بلکہ عزل کو حرام سمجھنے اور اس کو مکمل طور پر قتل اولاد کے زمرہ میں رکھنے کی تردید کی ہے۔

صحابہ کرام [1] میں بھی اکثر کا رجحان یہی معلوم ہوتا ہے عبداللہ ابن عمر « سے مروی ہے کہ "کــــان لا یــعــزل" (عزل نہیں کیا کرتے تھے) اور فرمایا کرتے تھے "لــــو عــــلــــمــــت احــدًا مـــن ولـــدی یــعـــزل لنـکـلتہ[0]"......(اگر مجھے اپنے کسی لڑکے کے عزل کرنے کی اطلاع ملے گی تو میں اس کی سرزنش کروں گا) حضرت علی ؓ کی رائے ابھی مذکور ہوچکی کہ "کــــان یــکــره العــزل[1]" عبداللہ بن مسعود ؓ کا قول ہے "هـــی المـوء ودة الخفیة[2]"......(عزل ہلکے درجے میں زندہ درگور کردینا ہے) اور ایک روایت میں "مـوؤدة صغری" کا لفظ ہے[3]......ایک جلیل القدر تابعی ابن المسیب Ã حضرت عمر فاروق اور عثمان غنی « کے بارے میں نقل کرتے ہیں "کـانـا یـنـکـران العزل[4]".وہ دونوں عزل سے منع کیا کرتے تھے) ابوامامہ باہلی عزل کے سلسلہ میں ایک سائل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں "مــا کـنـت اری مسـلـمـا یفعلہ" (میں نہیں سمجھتا کہ کوئی مسلمان بھی ایسا کرسکتا ہے[5])

خود اساطین فقہاء احناف بھی اس کے معترف ہیں، ابن ہمام اسی مسئلہ کے متعلق مشائخ حنفیہ کا قول نقل کرتے

---

t مسلم: ۴۶۵/۱ y حوالہ سابق
q المحلی: ۱۰/۷۰، ط: بیروت w دیکھئے: المغنی ۲۲۶/۷، شرح مہذب ۴۲۱/۱۶ e المحلی: ۷۱/۱۰
r دیکھئے: طحاوی: ۲۰، ۷۱ t دیکھئے: طحاوی: ۲۰، ۷۱ y احیاء علوم الدین: ۵۱/۲
u احیاء علوم الدین: ۵۲/۲ i المحلی: ۷۱/۱۰، ط: بیروت o ابوداؤد: ۲۹۵/۱ اباب ماجاء فی العزل

ہوئے لکھتے ہیں:

"فی بعض أجوبة المشائخ الکراھة وفی بعضھا عدمھا." 6

D: "عزل کے سلسلہ میں بعض مشائخ حنفیہ کا جواب منقول ہے کہ مکروہ ہے اور بعض کی رائے ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔"

مشہور حنفی فقیہ ملا علی قاری، حدیث کے اس فقرہ "ذلک الواد الخفی وھی اذا الموء ودۃ سئلت" توجیہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"قیل ذلک لا یدل علی حرمة العزل بل یدل علی کراھیته." 7

D: "جواب دیا جائے گا کہ حدیث کا یہ فقرہ عزل کی حرمت پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ محض مکروہ ہونے کی دلیل ہے۔"

عزل کے سلسلہ میں اب تک جو کچھ لکھا گیا اس سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ سلف اور فقہاء مجتہدین عام طور پر کم از کم اس کی کراہت کے ضرور قائل ہیں، اور روایات کے لب ولہجہ، اسلام کے معاشرتی اور تمدنی مزاج اور صحابہ کرام ¹ کی آراء سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اب عزل کی موجودہ متبادل صورتوں کے سلسلہ میں کسی نتیجہ تک پہنچنے کیلئے ضروری ہے کہ عہد رسالت میں کئے جانے والے عزل اور موجودہ طریق کار کا تقابلی جائزہ لیا جائے، اس سلسلہ میں دو باتیں قابلِ غور ہیں:

1 کسی مکروہ کام کو پروگرام سازی اور باضابطہ پلاننگ کے ساتھ عمل میں لانے کا بھی کیا وہی حکم ہے جو انفرادی طور پر کسی کام کو کرنے کا ہے؟

2 احادیث سے کن مواقع پر عزل کا ثبوت ملتا ہے اور صحابہ کرام ¹ کے عزل اور موجودہ زمانہ کی اس تحریک میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟

جب ہم صحابہ کرام ¹ کے عزل اور موجودہ عہد کی اس تحریک کا تقابلی جائزہ لیتے ہیں تو ان دونوں میں ایک بڑا فرق یہ نظر آتا ہے کہ اس زمانہ میں یہ مسئلہ کسی تحریک اور پروگرام کی صورت میں نہ تھا بلکہ محض ایک ذاتی اور انفرادی مسئلہ تھا، اجتماعی پیمانہ پر نہ اسے انجام دیا جاتا تھا اور نہ اس کی ترغیب دی جاتی تھی، لیکن آج یہ مسئلہ شخصی اور انفرادی حدود سے آگے بڑھ کر اجتماعی اور سماجی صورت اختیار کر گیا ہے اور چند ممالک کو مستثنیٰ کر کے بین الاقوامی سطح پر بڑے زور وشور سے یہ کوشش کی جارہی ہے کہ ملک کا ہر فرد اپنے آپ کو اس پروگرام میں شریک کرلے۔

---

p المحلی ۱۰/۱/۷

q المحلی: ۱۰/۱/۷ w المحلی: ۱۰/۱/۷ e المحلی: ۱۰/۱/۷ r المحلی: ۱۰/۱/۷ t المحلی: ۱۰/۱/۷، ط:

کسی کام کا مخصوص حالات میں کسی کا کر لینا اور بات ہے اور اسی کو جماعتی سطح پر منصوبہ بندی اور "تحریک" کی صورت میں رواج دینا بالکل دوسری چیز ہے، ایسی بہت سی چیزیں ہیں جو انفرادی طور پر جائز ہیں مگر انہیں کو اجتماعی سطح پر اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔

اسلامی قانون میں انفرادی اور اجتماعی، یا ذاتی اور سماجی حالات کے تحت بھی بہت سے احکام بدل جاتے ہیں اور فقہ اور اصول فقہ کی کتابوں میں اس موضوع پر اتنے شواہد موجود ہیں کہ اگر ان کو جمع کر دیا جائے تو بجائے خود ایک مقالہ ہو جائے، فقہاء نے لکھا ہے کہ مستحبات انفرادی حیثیت سے تو محض مستحب ہیں، ان کا کرنا بہتر ہے اور نہ کرنے پر کوئی گرفت نہیں ہے لیکن اجتماعی حیثیت سے واجب ہیں اور اس سے بے اعتنائی پر فوج کشی کا اقدام بھی کیا جا سکتا ہے، امام محمد Ā م ۱۸۹ھ نے لکھا ہے کہ اگر کسی شہر کے لوگ اذان نہ دینے پر اتفاق کر لیں تو ان سے جہاد کیا جائے گا، بعض فقہاء احناف نے اس سے یہ سمجھا کہ امام محمد Ā کے یہاں اذان واجب ہے لیکن درحقیقت یہ "اجتماعی" طور پر ایک سنت کو چھوڑ دینے کی سرزنش ہے، بعض چیزیں ذاتی اور انفرادی حیثیت سے مباح اور جائز ہیں، البتہ بہتر طریقہ کے خلاف (خلاف اولیٰ) ہیں، اس لئے ان سے اجتناب ضروری نہیں ہے، لیکن اجتماعی طور پر ان کا مسلسل ارتکاب درست نہیں، چنانچہ قاضی ابوالحسن ماوردی کی رائے کے مطابق اگر کسی گاؤں کے لوگ نماز وقت کے آخر میں پڑھنا طے کر لیں تو ان کو اس سے روکا جائے گا اور اس کے لئے قانون کی تلوار استعمال کی جائے گی، فقہاء احناف کے یہاں اگر کبھی اتفاقاً ایک ہی مسجد میں دو جماعت کر لی جائے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن اس کی عادت بنا لینا اور ایک جماعت کا اس طرح کرنے لگنا درست نہیں ہے۔ ابواسحٰق شاطبی نے "الموافقات" میں اس موضوع پر بڑی اچھی بحث کی ہے۔ الغرض کسی چیز کا ذاتی اور انفرادی حیثیت سے جائز ہونا یقینی طور پر اس کی دلیل نہیں کہ اجتماعی اور قومی سطح پر بھی یہ جائز ہی ہو۔

امام غزالی Ā نے بھی اگر خوف معاش سے عزل کی اجازت دی ہے تو وہ انفرادی ضروریات کے پیش نظر دی ہے نہ کہ ایک تحریک اور اجتماعی عمل کی صورت میں، سوال یہ ہے کہ کیا معاشرہ میں ہر آدمی فقر و افلاس میں مبتلا ہے، اگر کچھ لوگ ایسے فاقہ مست ہیں جو نان جویں کے محتاج ہیں تو اسی دنیا میں ایسے داد عیش دینے والوں کی بھی کمی نہیں ہے جن کو خرچ کرنے کا جائز مصرف نہیں ملتا۔ پھر کیا یہ کوئی معقول بات ہوگی کہ تمام ہی لوگوں کو بلا امتیاز استطاعت و وسعت ضبط تولید کی دعوت دی جائے، نہ یہ اسلام کے مزاج سے ہم آہنگ ہے اور نہ عقل و دانش کے مطابق۔

صحابہ کرام [1] کن مقاصد کے تحت عزل کیا کرتے تھے؟ اس سلسلے میں احادیث میں کئی باتوں کا تذکرہ یا اشارہ ملتا ہے۔

1 اسلام میں بیوی کی طرح باندی سے بھی جنسی تعلقات قائم کئے جا سکتے ہیں لیکن اگر باندی اپنے آقا کے بچہ کی ماں بن جائے تو وہ فروخت نہیں کی جا سکتی، بسا اوقات اسی لئے عزل کیا جاتا تھا کہ باندی حاملہ نہ ہو اور اس کو فروخت کرنے کی گنجائش باقی رہے، چنانچہ حضرت ابوسعید خدری کی روایت ہے کہ:

''غزوہ بنی مصطلق میں ہم لوگوں نے رسول اللہ § کے ساتھ جہاد کیا، جس کے نتیجہ میں عرب کی شریف زادیاں ہماری قید میں آئیں اور لونڈی کی حیثیت سے ہمیں اپنے حصہ میں ملیں، تنہائی اور بیوی سے دوری ہم لوگوں پر شاق گذر رہی تھی اور ہم لوگ یہ بھی چاہتے تھے کہ ان کو فروخت کر کے روپے کمائیں، اس لئے ہم لوگوں نے چاہا کہ ان سے لطف اندوز ہوں اور عزل کریں۔'' 1

2 دوسرے بچہ کی پیدائش سے حسن و جمال بھی متاثر ہوتا ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ بھی عزل کا ایک سبب ہوا کرتا تھا۔ حضرت عبدالرحمٰن بن بشیر کی روایت میں اس کی طرف اشارہ ہے کہ:

آدمی کے پاس باندی ہوتی جس سے وہ مباشرت کرتا اور اسے یہ بات ناپسند ہوتی کہ باندی حاملہ ہو جائے۔[2]

حضرت جابر ؓ کی روایت میں ہے کہ ایک شخص نے عزل کی اجازت مانگتے ہوئے آپ § سے عرض کیا:

میری ایک باندی ہے جو میری خدمت کرتی ہے، مجھے پانی پلاتی ہے، میں اس سے مباشرت کیا کرتا ہوں اور مجھے اس کا حاملہ ہونا پسند نہیں ہے۔[3]

3 عزل سے بعض اوقات زیر حمل بچہ کو نقصان سے بچانا مقصود ہوتا تھا۔ چنانچہ حضرت سعد بن ابی وقاص کی روایت میں ہے:

''ایک شخص آپ § کے پاس آئے اور کہا میں اپنی بیوی سے عزل کرتا ہوں، آپ § نے وجہ دریافت کی، اس نے کہا ''اشفق علی ولدھا'' اپنی بیوی کے (اندرون حمل) بچہ کے سلسلہ میں ڈرتا ہوں، آپ § نے فرمایا کہ اگر یہ (عزل کے بغیر مباشرت) نقصان دہ ہوتی تو روم اور فارس والوں کو بھی نقصان پہنچاتی۔'' 1

4 عزل کرنے کا چوتھا سبب عورت کے حاملہ ہونے کی وجہ سے شیر خوار بچہ کے دودھ کے متاثر ہو جانے کا اندیشہ تھا۔ چنانچہ حضرت عبدالرحمٰن بن بشیر ہی کی روایت میں یہ فقرہ بھی موجود ہے جس سے اس کی طرف اشارہ ہے:

کسی شخص کی بیوی دودھ پلا رہی ہوتی ہے، پھر وہ اس سے جماع کرتا ہے اور اس بات کو ناپسند کرتا ہے کہ عورت حاملہ ہو۔[2]

دارالافاق الجدیدۃ بیروت y فتح القدیر: ۳/ ۴۰۱، ط: دارالفکر بیروت u ملا علی قاری، مرقاۃ المفاتیح: ۳/ ۴۴۱

B —

عبدالرحمٰن بن بشیر نے ان الفاظ میں عزل کے جس سبب کی طرف اشارہ کیا ہے وہ غالباً یہی ہے کہ حاملہ ہونے کی وجہ سے عورت کے دودھ بند ہو جانے اور شیر خوار بچہ کو ضرر پہنچنے کا قوی اندیشہ ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ احادیث میں ثابت شدہ صورتوں کے علاوہ دوسری صورتوں میں بھی عزل یا اس کی متماثل صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں یا نہیں؟ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ حدیث میں جن صورتوں کا ثبوت ملتا ہے اس کے سوا کسی حالت میں بھی اس کو اختیار کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ خود روایات میں کہیں ایسا لب ولہجہ اختیار نہیں کیا گیا ہے جس سے حصر اور تحدید سمجھ میں آئے اور جس سے معلوم ہوتا ہو کہ صرف یہی صورتیں ہیں جن میں اس طریق کار کا اختیار کرنا جائز ہے اور اس کے سوا کسی مقصد کے تحت اس کا استعمال جائز نہیں۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ کب اس کا استعمال درست ہے اور کب نہیں؟ یہ متعین کرنے کے لئے شریعت نے ہم کو جو راہ بتائی ہے، اصول فقہ کی اصطلاح میں اس کو ''قیاس'' کہتے ہیں یعنی اس خاص چیز کے بارے میں شریعت نے ہمیں جو حکم دیا ہے معلوم کیا جائے کہ اس کا بنیادی سبب کیا تھا اور پھر جہاں جہاں وہ اسباب پائے جائیں ان تمام مواقع پر یہی حکم لگایا جائے۔

اصولیین نے قیاس کی جہاں اور بہت سی شرطیں بتائی ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر مقیس پر یہ حکم نافذ ہو، تو قرآن وحدیث کے کسی فرمان یا اسلام کے مسلمہ اصول سے تعارض نہ پیدا ہو یعنی اس خاص مسئلہ سے متعلق کوئی ایسی نص موجود نہ ہو جو اس قیاس کے منافی ہو۔

جب ہم اس پر غور کرتے ہیں تو ہمیں عزل کی نص سے ثابت شدہ صورت اور فیملی پلاننگ کے درمیان قیاس کی یہی شرط مفقود نظر آتی ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ اس سے اسلام کا مسلمہ اصول مجروح ہوتا ہے، اسلامی اعتقادات اور اسلام کے معاشرتی مزاج کو اس سے ٹھیس پہنچتی ہے اور یہ تصور کہ پیدا ہونے والوں کے خورد ونوش کا بار گراں کیوں کر برداشت کیا جاسکے گا احادیث وآیات سے کھلا تناقض رکھتا ہے، ہاں البتہ اگر اس کا استعمال ایسے صحیح اور جائز مقاصد کے لئے کیا جائے جو اسلامی افکار سے کوئی ٹکراؤ نہیں رکھتا ہے تو ظاہر ہے اس کا استعمال ناروا نہیں ہوگا۔ مثلاً عورت کو کسی مہلک بیماری کا قوی اندیشہ ہو یا بچہ کی پیدائش سے طبی اندازے کی بناء پر عورت کو موت کا خطرہ لاحق ہو۔[1]

یہاں عزل کے سلسلہ میں نیت اور مقصد کے اعتبار سے جو فرق کیا گیا ہے یہ نہ سمجھا جائے کہ اس کی بنیاد محض اپنی رائے پر ہے، اس حد تک خود امام غزالی Ã کو بھی تسلیم ہے کہ نیت فاسدہ اور غلط مقاصد کے تحت عزل کرنا درست نہیں ہے، چنانچہ انہوں نے عزل کے سلسلہ میں ایسی دو صورتیں بتائی ہیں جو محض فساد نیت کی وجہ سے نادرست ہیں۔[2]

q مسلم: ۴۶۴/۱ w مسلم: ۴۶۵/۱ e مسلم: ۴۶۵/۱

یہ اور بات ہے کہ امام غزالی Ā خود اس نیت اور ارادے کو کہ اقتصادی بحران سے بچنے کے لئے کم بچے پیدا کئے جائیں، نیت فاسدہ تصور نہیں کرتے، محض خلاف اولیٰ قرار دیتے ہیں، چنانچہ مقاصد عزل پر گفتگو کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

''عزل کا تیسرا محرک کثرت اولاد کی وجہ سے تنگ حالی میں اضافہ کا خوف اور کسب معاش کے لئے دوڑ دھوپ سے احتراز ہوسکتا ہے (یہ ممنوع نہیں ہے) لیکن فضیلت اس بات میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رزق کی جو ضمانت لے رکھی ہے اس پر توکل اور بھروسہ کیا جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ﴿و مـــــا مـــن دابة فـــی الارض الا عـــلی اللّٰـــه رزقهـا﴾ (زمین پر چلنے والا کوئی جاندار ایسا نہیں ہے جس کی روزی اللہ کے ذمہ نہ ہو)۔'' 3

امام غزالی Ā کا علم و فضل اپنی جگہ مسلم، بلکہ وہ اس سے بالاتر ہیں کہ ہم جیسے تنگ داماں و تہی علم ان کے کمالات کا اعتراف کریں مگر اس کے باوجود اسلام کے ان بنیادی اصول کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے جو مذکور ہوئے ہم مجبور ہیں کہ امام غزالی Ā کی رائے کو تسامح اور لغزش پر محمول کریں۔

پھر اس سلسلہ میں اس تاریخی پس منظر کو بھی پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ اس زمانہ میں کسی اجتماعی منصوبہ بندی کے ساتھ ''عزل کرنے'' کی تبلیغ نہیں کی جاتی تھی بلکہ یہ محض ایک انفرادی اور ذاتی مسئلہ تھا، نیز یہاں اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے کہ امام غزالی Ā نے یہاں جو کچھ لکھا ہے وہ صرف عزل کی حد تک ہے، عزل سے آگے ضبط ولادت کی جو بھی صورت اختیار کی جائے وہ خود ان کی نگاہ میں بھی جائز نہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

''انسانی وجود کا پہلا مرحلہ یہ ہے کہ نطفہ رحم میں داخل ہو کر عورت کے مادہ منویہ کے ساتھ مل جائے اور اس میں زندگی قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اس حالت میں اس کو فاسد کر دینا جرم ہے پھر جب وہ بستہ خون اور گوشت کی شکل اختیار کر لے تو اس کا فاسد کرنا (اسقاط یا دوا کے ذریعہ) اور بڑا جرم ہے اور اگر روح پیدا ہونے اور خلقت کی تکمیل کے بعد اسقاط ہو تو بہت سنگین جرم ہے اور یہ جرم اس وقت انتہا کو پہنچ جاتا ہے جب پیدائش کے بعد بچہ کو قتل کرے۔'' 1

بعض حضرات جو بہر صورت ''فیملی پلاننگ'' کو جائز قرار دینے کے درپے ہیں اپنی حمایت میں مانع حمل دوا اور اسقاط حمل وغیرہ دوسری تدابیر کے لئے بھی عزل ہی سے استدلال کرتے ہیں اور کوئی فرق نہیں کرتے کہ پہلی صورت میں مرد کا مادہ منویہ عورت کے رحم میں پہنچ ہی نہیں پاتا ہے اور دوسری صورتوں میں یہ ذرائع اس وقت استعمال کئے

q مسلم: ۱/ ۴۶۶ w مسلم: ۱/ ۴۶۵

q ابن نجیم مصری نے ان حالات میں روح پیدا ہونے سے پہلے اسقاط حمل کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ دیکھئے: البحر الرائق: ۳/ ۲۰۰

جاتے ہیں جب مادہ عورت کے رحم میں قرار پا چکا ہوتا ہے۔

امام غزالی Ā ہی نے ایک جگہ اس فرق پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ عزل میں مادہ منویہ عورت کے رحم میں پہنچتا ہی نہیں ہے اور جب تک منی رحم میں داخل نہ ہو جائے اس وقت تک بچہ کی پیدائش ممکن ہی نہیں ہے، اس لئے کہ بچہ کی پیدائش مرد و عورت کے مادہ منویہ کے اشتراک سے ہوتی ہے لیکن اگر منی رحم میں پہنچ جائے تو استقرار حمل اور تولید کا امکان غالب رہتا ہے [2] ...... ظاہر ہے یہ اہم اور بنیادی فرق ہے جس کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

ان امور سے واضح ہے کہ ربڑ یا لوپ یا اس جیسے دوسرے ذرائع کا استعمال زیادہ سے زیادہ کسی کے لئے طبی اعذار کی بناء پر درست ہو سکتا ہے، اجتماعی سطح پر اس کو رواج دینے، ترغیب دینے اور معاشی نقطۂ نظر سے اس کو اختیار کرنے کی شرعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔

2 مانع حمل دوائیں

ضبط تولید کی دوسری صورت یہ مذکور ہوئی ہے کہ ''مادہ منویہ'' تو رحم میں پہنچ جائے مگر ایسی دواؤں کا استعمال کیا جائے کہ استقرار حمل نہ ہو سکے، فقہی نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت بھی عام حالات میں ناجائز ہے اگر چہ یہ صحیح ہے کہ ابھی مادہ روح اور زندگی سے خالی ہے، اس لئے اس کو برباد کر دینا ''اصطلاحی قتل'' کے زمرہ میں نہیں آئے گا لیکن اگر اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا تو کچھ مدت گذرنے پر وہی ایک زندہ نفس کی شکل اختیار کر لیتا اس لئے مآل کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کو نفس کشی کے مرادف سمجھا جائے گا۔

فقہاء نے اس کی یہ نظیر پیش کی ہے کہ اگر کوئی شخص حالت احرام میں چڑیا کا انڈا توڑ دے تو جس طرح چڑیا کا مارنا دم اور کفارہ کا موجب ہوتا ہے، اسی طرح محض انڈا توڑ دینا بھی موجب دم ہوگا [1] لہٰذا جیسے اس مسئلہ میں حال کے بجائے مآل کا اور موجودہ صورت کی بجائے مستقبل کی متوقع صورت کا اعتبار کیا گیا ہے اسی طرح مادہ منویہ کو بھی مآل پر نظر رکھتے ہوئے ''نفس'' کی حیثیت دی جائے گی، شمس الائمہ سرخسی ۴۹۴ھ نے اسی کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے:

> ''عورت کے رحم میں جا کر نطفہ جب تک خراب نہ ہو زندگی کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے اس کو ضائع کرنے کی صورت میں اسے ایک زندہ شخص قرار دیا جائے گا اور اس کا ضمان واجب ہوگا جیسے کہ کوئی شخص حالت احرام میں شکار کا انڈا توڑ دے تو اس پر وہی جزا (تاوان) واجب ہوتی ہے جو ایک شکار کے مار ڈالنے کی ہوتی ہے۔'' [2]

w ملاحظہ ہو، سبب رابع و خامس، احیاء علوم الدین: ۲/ ۵۳، ۵۴ e احیاء العلوم: ۲/ ۵۳

ابن عابدین شامی ۱۲۸۲ھ نے بھی اسی مضمون کو ایک جلیل القدر فقیہ علی بن موسیٰ سے ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

''یہ عمل (عورت کے رحم میں نطفہ قرار پا جانے کے بعد اس کو برباد کر دینا) مکروہ ہے[3]..... کیوں کہ عورت کے رحم میں نطفہ جا کر بالآخر زندگی اختیار کر لیتا ہے' اس لئے اس نطفہ پر بھی زندگی کا حکم جاری ہوگا' جیسا کہ چڑیا کا انڈا توڑ دینا' زندہ چڑیا کا شکار کرنے کے برابر ہے۔'' 4

محمد احمد علیش مالکی نے بھی ان تمام صورتوں کو جن کا مقصد استقرار حمل کو روکنا ہو ناجائز قرار دیا ہے اور ایسی دواؤں کے ناجائز ہونے کی تصریح فرمائی ہے' چنانچہ فرماتے ہیں:

''منع حمل کے لئے دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے اور جب منی رحم میں داخل ہو جائے تو زن وشو کو یا ان میں سے کسی ایک کو بھی ایسی دوا کا استعمال جائز نہیں ہے اور آقا کے لئے بھی اپنی باندی کے معاملہ میں انسانی ڈھانچہ مکمل ہونے سے پہلے پہلے بھی اسقاط کی تدبیریں اختیار کرنا مشہور مذہب کے مطابق جائز نہیں ہے۔'' 1

اسی کتاب میں مشہور محدث اور صوفی شیخ اکبر محی الدین بن عربی متوفی ۶۳۸ھ کی رائے بھی نقل کی گئی ہے کہ:

''مرد کے مادہ تولید کو ختم کرنا یا عورت کے رحم میں تبرید کا عمل اختیار کرنا (جو قبول حمل سے مانع ہوتا ہے) ابن عربی نے اس کو ناجائز قرار دیا ہے، رہا رحم سے نطفہ کو خارج کرنا تو جمہور فقہاء کے نزدیک یہ بھی ممنوع ہے۔'' 2

پھر ایک فقیہ ابن یونس Ã کا مسلک نقل کرتے ہیں۔

ابن یونس وغیرہ نے فتویٰ دیا ہے کہ مانع حمل دوا کا استعمال جائز نہیں ہے۔[3]

نیز مسلک شافعی کے ایک اہم اور مشہور فقیہ عز الدین بن سلام Ã کی رائے اس سلسلہ میں اس طرح نقل کی گئی ہے:

عز الدین بن سلام Ã سے دریافت کیا گیا کہ کیا عورت کے لئے مانع حمل دوائیں استعمال کرنے کی گنجائش ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ عورت کے لئے ایسی دوا کا استعمال روا نہیں ہے جس سے حمل کو قبول کرنے کی صلاحیت ختم ہو جائے۔[4]

''اس بارے میں امام غزالی Ã کی رائے جو پہلے مذکور ہو چکی ہے یہ ہے: وجود انسانی کا سب سے پہلا مرحلہ یہ ہے کہ نطفہ رحم میں جا کر عورت کی منی کے ساتھ مل جائے اور زندگی کو قبول کرنے کی

q احیاء العلوم: ۲/۵۳ w احیاء العلوم: ۲/۵۳

q حج میں جب کوئی غلطی ہو جائے تو قربانی واجب ہوتی ہے اسی کو ''دم'' کہتے ہیں۔ w سرخسی: المبسوط: ۲۶/۸۷

صلاحیت پیدا ہو جائے اس کا برباد کر دینا گناہ ہے۔'' 5

ان سطور میں جن فقہاء کی رائیں ذکر کی گئی ہیں وہ کسی ایک مکتب فکر سے تعلق نہیں رکھتے، ان میں ابن عابدین شامی اور شمس الائمہ سرخسی Ç جیسے اساطین احناف بھی ہیں، امام ابو حامد الغزالی Ā اور عزالدین بن سلام جیسے مشہور فقہاء شافعی بھی اور ان میں ابن عربی اور احمد علیش Ā جیسے اہم اور مستند علماء مالکیہ بھی ہیں اور وہ اپنے اصحاب سے بھی یہی رائے نقل کر رہے ہیں۔

یہ تصریحات اس وضاحت کے لئے بالکل کافی ہیں کہ مانع حمل دواؤں اور ذرائع کے ناجائز ہونے پر تمام مکاتب فکر کے قابلِ ذکر فقہاء کا اتفاق ہے اور کوئی بھی اس کے جواز کا قائل نہیں ہے۔

اس لئے کسی غیر معمولی عذر کے بغیر محض اولاد سے بچنے کے لئے ایسے ذرائع کا استعمال روا نہیں ہے، ہاں اگر اس سے کسی بڑی مضرت کا اندیشہ درپیش ہو تو ایسی صورت میں اس کم تر نقصان کو گوارا کر کے اس سے بڑے دوسرے نقصان سے بچا جائے گا، مثلاً معتبر طبی اندازہ کے مطابق بچہ کی پیدائش کی صورت میں زچہ کی موت کا اندیشہ ہو یا خود زیر حمل بچہ کے سنگین موروثی مرض میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہو، یا زنا کا حمل ہو تو ایسے مانع حمل ذرائع کے استعمال کی اجازت ہوگی۔

3 اسقاط حمل

ضبط تولید کی تیسری صورت ''اسقاط حمل'' کی ہے، اسقاط حمل کے سلسلہ میں کسی نتیجہ تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے کہ حمل پر آنے والے مختلف مراحل کا فرق پیش نظر رہے، استقرار حمل کے بعد نطفہ ابتدائی ایام میں محض بستہ خون اور گوشت کی صورت میں ہوتا ہے پھر رفتہ رفتہ اس میں روح اور زندگی کے آثار پیدا ہوتے ہیں اور پھر وہ ایک جاندار انسانی وجود کی شکل اختیار کرتا ہے۔

روح اور آثار زندگی پیدا ہو جانے کے بعد اسقاط حمل کی حرمت میں تو شرعاً کسی کلام کی گنجائش ہی نہیں ہے، اس لئے کہ جب حمل میں زندگی پیدا ہوگئی تو ایک زندہ نفس اور اس حمل کے درمیان اس کے سوا اور کوئی فرق نہیں کہ ایک پردۂ رحم میں ہے اور دوسرا اس دنیائے آب و گل میں آ چکا ہے، قتل نام ہے کسی زندہ وجود کو زندگی سے محروم کر دینے کا، یہ جرم اگر بطن مادر میں ہو تو بھی نفس کشی ہے اور اس دنیا میں آنے کے بعد ہو تو بھی نفس کشی ہے، دواؤں اور گولیوں سے ہو تو بھی قتل ہے اور تلوار اور لاٹھی کا سہارا لیا جائے تو بھی قتل ہے، ''لا تقتلوا اولادکم'' کے مخاطب اگر بچوں کو زندہ

e یہاں مکروہ سے مکروہ تحریمی مراد ہے جو حرام کے قریب ہوتا ہے۔ r ردالمحتار: ۵۲۲/۲

q فتح العلی المالک: ۳۹۹/۱ w حوالہ سابق e حوالہ سابق r فتح العلی المالک: ۴۰۰/۱

در گور کر دینے والے ہو سکتے ہیں تو آخر وہ لوگ اس سے کیوں کر دامن کش ہو سکتے ہیں، جو رحم مادر میں پلنے والے بچوں کو زندگی کی نعمت سے محروم کر دیں؟ اسی لئے فقہاء نے بالاتفاق اس صورت میں اسقاط کو ناجائز اور حرام قرار دیا ہے۔ میں اس سلسلہ میں صرف دو بلند پایہ فقیہ احمد علیش مالکی اور حافظ ابن تیمیہ حنبلی کی عبارت نقل کرنے پر اکتفا کرتا ہوں، علامہ علیش مالکی فرماتے ہیں:

''والتسبب في إسقاطه بعد نفخ الروح فيه محرم إجماعا وهو من النفس.'' 1

D: ''روح پیدا ہونے کے بعد اسقاط حمل کی تدبیریں اختیار کرنا بالاجماع حرام ہیں اور یہ قتل نفس ہے۔''

اور علامہ ابن تیمیہ رقم طراز ہیں:

''اسقاط الحمل حرام باجماع المسلمين وهو من الوأد الذی قال تعالٰی فيه واذا المومودة سئلت بای ذنب قتلت.'' 1

D: ''اسقاط حمل بالاجماع حرام ہے اور وہ اسی نفس کشی میں داخل ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ قیامت کے دن زندہ دفن کر دی جانی والی معصوم بچیوں سے سوال کیا جائے گا کہ آخر تمہیں کس جرم میں قتل کر دیا گیا۔''

بلکہ قاضی خان ۵۹۲ھ نے تو لکھا ہے کہ اگر ماں کی جان کو خطرہ ہو تو بھی ایسے بچہ کی جان نہیں لے جا سکتی جو گوا بھی حمل ہی میں ہو، لیکن اس میں زندگی کے آثار پیدا ہو گئے ہوں چنانچہ فرماتے ہیں:

''جب بچہ حاملہ عورت کے پیٹ میں وجود پذیر ہو جائے اور بچہ کو نکالنے کی اس کے سوا کوئی صورت نہ ہو کہ اس کو ٹکڑے ٹکڑے کاٹ کر نکال لیا جائے اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو ماں کی ہلاکت اور جان جانے کا اندیشہ ہو تو فقہاء کی رائے ہے کہ اگر بچہ پیٹ میں زندہ نہیں ہو مردہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر بچہ بطن مادر میں زندہ ہو تو اس کو ٹکڑے ٹکڑے اس طرح کاٹنا روا نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایک جان کو بچانے کے لئے دوسری جان کو مار ڈالنے کے مرادف ہوگا اور یہ درست نہیں ہے۔'' 2

رہا روح پیدا ہونے سے پہلے، تو بلاشبہ یہ اس قتل کے زمرہ میں نہیں آتا جس کا ذکر ابھی ہوا ہے، مگر ''مانع حمل دواؤں'' کے سلسلہ میں مذکور ہو چکا ہے کہ فقہاء اس قسم کے مسائل میں مآل کو ملحوظ رکھ کر حکم لگاتے ہیں، لہٰذا اس حیثیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسے بھی جائز قرار دینے کی گنجائش نہیں۔

t احیاء العلوم: ۵۳/۲

اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ انسانی ڈھانچہ مکمل ہونے سے پہلے بھی وہ زیر تخلیق وجود ایک انسان اور ''کامل الخلقت وجود'' ہی کے حکم میں ہوگا، چنانچہ ابن عابدین شامی لکھتے ہیں:

''واما ما استبان بعض خلقه کظفر وشعر کتام.'' 3

D: ''اور جس کی بعض خلقت نمایاں ہوجائے جیسے ناخن اور بال، تو وہ تام الخلقت کی طرح ہے۔''

''درر الاحکام'' میں ہے:

''الجنین الذی استبان بعض خلقه بمنزلة الجنین التام.'' 4

D: ''ایسا حمل جس کے بعض اعضاء دیکھنے میں آجائیں کامل الخلقت وجود کے درجہ میں ہے۔''

شیخ عبدالرحمٰن احناف کا مسلک نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

علماء احناف نے کہا کہ جس کے بعض اعضاء نمایاں ہوجائیں وہ تمام احکام میں ایک کامل الخلقت وجود کے درجہ میں ہے۔[1]

الاستاذ خضری بک نے اس مسئلہ پر بڑی اچھی روشنی ڈالی ہے کہ بطن مادر میں رہنے والے بچہ کی دو حیثیت ہوتی ہے اس حیثیت سے کہ وہ اپنی ماں ہی کا ایک جزو ہے اور اسی کے ساتھ اس کا وجود قائم ہے، بچہ کی اپنی مستقل حیثیت نہیں ہوتی، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ نہ بچہ پر کچھ واجب ہو اور نہ اس کا دوسرے پر کوئی حق ہو اور اس کی دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ اپنا ایک الگ مستقل جسم رکھتا ہے اور جب اس کے اندر زندگی پیدا ہوتی ہے تو وہ اس معاملہ میں بھی اپنی مستقل حیثیت کا حامل رہتا ہے، ماں کے مرنے سے وہ مر نہیں جاتا اور ماں زندہ رہے تو ضروری نہیں ہے کہ وہ بھی زندہ ہی رہے، اس کا تقاضہ ہے کہ اس پر ذمہ داریاں بھی ثابت ہوں اور اس کے لئے زندہ انسانوں کی طرح حقوق بھی ثابت ہوں، چنانچہ اس کو بھی وراثت ملے اور اس کے لئے بھی وصیت درست ہو۔

ان دو متضاد حیثیتوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے فقہاء نے یہ رائے قائم کی ہے کہ ذمہ داریوں کے اعتبار سے جنین (زیر حمل بچہ) کو مستقل نہیں مانا جائے، اور اس پر دوسروں کے حقوق واجب نہ قرار دیئے جائیں، لیکن حقوق کے اعتبار سے ان کو مستقل اور علیٰحدہ وجود تسلیم کیا جائے ان کو وراثت ملے، وصیت ان کے واسطے درست ہو اور ماں سے الگ کر کے صرف اس بچہ کو آزاد کرنا درست ہو۔[2]

اسی اصول کی روشنی میں فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر تکمیل خلقت سے پہلے ہی حمل ساقط کر دیا جائے تو شرعاً وہی ضمان واجب ہوتا ہے جو ایک ''کامل الخلقت'' حمل ضائع کرنے کی صورت میں واجب ہوتا۔

جس نے کسی حاملہ کے پیٹ پر مارا اور حمل ساقط ہوگیا تو چاہے اس کی خلقت پوری ہوگئی ہو یا ابھی پوری نہ ہوسکی

q فتح العلی المالک: ۱/۳۹۹

ہو، بالاجماع "غرہ" (ایک غلام یا باندی کا آزاد کرنا) واجب ہوگا۔اس لئے کہ اس سے ایک کامل انسان کی خلقت متوقع تھی۔[3]

روایت میں ہے:

"ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم قال فی الجنین غرة عبدا وامة." [4]

D: "رسول اللہ § نے فرمایا کہ جنین کے اسقاط میں ایک غرہ یعنی ایک غلام یا باندی کو آزاد کرنا واجب ہے۔"

حضرت عمر فاروق ؓ کے عہد میں ایک عورت نے دوسری حاملہ عورت کا پیٹ دبا دیا جس سے اس کا حمل گر گیا، حضرت عمر ؓ تک یہ معاملہ پہنچا تو انہوں نے اس عورت کو ایک غلام دینے کا حکم دیا۔[1] شمس الائمہ سرخسی Ã فرماتے ہیں:

اور جب مرد کسی عورت کا پیٹ دبا دے پھر اس عورت کو ایک مردہ بچہ (جنین) پیدا ہو، تو ایک غرہ یعنی ایک غلام یا باندی واجب ہے۔[2]

امام شافعی Ã کی رائے اس سلسلہ میں یہ ہے کہ:

"جب کوئی شخص حاملہ باندی کے پیٹ پر مارے اور مردہ بچہ نکل آئے تو ایسی صورت میں اس کی ماں کی قیمت کا دسواں حصہ واجب ہوگا، یہ اس وقت ہے جب بچہ میں زندگی پیدا ہو جانے کے کوئی آثار نہ ہوں، یہی رائے ابن مسیّب، حسن بصری اور ابراہیم نخعی È کی بھی ہے۔" [3]

حنبلی مکتب فکر کے مشہور فقیہ شرف الدین موسیٰ مقدسی متوفی ۹۶۸ھ فرماتے ہیں:

"آزاد، مسلمان جنین (بطن مادر میں رہنے والا بچہ) کو ارادۃً یا غیر ارادی طور پر گرا دینے اور اسقاط کر دینے کا تاوان ایک غلام یا باندی ہے جس کی قیمت پانچ اونٹ کو پہنچ جاتی ہو، خواہ وہ مردہ پیدا ہوا ہو، یا زندہ پیدا ہوا ہو، چھ ماہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے ہی یا اس حال میں اسقاط ہوا ہو کہ ابھی اس کے بعض حصے ہی وجود پا سکے ہوں، یا صرف زیر تخلیق بچہ کا ہاتھ اور پاؤں ہی عورت نے جنا ہو، پھر یہ اسقاط کا حادثہ مار پیٹ کی وجہ سے پیش آیا ہو، یا دوا اور کسی دوسرے طریقہ سے۔" [4]

اس سے معلوم ہوا کہ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل بھی زندگی پیدا ہونے سے پہلے ہی حمل میں پلنے والے بچے کو ایک وجود تصور کرتے ہیں اور اس پر زیادتی اور تکمیل خلقت کا دروازہ بند کرنے کو قابلِ سرزنش جرم قرار دیتے ہیں،

q فتاوی ابن تیمیه: ۲۱۷/۴ w فتاوی قاضی خان: ۳۸۵/۴ e ردالمحتار: ۵۱۹/۵ r ردالمحتار: ۱۰۹/۲

q الفقه علی المذاهب الاربعه: ۴۷۳/۵ w اصول الفقه: ص ۱۱۴ e تفسیر مظهری: ۲۱۶/۱۰

نیز شرف الدین مقدسی کی تصریح کے مطابق اس مقصد کے لئے جو بھی ذرائع استعمال کئے جائیں مار پیٹ یا دوا وغیرہ، سب ناروا ہیں۔

اگر حاملہ عورت خود ہی اپنا حمل ساقط کر لے تب بھی یہ جائز نہیں، چنانچہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

''**ولا يخفى انها تاثم اثم القتل لو استبان خلقه ومات بفعلها.**'' 5

D:''اور یہ بات ظاہر ہے کہ آثار خلقت کے ظہور کے بعد اگر پیٹ کا بچہ عورت کی حرکت سے مر گیا تو اس کو قتل کا گناہ ہوگا۔''

ابراہیم نخعی Ã سے اسقاط حمل کے سلسلہ میں منقول ہے:

''ابراہیم نخعی Ã نے ایسی عورت کے سلسلہ میں جس نے دوا پی کر یا کچھ داخل کر کے اپنا حمل ساقط کر لیا ہو، کہا ہے کہ کفارہ دے اور اس پر ایک غرہ (غلام یا باندی کو خرید کر آزاد کرنا) واجب ہے۔'' 1

قاضی خاں نے بھی لکھا ہے کہ یہ قتل نہیں تو گناہ ضرور ہے2......اصل یہ ہے کہ اسقاط حمل اگر زندگی پیدا ہونے کے بعد ہو تو ظاہر ہے اس کی حرمت میں کوئی کلام ہو ہی نہیں سکتا، لیکن اگر زندگی کے ظہور سے پہلے ہی اسقاط ہو تب بھی اس لئے جائز نہیں، اس لئے کہ جب تک روح نہ پیدا ہو جائے حمل کو عورت ہی کا ایک جز و اور حصہ بدن تصور کیا جائے گا اور جس طرح کسی کا قتل درست نہیں ہے اسی طرح اپنے جسم کے کسی حصہ کو بھی کاٹ پھینکنا حرام اور اللہ تعالیٰ کی خلقت میں اپنی کارسازی کا سکہ چلانے کے مرادف ہے۔

اس لئے اسقاط حمل جیسے روح پیدا ہونے کے بعد حرام ہے، اسی طرح پہلے بھی حرام ہے اور کسی ناگزیر عذر اور غیر معمولی مجبوری کے بغیر کسی بھی مرحلہ میں اس کا ارتکاب شرعاً جائز نہیں ہے۔

4نس بندی

ضبط ولادت کی چوتھی صورت نسبندی کی ہے، یعنی ایسا آپریشن جس سے دائمی طور پر قوت تولید فوت ہو جائے اور توالد و تناسل کی اہلیت باقی نہیں رہے۔

حضور اکرم § صحابہ کرام [1] اور فقہاء مجتہدین کے دور میں تو ایسا کوئی آپریشن ایجاد نہیں ہوا تھا، اس لئے قرآن وحدیث یا متقدمین کی کتابوں میں براہ راست اس کا حکم تلاش کرنا ایسی ہی نادانی ہوگی جیسے کوئی قرآن وحدیث میں، راکٹ اور ایٹم بم کا تذکرہ ڈھونڈنے لگے اور کہنے لگے کہ جب تک خود قرآن مجید سے اس کا استعمال

r مشكوة المصابيح: ۳۰۲/۲

q المحلى: ۳۸۸/۱۳ w المبسوط: ۸۷/۲٦ e كتاب الام: ۲۸۳/۷ r الاقناع: ۲۰۹/۲

B

کرنا اور آلۂ جہاد بنانا ثابت نہ ہو جائے ہم اسے ہرگز نہ مانیں گے۔[3] البتہ اس سلسلہ میں ہم کو ایسے اصول اور نظائر مل سکتے ہیں جن کی روشنی میں ہم ان کا حکم جان سکیں۔

ایامِ جاہلیت میں قوت تولید کے خاتمہ کے لئے ''اختصاء'' کی صورت اختیار کی جاتی تھی، اختصاء کا مطلب یہ ہے کہ فوطوں کی وہ گولیاں نکال دی جائیں جو جنسی صلاحیت اور جنسی خواہشات کا اصل سرچشمہ ہیں خود آنحضور § سے بعض صحابہ [1] نے اس کی اجازت چاہی، تاکہ دنیا سے کنارہ کش ہو کر زیادہ سے زیادہ اللہ کی عبادت کی جاسکے، لیکن آپ § نے سختی سے منع فرمادیا، بخاری اور مسلم کی مختلف روایتوں میں اس کا تذکرہ موجود ہے اور تمام فقہاء کا اس کے حرام ہونے پر اتفاق ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کسی کو ''خصی'' کردیا تو اس پر وہی تاوان واجب ہوتا ہے جو ایک آدمی کے قتل کرنے پر واجب ہوتا ہے...... چنانچہ قاضی ابوالحسن ماوردی م۴۵۰ھ فرماتے ہیں:

''يمنع من خصاء الا دميين و البهائم ويؤدب عليه.'' [1]

D: ''آدمی اور چوپایوں کو آختہ کرنے سے منع کیا جائے گا اور اس پر سرزنش کی جائے گی۔''

گویا شریعت نے قوت تولید سے محروم کردینے کو زندگی سے محروم کردینے کے مرادف قرار دیا ہے اور اسلام کی نگاہ میں یہ اتنا بڑا جرم ہے کہ اس کا ارتکاب گویا قتل اور نفس کشی کا ارتکاب ہے، فقہ کی کتابوں میں ایسی عبارتیں بہ کثرت ملتی ہیں جس میں قوت تولید کے ضائع کردینے کو دیت یعنی خون بہا کا موجب ٹھہرایا گیا ہے، چنانچہ الاستاذ عبدالرحمٰن الجزیری لکھتے ہیں:

''ریڑھ کی ہڈی توڑ دینے کی وجہ سے منی پیدا کردینے کی قوت کو ختم کردینے کی صورت میں تاوان واجب ہوتا ہے کیوں کہ اس سے اولاد کی پیدائش پر...... جو مقصود نکاح ہے...... روک لگ جاتی ہے۔''

[2]

''اختصاء'' کے علاوہ اگر کسی شخص نے مرد کے آلہ تناسل پر اس زور سے مارا کہ وہ شل ہو گیا اور قوت جماع جاتی رہی تب بھی تاوان واجب ہوگا۔[3]

فقہ حنفی کی مشہور کتاب ''ہدایہ'' میں ہے:

''کوئی شخص کسی کی ریڑھ پر مارے جس سے اس کا مادہ تولید (منی) ختم ہو جائے، تو اس پر دیت (خوں بہا) واجب ہوگی کیوں کہ اس سے منفعت کی ایک قسم (توالد و تناسل) ختم ہوگئی۔'' [4]

شیخ محمد علیش فرماتے ہیں:

---

t ردالمحتار: ۵/۵۱۹

q المحلی: ۳۷۸/۱۲ w فتاویٰ قاضی خان: ۴۱۰/۳

''''مختصر'' نامی کتاب میں ہے کہ ہوش وخرد، قوت سماع، بینائی، گویائی، آواز، قوت ذائقہ، جماع کی قوت اور تولید کی صلاحیت برباد کردینے کی صورت میں دیت واجب ہوتی ہے۔'' 5

علامہ شہاب الدین ابن حجر دیت واجب کرنے والی چیزوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ریڑھ کی ہڈی توڑ دی جائے جس کی وجہ سے منی کی پیدائش ختم ہوجائے، تو دیت واجب ہوگی کیوں کہ اس صورت میں ایک مقصدِ عظیم یعنی اولاد کی پیدائش کا زیاں ہے۔[1]

شیخ الاسلام شرف الدین موسیٰ مقدسی حنبلی فرماتے ہیں:

اور شل ہوجانے والے اعضاء کا......اور وہ اس طرح کہ ہاتھ پاؤں، مرد کا آلہ تناسل، چھاتی وغیرہ کی منفعت فوت ہوجائے......تاوان واجب ہوگا۔[2]

یہ حکم صرف مردوں ہی کے لئے نہیں ہے بلکہ اگر عورتوں کے ساتھ کوئی ایسی صورت اختیار کی جائے کہ وہ حاملہ نہ ہوسکے جب بھی یہی حکم ہوگا کیوں کہ حرمت کی اصل وجہ قوت تولید کا فوت ہوجانا اور توالد وتناسل میں رکاوٹ ڈالنا ہے۔ چنانچہ شیخ عبدالرحمٰن الجزیری لکھتے ہیں:

''عورت کے حاملہ ہونے کی صلاحیت کو ختم کردینے سے پوری دیت واجب ہوگی، کیوں کہ اس سے نسل منقطع ہوتی ہے۔'' 3

اس سلسلہ میں عام طور پر یہ مغالطہ دینے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اختصاء اور نسبندی میں فرق ہے، اس لئے کہ آپریشن میں اشتہاء، شہوانی خواہش اور قوت جماع باقی رہتی ہے، صرف قوت تولید فوت ہوجاتی ہے اور اختصاء سے نہ شہوت باقی رہتی ہے اور نہ جماع پر قدرت۔[4]

یہ اعتراض کئی وجوہ سے غلط ہے، پہلی بات یہ ہے کہ قوت جماع کا ختم کرنا اور قوت تولید کا ختم کرنا یہ دونوں بجائے خود دو مستقل جرم ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اختصاء میں یہ دونوں چیزیں ختم ہوجاتی ہیں، فقہاء نے اس سلسلہ میں جو اصول بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ کسی بھی منفعت کو ختم کردینا حرام ہے اور دیت کا موجب ہے چاہے اس کا تعلق جماع سے ہو یا تولید سے۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق ؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے کسی کو مارا جس کی وجہ سے اس کا کان، اس کی آنکھ، اس کی عقل اور اس کی مباشرت اور وطی کی صلاحیت ختم ہوگئی، تو حضرت عمر ؓ نے چار دیتیں واجب قرار دیں۔[5]

نیز علامہ علاء الدین کاسانی Ā فرماتے ہیں:

---

e ایمرجنسی کے دوران بعض ''نوزائیدہ مجتہدین'' بے تکلف اس قسم کے استدلال فرمایا کرتے تھے۔

q الاحکام السلطانیہ w الفقہ علی المذاہب الاربعہ: ۵/ ۳۴۱ e حوالہ سابق r ہدایہ مع الفتح: ۱۰/ ۲۸۳

''وہ صورتیں جن میں مکمل دیت واجب ہوتی ہیں ان میں دو باتوں پر غور کرنا ہے، ایک سبب اور دوسرا شرائط، دیت کے واجب ہونے کا سبب اس نفع سے مکمل محرومی ہے جو کسی عضو کا مقصود ہوتا ہے نفع کا یہ فقدان اور محروم ہونا دو صورتوں میں ہوگا، ایک تو یہ کہ عضو کو جسم سے علیحدہ کر دیا جائے، دوسرے یہ کہ عضو تو باقی رہے لیکن اس سے جو کام لیا جانا مقصود ہے اس کام کے لائق نہ رہے۔'' 6

پھر آگے چل کر علامہ کاسانی نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسی زمرے میں یہ صورت بھی آتی ہے کہ کسی کا آلہ تناسل تو باقی رہے مگر توالد و تناسل کی قوت برباد کر دی جائے۔ میرے خیال میں یہ جزئیہ موجودہ نسبندی پر پوری طرح صادق آتا ہے، شرف الدین مقدسی فرماتے ہیں:

ریڑھ توڑ دینے کی صورت میں اگر اس شخص کی شہوت یا مباشرت کی صلاحیت میں سے ایک قوت ضائع ہوگئی تو اس پر ایک دیت واجب ہوگی اور اگر یہ دونوں صلاحیتیں برباد ہوگئیں تو دو دیت واجب ہوگی۔[1]

سیدنا حضرت ابوبکر صدیق ؓ کے بارے میں مروی ہے کہ:

''قضی ابو بکر فی صلب الرجل اذا کسر ثم جبر بالدیة کاملة اذا کان لا یحمل له وبنصف الدیة ان کان یحمل له.'' 2

D: ''مرد کی ریڑھ توڑ دینے اور جڑ جانے کی صورت میں اگر حمل کی صلاحیت باقی نہ رہے حضرت ابو بکر نے پوری دیت کا فیصلہ فرمایا اور اگر حاملہ کرنے کی صلاحیت باقی رہے تو نصف دیت کا۔''

شیخ احمد علیش مالکی بھی مذکورہ دونوں صورتوں (شہوت اور قوت تولید ختم ہو جانے) کو دو مستقل جرم کی حیثیت دیتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کو دیت کا موجب قرار دیتے ہیں چنانچہ دونوں صورتوں کا فرق بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

اس شخص پر دیت واجب ہے جس نے کسی کے ساتھ ایسی حرکت کی کہ اس کی جماع کی صلاحیت جاتی رہی، یا ایسی حرکت کرے کہ اس میں بچہ پیدا کرنے کی اہلیت باقی نہ رہے۔[3]

لہٰذا جب اصول یہ ہوا کہ انسان کی کسی بھی صلاحیت کا برباد کر دینا جرم ہے تو پھر یہ توجیہ کوئی معنی نہیں رکھتی کہ نسبندی میں چوں کہ صرف قوت تولید ختم ہوتی ہے قوت اشتہاء باقی رہتی ہے اس لئے وہ جائز ہوگی۔

دوسری بات یہ ہے کہ قوت شہوانیہ اور جنسی خواہش کی بجائے خود تو کوئی اہمیت نہیں ہے، یہ محض ایک سبب ہے،

---

t فتح العلی المالک: ۲/۲۹۰

q نهاية المحتاج: ۳۲۲/۴ w الاقناع: ۲۲۸/۴ e الفقه علی المذاهب الاربعه: ۳۲۲/۵

r ایمرجنسی کے دوران اس طرح کے سوالات اٹھائے گئے تھے۔ t ابن تیمیه، المتقی فی اخبار المصطفی: ۶۹۵/۴

اہمیت تو اس مقصد کی ہے جس کے لئے انسان میں یہ داعیہ رکھا گیا ہے، اس لئے اگر بالفرض اختصاء کی ممانعت سے مقصود یہی ہو کہ قوت جماع اور جنسی خواہش کو ضائع نہ کیا جائے تو قوت تولید اور بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت کو معطل کر دینا تو بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا، اس لئے کہ جب اسباب حرام ہوں تو اصل مقصود کی حرمت میں کیا شبہ؟ غالباً یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے جہاں قوت جماع بر باد کر دینے کو حرام اور موجب دیت قرار دیا ہے وہیں اس کی یہ علت بیان کی ہے کہ اس سے قوت تولید ضائع ہو جاتی ہے، عموماً اس موقع پر فقہی کتابوں میں ''لـــــفـــــوات الکالفظ ذکرکیا گیاــــل'' ہے۔

غرض مرد یا عورت کو تولید و حمل کی صلاحیت سے محروم کر دینا یا از خود محروم ہو جانا جائز نہیں۔ چنانچہ شیخ شہاب الدین ابن حجر مکی نے دیت واجب ہونے کی صورتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

''عورت کے حاملہ ہونے اور مرد کے حاملہ کرنے کی استعداد کو بر باد کرنا بھی موجب دیت ہے، اس لئے کہ یہ توالد و تناسل سے محروم کر دیتا ہے۔'' 1

شیخ عبدالرحمٰن الجزیری Ã لکھتے ہیں:

''عورت کے حاملہ ہونے اور مرد کے حاملہ کرنے کی قوت کو ختم کر دینے سے پوری دیت واجب ہوتی ہے کیوں کہ اس سے نسل کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔'' 2

پس نسبندی جو مرد و عورت کی قوت تولید کو دائمی طور پر ختم کر دینے کا ذریعہ ہے، قرآن و حدیث کی رو سے ایک غیر اسلامی طریق کار ہے اور صحابہ 1 کے طرز عمل، نیز فقہاء کرام کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے جائز نہ ہونے پر ماہرین قانون اسلامی کا اتفاق ہے۔

5 فطری ضبط تولید

حیض کے بعد طبی تحقیق کے مطابق کچھ ایام ایسے ہوتے ہیں جن میں استقرار حمل کا بہت کم امکان ہوتا ہے، اگر خاص انہیں دنوں میں آدمی اپنی بیوی سے جنسی تعلقات قائم کرے تو فطری طور پر بچوں کی پیدائش پر روک لگ جائے گی۔ سوال یہ ہے کہ یہ طریق کار اختیار کیا جانا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

میرے خیال میں بجائے خود اس طرز عمل میں تو کوئی قباحت نہیں ہے کہ آدمی بعض ایام میں بیوی سے ملے اور بعض ایام میں نہ ملے، البتہ اب اس شخص کی نیت پر یہ صورت موقوف رہے گی، اگر وہ غیر ارادی طور پر ایسا کر گذرا یا کسی جائز مقصد کے لئے ایسا کرتا ہے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن اگر معاش کا بے جا خوف یا کوئی دوسرا غیر شرعی

---

y بدائع الصنائع

جذبہ کارفرما ہو تو ظاہر ہے اس صورت کا اختیار کرنا بھی ایک غیر شرعی طریقہ ہوگا، رسول اللہ § نے فرمایا۔ ''انـــمـــا الاعمال بالنیات[3]'' ''تمام اعمال کا دارومدار نیت اور ارادہ پر ہے۔''

دو اور باتیں

خاندانی منصوبہ بندی کی مختلف صورتوں کا مندرجہ بالا سطور میں جو فقہی تجزیہ کیا گیا ہے اور اسلام کے بنیادی اصول نیز ائمہ مجتہدین اور سلف صالحین کے اجتہادات کی روشنی میں اس مسئلہ پر جو کچھ لکھا گیا ہے امید ہے کہ وہ ایک غیر جانب دار اور طالب حق کے لئے کافی ہوگا۔

اخیر میں ہم اس سلسلے میں دو اور باتوں کی طرف اشارہ کر دینا مناسب سمجھتے ہیں جو بار بار کہی جاتی ہیں اور جو سادہ ذہن لوگوں کے لئے اکثر غلط فہمی کا باعث بنتی ہیں:

1 مصالح کا اعتبار کب؟

پہلی بات یہ ہے کہ آج کل عام طور پر بعض تجدد پسند حضرات ضبط ولادت اور اس قسم کے دوسرے تمام مسائل میں مصالح اور مفاد عامہ کا سہارا لینے کی کوشش کرتے ہیں اور ایسی ہر نئی تحریک کو یہ کہہ کر سند جواز دینے کی سعی کی جاتی ہے کہ یہ لوگوں کے عام مفاد اور مصالح کا تقاضا ہے اور شریعت دراصل انسان کے مصالح، ضروریات اور مفادات کے تحفظ ہی کے لئے نازل کی گئی ہے۔

اس سلسلہ میں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ اسلام نے انہیں مصالح اور مفادات کی رعایت کی ہے جو شریعت کی روح، اسلام کے مزاج اور کتاب وسنت کی بنیادی تعلیمات سے متصادم نہیں ہوں، شریعت کی نگاہ میں وہی مصالح معتبر ہیں جسے شریعت تسلیم کرتی ہو، آدمی کی خواہش اور عقل اس کے لئے معیار اور کسوٹی نہیں بن سکتی قانون اسلامی کے مشہور رمز شناس اور دقیق النظر عالم ابواسحٰق شاطبی فرماتے ہیں۔ ''الـــمـــراد بـــالـــمـــصـــالح والمفاسد ماکانت کذلک فی نظر الشرع لاماکان ملائما أو منافرا للطبع.'' 1

اور حقیقت یہ ہے کہ اگر انسان کی ہر چاہت اور خواہش کو مصالح کا نام دیا جاتا رہے اور شرعی اور غیر شرعی مصالح کے درمیان کوئی فرق نہ کیا جائے، تو شریعت ایک مذاق اور انسان کے ہاتھوں بنایا اور توڑا جانے والا کھلونا بن کر رہ جائے گی اور انتہائی غیر دینی اور اخلاقی باتوں کو بھی مفاد عامہ اور مصالح کی آڑ میں جائز قرار دینے کی گنجائش نکل آئے گی۔ اس لئے مصالح صرف وہی معتبر ہیں جو شریعت اسلامی کے مزاج و مذاق سے ہم آہنگ ہوں۔

q الاقناع: ۲۲۹/۴ w المحلی: ۱۰/۴۵۰ e فتح العلی المالک: ۲۹۰/۲

2 ضرورت کیا ہے؟

دوسری بات یہ کہی جاتی ہے کہ ضرورتاً ناجائز امور بھی جائز ہو جاتے ہیں، اس لئے خاندانی منصوبہ بندی اور اس طرح کی دوسری چیزوں کو قومی اور اجتماعی ضرورت کے تحت اپنا لینے کی اجازت ہونی چاہیے۔

یہ بھی دراصل ایک صحیح اصول کا غلط استعمال ہے، فقہ کی اصطلاح میں جس چیز کو ضرورت کہا جاتا ہے وہ ہماری سوسائٹی میں عام طور پر بولے جانے والے لفظ ''ضرورت'' سے بہت مختلف ہے، فقہاء نے احکام شرعیہ کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے:

1 ضروریات: یعنی وہ امور جو شریعت کے پانچ بنیادی مقاصد[1] جان، مال، دین، نسل اور عقل کے تحفظ کے لئے آخری درجہ ضروری ہوں اور اگر ان کی اجازت حاصل نہ ہو تو پانچ چیزوں میں سے کوئی چیز محفوظ نہ رہ سکے، مثلاً اگر فاقہ اور بھوک سے موت کا اندیشہ ہو تو شراب پینے اور سور کا گوشت کھانے کی اجازت دی گئی، اس لئے کہ اس وقت اس کے بغیر جان کا تحفظ ممکن نہیں ہے، ایسی ہی ناگزیر ضرورت کو فقہ کی اصطلاح میں ''ضروریات'' کہا جاتا ہے۔

2 حاجیات: ضرورت کے بعد دوسرا درجہ حاجت کا ہے، حاجت یا حاجیات سے ایسی چیزیں مراد ہیں، جن پر ان پانچ مقاصد کا پایا جانا اور انسان کی ان بنیادی ضرورتوں کا تحفظ موقوف تو نہیں ہو لیکن اگر ان کی اجازت نہ دی جائے تو آدمی کو مشقت اور دشواری ہو، مثلاً: بلی کا جھوٹا اصلاً ناپاک ہونا چاہیے اس لئے کہ وہ درندہ ہے اور تمام درندوں کے جھوٹے حرام ہیں، نیز اگر بلی کا جھوٹا حرام کر ہی دیا جاتا، تو بھی ایسا نہ تھا کہ آدمی اپنی جان یا مال کی حفاظت کر ہی نہیں سکتا، البتہ چوں کہ بلی کی ہر وقت گھروں میں آمد و رفت رہتی ہے اس لئے اس کا جھوٹا حرام قرار دینے کی وجہ سے دشواری اور مشقت پیدا ہو جاتی، لہٰذا شریعت نے عام ضابطہ کے برخلاف ''بلی کے جھوٹے'' کو حرام نہیں رکھا، اس لئے بلی کا جھوٹا حاجیات میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

3 تحسینیات: اور تیسرا درجہ ''تحسین'' ہے تحسین سے مراد وہ احکام ہیں کہ ان پر انسان کی زندگی موقوف بھی نہ ہو اور ان کے نہ ملنے کی وجہ سے آدمی کسی بڑی مشقت میں مبتلا بھی نہ ہو جائے، البتہ مزید راحت، آسانی اور زینت کے لئے اس کی اجازت دی گئی ہو مثلاً عمدہ کھانا، اچھا کپڑا۔

اس کو ایک مثال سے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ انسان کے جسم چھپانے کے لئے محض ایک معمولی سا کوئی بھی کپڑا کافی ہے، لہٰذا اس قدر کپڑا آدمی کے لئے ''ضرورت'' ہے اور سردی گرمی کے بچاؤ کے لئے موسم کے مناسب کپڑا حاجت ہے، کہ اگر اس کی رعایت نہیں کی جائے تو مشقت اور دشواری پیدا ہوگی اور خوب صورت اور عمدہ قسم کے جائز

q نہایۃ المحتاج: ۳۲۲/۷ w الفقہ علی المذاہب الاربعہ: ۳۴۱/۵ e بخاری: ۲/۱

کپڑے ''تحسینیات'' میں شمار ہوں گے۔

''ضرورت'' کی وجہ سے بہت سی ناجائز چیزوں کے جائز ہوجانے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صورتیں جو اوپر ذکر کی گئیں تشریح کے مطابق انسان کی ''ضروریات'' میں داخل ہوں، وہ غیر معمولی حالات میں عبوری طور پر جائز ہوجاتی ہیں، اسی طرح ''حاجیات'' کے ذیل میں آنے والے وہ امور کہ ''اگر ان کی اجازت نہ دی جائے تو غیر معمولی مشقت پیدا ہوجائے'' بھی ان حالات میں جائز قرار پاتے ہیں۔ لیکن ایسی حاجیات کہ اگر ان کی اجازت نہ دی جائے تو تھوڑی دشواری پیدا ہوجائے یا ''تحسینیات'' جو زینت اور راحت رسانی کے لئے ہیں ان پر نہ ضرورت کا اطلاق ہوتا ہے اور نہ وہ قرآن وحدیث کی اجازت کے بغیر کسی بھی وقت جائز ہوسکتے ہیں۔

اب اس خاندانی منصوبہ بندی کی اجتماعی حیثیت پر غور فرمایئے تو محسوس ہوگا کہ یہ نہ اجتماعی حیثیت سے ضرورت ہے اور نہ حاجت۔ ظاہر ہے کسی کے حق میں یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی ہے کہ دو کے بعد جو بچے پیدا ہوں گے ان کے بھوک سے مرنے کی نوبت آجائے گی یہ ممکن ہے کہ انفرادی طور پر چند فیصد آدمی اپنے آپ کو دو یا تین بچوں سے زیادہ کے پرورش کے لائق نہ پاتے ہوں، لیکن اجتماعی اور قومی سطح پر یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ معاشرہ کا ہر فرد، یا غالب اکثریت فضول خرچی اور اسراف کا خانہ خالی کرکے چند بچوں کی پرورش نہیں کرسکتی۔

مگر بدقسمتی سے ہمارے یہاں تعیّشات اور انسان کے ہوس پرستانہ معیار زندگی کو بھی ضرورت اور ضروریات کا نام دے دیا گیا ہے، قیمتی کپڑے، ٹی، وی، ایرکنڈیشن، فلک بوس عمارتیں، کاریں اور آرام دہ تمام چیزیں جن کے بغیر بھی آدمی کسی قابل ذکر مشقت میں مبتلا نہیں ہوتا، انسان کی ضروریات سمجھی جانے لگی ہیں، لیکن ظاہر ہے اسلام اس طرز فکر کا روادار نہیں ہے اور نہ ان عیش پرستیوں کو ''ضروریات زندگی'' کی فہرست میں جگہ دینے کو تیار ہے، آج جن حضرات کو ''خاندانی منصوبہ بندی'' کی تحریک پر اسلام کی سند توثیق ثبت کرنے کا شوق ہے ان کے نزدیک اصل مسئلہ ''قوت لایموت'' اور ''غذا برائے زندگی'' کا نہیں ہے بلکہ ان کو فکر بلند تر معیار زندگی کی ہے۔

امید کہ یہ چند سطریں اس مسئلہ پر فقہی حیثیت سے غیر جانب دارانہ نگاہ ڈالنے والوں کے لئے صحیح نتائج تک پہنچنے کے لئے کافی ہوں گی۔

واللّٰہ ھو یھدی سبیل الحق.

%

---

q الموافقات ا

B —

ٹسٹ ٹیوب سے تولید اور اس سے متعلق احکام

جدید میڈیکل ترقی نے جو بہت سے فقہی مسائل پیدا کئے ہیں ان میں ایک اہم مسئلہ ''ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ تولید'' کا ہے، اس ایجاد نے بہت سی قباحتوں کے دروازے بھی کھولے ہیں، دوسری طرف اولاد سے محروم لوگوں کے لئے ''شمع امید'' بھی فروزاں کی ہے، ہمیں اس کی قباحتوں اور مفاسد پر بھی نظر رکھنی ہوگی اور حقیقت پسندی کے ساتھ اس بات کا جائزہ لینا ہوگا کہ اگر اس کی کوئی صورت مباح ہوسکتی ہے تو خواہ مخواہ اس پر حرمت کا حکم لگانے سے بھی گریز کیا جائے۔ پھر اگر کوئی صورت جائز ہوسکتی ہو تو اس سے متعلق فقہی احکام واثرات کیا ہوں گے؟ ان پر بھی غور کرنا ہوگا۔

اجنبی مرد وعورت کے مادہ کا اختلاط

بنیادی طور پر ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ تولید کی دو شکلیں ہیں: اول یہ کہ اجنبی مرد وعورت کے مادہ منویہ اور بیضۃ المنی کو باہم خلط کرکے تولید عمل میں آئے، چاہے یہ دو اجنبی مادے کسی ٹیوب میں خلط کئے جائیں، یا خود اسی عورت کے رحم میں یا کسی اور عورت کے رحم میں، یا خود اس مرد کی قانونی اور شرعی بیوی کے رحم میں، یہ صورت بہرحال ناجائز ہوگی کہ اس کی وجہ سے نسب میں اختلاط ہوتا ہے اور زنا کی ممانعت کی اصل وجہ یہی اختلاطِ نسب ہے۔ اس سلسلہ میں صریح نصوص موجود ہیں۔

آپ § نے فرمایا:

''لایحل لامرء یومن باللّٰہ والیوم الأخران یسقی ماء ہ زرع غیرہ.'' 1

D: ''خدا وآخرت پر ایمان رکھنے والے کسی شخص کے لئے روا نہیں کہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی کو سیراب کرے۔''

اسی اختلاطِ نسب سے حفاظت کے لئے ایک مرد کی زوجیت سے نکلنے کے بعد دوسرے مرد کی زوجیت میں جانے کے لئے ''عدت'' کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی Ã لکھتے ہیں:

q امام غزالی نے المستصفیٰ میں شریعت کے یہی پانچ بنیادی مقاصد بتائے ہیں۔

''منھا معرفة بوقوحمھا من ماء ہ لئلا تختلط الانساب فان النسب أحدما یتشاح بہ ویطلبہ العقلاء وھو من خواص نوع الانسان ومما امتاز بہ من سائر الحیوان.'' 1

D: ''عدت کی مصلحتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے ذریعہ عورت کے رحم کا شوہر سابق کے مادہ سے خالی ہونا معلوم ہوتا ہے، تاکہ نسب میں اختلاط نہ ہو، اس لئے کہ نسب وہ چیز ہے جس کی خواہش کی جاتی ہے اور عقلاء جس کے طلب گار ہوتے ہیں، جو انسانی خصوصیت ہے اور جس کے ذریعہ انسان دوسرے حیوانات سے ممتاز ہے۔''

پس اجنبی مرد وعورت کے مادے کے اختلاط کی تمام صورتیں گناہ ہیں اور حکم کے اعتبار سے ''زنا'' ہیں، البتہ چوں کہ حدود (شریعت کی مقرر سزائیں) معمولی شبہات کی وجہ سے بھی ساقط ہوجاتی ہیں اور یہاں بھی یہ شبہ موجود ہے، اس لئے کہ زنا دو اجنبیوں کے درمیان ایک جسمانی فعل، یعنی مباشرت کا نام ہے اور ان صورتوں میں یہ فعل اپنی ظاہری شکل کے ساتھ موجود نہیں۔ دوسرے زنا میں دو اجنبی مرد وعورت ایک دوسرے کے جسم سے لطف اندوز بھی ہوتے ہیں، جب کہ اس مصنوعی عمل کے ذریعہ اس طرح کی لذت حاصل نہیں کی جاسکتی، اس لئے اس عمل کی وجہ سے زنا کی مقررہ شرعی سزا (حد) نافذ نہیں کی جائے گی۔ البتہ چوں کہ یہ عمل اپنی روح اور نتائج کے لحاظ سے اسی قدر مضر ہے، جس قدر خود فعلِ زنا، اس لئے قاضی اس پر مناسب تعزیر اور سرزنش کرے گا۔

اگر وہ عورت کسی مرد کی زوجیت میں رہتے ہوئے کسی اور اجنبی کے مادہ سے حاملہ ہو یا صاحب اولاد بنے تو مولود کا نسب اس کے حقیقی شوہر سے ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ ثبوت نسب کے باب میں فقہی اصول ہے کہ عورت جس مرد کا ''فراش'' ہو، اس سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب اسی سے متعلق ہوگا۔ آپ § سے فرمایا: ''الولد للفراش وللعاھر الحجر''2......اور بیوی کو اس کے شوہر کا فراش مانا گیا ہے3......نیز اگر کنواری لڑکی اس طرح ماں بنی، تب بھی بچہ کا نسب صرف اسی عورت سے متعلق ہوگا، اس مرد سے نسب کا کوئی تعلق نہیں ہوگا جس کے مادہ منویہ سے استفادہ کیا گیا ہے، جیسا کہ زنا کے نتیجہ میں پیدا ہونے والے بچوں کا حکم ہے۔ ہاں اگر کسی اجنبی عورت کا بیضۃ المنی حاصل کیا گیا اور کسی مرد کے مادہ منویہ کے ساتھ ٹسٹ ٹیوب کے ذریعہ آبیدگی کی گئی اور پھر یہ ''لقیحہ'' اس مرد کی جائز بیوی کے رحم میں منتقل کردیا گیا اور اس کی بیوی نے اس کو جنا تو اب اس کی بیوی بچہ کی ماں قرار پائے گی، کیوں کہ قرآن میں ماں اس عورت کو قرار دیا گیا ہے، جو بچوں کو جنے4......اور جب اس مرد کی زوجہ ماں قرار پائی

q ابو داؤد: ۲۹۳/۱ باب وطی السبایا

q حجة اللہ البالغة: ۱۳/۲ w سنن خمسہ عن عمرو بن شعیب، جمع الفوائد: ۲۳۶/۱

تو چوں کہ وہ اسی کی فراش ہے۔ اس لئے وہ خود اس بچہ کا باپ قرار پائے گا اور جننے والی ماں کے شوہر سے بچہ کا نسب ثابت ہوگا۔ رہ گئی وہ عورت جس کا بیضۃ المنی اس کی تخلیق کے لئے حاصل کیا گیا تھا تو اس کی حیثیت ماں کی نہ ہوگی، کیوں کہ شریعت میں محض یہ بات ثبوتِ نسب کے لئے کافی نہیں کہ مولود کسی کا جزء بن جائے، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی تخلیق میں جس مرد وعورت کا جزء بنا ہو، وہ جائز اور حلال طریقہ پر بنا ہو، یہی وجہ ہے کہ زنا سے نسب ثابت نہیں ہوتا، حالاں کہ مولود زانی کا جزء ہوتا ہے اور مدت رضاعت دوسال گذرنے کے بعد عورت کا دودھ پیا جائے تو حرمتِ رضاعت ثابت نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ رضاعت مشروع وجائز طریق پر نہیں ہے، البتہ چوں کہ امام ابوحنیفہ Ã کے نزدیک ''حرمت نکاح'' میں غایت درجہ احتیاط برتی گئی ہے اور اس لئے زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے، اس لئے ان تمام صورتوں میں مولود کے لئے اس مرد کے خاندان سے بھی حرمت قائم ہوگی، جس کا مادہ منویہ اس کی تخلیق میں استعمال ہوا ہے، اس عورت کے خاندان سے بھی جس نے اس کو جنا ہے اور اس کے لئے زحمتِ ولادت برداشت کی ہے اور اس عورت کے خاندان سے بھی، جس کے رحم سے اس کے وجود کے لئے بیضۃ المنی حاصل کیا گیا ہے۔

زن وشو کے مادے کا اختلاط

دوسری صورت یہ ہے کہ خود شوہر بیوی کے مادہ حیات کو خلط ملط کر کے تولید عمل میں آئے، اس کی بھی تین شکلیں ہوسکتی ہیں۔

1 شوہر کا مادہ انجکشن وغیرہ کے ذریعہ عورت کے رحم تک پہنچا دیا جائے۔

2 شوہر وبیوی کے مادے حاصل کئے جائیں اور ٹیوب میں مخصوص مدت تک ان کی پرورش کی جائے، پھر اسی عورت کے رحم میں اس کو منتقل کر دیا جائے۔

3 زن وشوہر کا مادہ حاصل کیا جائے اور اس آمیزش کو اسی شوہر کی دوسری بیوی کے رحم میں منتقل کر دیا جائے، اس لئے کہ اس کی پہلی بیوی زچگی کی متحمل نہ ہو یا طبی اسباب کی بناء پر تولید کی اہل نہ ہو۔

ان شکلوں میں ایک سوال تو یہ ہے کہ ایسا کرنا کیا محض صاحب اولاد ہونے کے جذبہ کی تسکین کے لئے درست ہوگا؟ دوسرے کیا مولود کا نسب ماں باپ سے ثابت ہوگا؟ تیسرے یہ کہ تیسری صورت میں مولود کی ماں کون ہوگی؟ وہ جس کا بیضۃ المنی حاصل کیا گیا، یا وہ جس نے اس کے لئے زحمتِ ولادت برداشت کی؟

اب پہلے ہم کو اس پر غور کرنا چاہیے کہ کیا ایسا کرنا درست بھی ہوگا؟...... جن حضرات نے اس کو نادرست قرار دیا ہے ان کے سامنے تین باتیں ہیں، اول یہ کہ مرد کو جلق کے ذریعہ مادہ منوی نکالنا ہوگا اور جلق کرنا درست نہیں ہے

B

دوسرے مرد و عورت یا کم از کم عورت کی بے ستری ہوگی اور شدید مجبوری کے بغیر بے ستری اطباء کے سامنے بھی درست اور جائز نہیں، تیسرے یہ طریقہ ہے بہر حال خلاف فطرت، اور شریعت کا عام مزاج یہ ہے کہ وہ خلاف فطرت امور سے منع کرتی ہے۔

جہاں تک جلق کی بات ہے، تو یقیناً شریعت نے اس سے منع کیا ہے اور جمہور فقہاء اسے نادرست قرار دیتے ہیں، لیکن جہاں ضرورت دامن گیر ہو وہاں اس کی اجازت بھی دیتے ہیں۔ عبد الرشید طاہر بخاری لکھتے ہیں:

"ولا يحل هذا الفعل خارج رمضان ان قصد قضاء الشهوة وان قصد تسكين الشهوة أرجو أن لا يكون عليه وبال." 1

D: "یہ فعل (جلق) غیر رمضان میں بھی (رمضان ہی کی طرح) حلال نہ ہوگا، اگر تکمیل شہوت کی غرض سے ایسا کیا گیا ہو، لیکن اگر شہوت کی تسکین مقصود ہو تو امید ہے کہ اس پر کوئی وبال نہ ہوگا۔"

ہمارے زمانہ میں طبی جانچ اور امتحان کے لئے بھی میرا خیال ہے کہ اس کی اجازت دی جائے گی، اب عرض یہ کرنا ہے کہ اول تو صاحب اولاد ہونے کا جذبہ ایک فطری جذبہ ہے اور جیسا کہ میں آگے ذکر کروں گا کہ بسا اوقات یہ جذبہ اتنا شدید ہوتا ہے کہ عفت و عصمت کے نقطۂ نظر سے "ضرورت" کا درجہ حاصل کر لیتا ہے، دوسرے فقہاء نے بعض ان امور کو بھی مباح رکھا ہے جو مآل کے اعتبار سے "بالکل جلق" کی طرح ہیں، مثلاً عزل یعنی بیوی سے اس طرح جماع کرنا کہ انزال کے وقت عضو مخصوص باہر نکال لیا جائے اور عورت کے رحم میں انزال سے بچا جائے، احناف کے یہاں یہ صورت جائز ہے[2]...... اور ٹھیک جس طرح جلق میں تسکین شہوت کی جاتی ہے اور مادہ منویہ کو ضائع کر دیا جاتا ہے، اسی طرح "عزل" میں بھی تسکین شہوت کی جاتی ہے اور مادہ منویہ کو ضائع کیا جاتا ہے، فرق صرف اس قدر ہے کہ تسکینِ شہوت کے لئے عورت کے جسم سے تلذذ کے بجائے خود اپنے ہاتھ سے لذت اندوز ہوا جاتا ہے، تیسرے جلق کی ممانعت کی اصل حکمت یہ ہے کہ اس طرح انسان "مادہ حیات" کو نسل انسانی کی افزائش کی بجائے بے مقصد استعمال کرتا اور ضائع کر دیتا ہے، اب غور کیجئے کہ اگر اس کو مصنوعی تولید کے لئے "جلق" کیا جائے تو جلق کا مقصود ہی بدل جاتا ہے، یہاں جلق جوہر حیات کو ضائع کرنے کے لئے نہیں، بلکہ کارگر اور ثمر آور کرنے کے لئے کیا جا رہا ہے، اس لئے یہ صورت جلق کی ممنوع صورتوں کے ذیل میں آنی ہی نہیں چاہیے۔

e هدايه: ۲/۴۳ باب ثبوت النسب　　r المجادلة: ۲

q خلاصة الفتاوى: ۱/۲۶۰

w فقہاء کے یہاں احکام کے تین درجات ہیں: ضرورت، حاجت اور تحسین، ضرورت وہ احکام ہیں، جو حفاظت دین، عقل نفس، مال اور نسل کے تحفظ کے لئے بالکل ناگزیر ہوں، حاجت وہ ہیں جو ناگزیر تو نہ ہوں، لیکن ان کی رعایت نہ کی جائے تو سخت مشقت کا سامنا ہو اور تحسین وہ احکام ہیں جو ان امور میں سہولت کے لئے ہوں، اکثر علماء اصول نے اور متاخرین میں شاطبی رحمہ اللہ تعالیٰ نے "الموافقات" میں اس پر نہایت شرح

دوسری وجہ ''شدید مجبوری کے بغیر بے ستری سے گریز'' ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ ایک قوی وجہ ہے، جو اس کے منفی پہلو پر پیش کی جاسکتی ہے، مگر غور کیا جائے تو اول تو صاحبِ اولاد ہونے کا جذبہ ایک غیر معمولی جذبہ ہوتا ہے بالخصوص عورتوں کے معاملے میں ولادت سے محرومی اکثر اوقات عورت کو مختلف نسوانی، دماغی، قلبی اور جسمانی امراض کا شکار بنا دیتی ہے، بسا اوقات یہ چیز زوجین کے درمیان سخت نفور اور کشیدگی کا باعث بھی بن جاتی ہے اور بعض اوقات عفت وعصمت پر بھی بن آتی ہے، اس لئے یہ فقہی اصطلاح کے مطابق ہر عورت کے لئے ممکن ہے ضرورت نہ ہو، لیکن بعض خواتین کے لئے ''حاجت'' کا درجہ اختیار کر لیتی ہے، جس کو بعض مواقع سے ''ضرورت'' ہی کے حکم میں رکھا جاتا ہے۔

اب جب ہم فقہی تصریحات دیکھتے ہیں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ بعض ایسی صورتوں میں بھی بے ستری کو گوارا کیا گیا ہے، جو بجائے خود کوئی شدید مرض نہیں، لیکن امکانی طور پر شدید امراض کا باعث بن سکتا ہے۔ جیسا کہ اولاد سے محرومی بعض شدید امراض کا سبب بن جاتی ہے۔ علامہ سرخسی Ã لکھتے ہیں:

''وقدروی عن ابی یوسف انه اذا کان به هزال فاحش وقیل له ان الحقنة تزیل مابک من الهزال فلا باس بأن یبدی ذلک الموضع للمحتقن وهذا صحیح فان الهزال الفاحش نوع مرض تکون آخره الدق والسل.'' 1

D: ''امام ابو یوسف Ã سے مروی ہے کہ جس کو غایت درجہ کی کمزوری ہو اور اس کو بتایا جائے کہ حقنہ اس کمزوری کا ازالہ کر سکتا ہے تو اس کے لئے مضائقہ نہیں کہ حقنہ کرنے والے کے لئے اس جگہ (پائخانہ کا مقام) کو کھول دے اور یہ صحیح رائے ہے، کیوں کہ سخت کمزوری بھی ایک مرض ہے جس کی انتہا دق اور سل کے امراض پر ہوتی ہے۔''

یہ رائے تو قاضی ابو یوسف Ã کی ہے۔ ''قوت مجامعت'' فقہاء کے یہاں مقررہ تعریف کے اعتبار سے غالبًا ''ضرورت'' میں داخل نہیں ہے، خود سرخسی Ã نے اس کے ضرورت ہونے سے انکار کیا ہے، لیکن ایک مستقل اور اہم دبستان فقہ کے بانی ''امام شافعی Ã'' کے نزدیک قوتِ مجامعت میں اضافہ کے لئے بھی ''حقنہ'' کرانا اور حقنہ کرانے والے کے سامنے بے ستر ہونا درست ہے۔ سرخسی Ã ہی نقل کرتے ہیں:

''وحکی عن الشافعی قال، اذاقیل ان الحقنة تقویک علی المجامعة فلاباس بذالک ایضا.'' 1

D: ''امام شافعی Ã سے منقول ہے کہ جب مریض سے کہا جائے کہ حقنہ کی وجہ سے

وسط کے ساتھ گفتگو کی ہے۔

تمہارے اندر قوتِ جماع بڑھے گی تو اس کے لئے حقنہ کرانے میں مضائقہ نہیں ۔''

بلکہ ''ضرورت'' تو کجا، سنت کی ادائیگی، بلکہ ایسی چیز کے لئے بھی فقہاء نے بعض دفعہ بے ستری کی اجازت دی ہے، جو محض مباح یا محض ایک گونہ مطلوب (مکرمہ) ہے، مردوں کو ختنہ کرنا سنت ہے، لیکن بے ستری حرام ہے اور عورتوں کے لئے ختنہ ''مباح''، لیکن فقہاء اس کو بھی دائرۂ ضرورت اور دائرۂ عذر میں لے آئے ہیں اور اس کے لئے بے ستری کی اجازت دیتے ہیں۔ مشہور فقیہ علاء الدین سمرقندی جن کی ''تحفة الفقہاء'' کو ملک العلماء کاسانی نے اپنی مایہ ناز تصنیف ''بدائع الصنائع'' کے لئے اصل زمین بنائی ہے، لکھتے ہیں:

''ولا يباح النظر والمس الى مابين السرة والركبة الافى حالة الضرورة بان كانت المرأة ختانة تختن النساء.'' 2

D: ''ناف و گھٹنوں کے درمیانی حصہ کو دیکھنا اور چھونا جائز نہیں، سوائے اس کے کہ ضرورت اس کی متقاضی ہو بایں طور کہ دیکھنے والی عورت ختان ہو جو عورتوں کا ختنہ کرتی ہو۔''

موٹاپا نہ ''ضرورت'' ہے نہ ''حاجت''، لیکن فقہاء نے یہاں بھی حقنہ کی اجازت دی ہے۔ صاحب خلاصہ کا بیان ہے کہ ''لا باس بالحقنة لا جل السمن هكذا روى عن ابى يوسف. 3'' اور صاحب اولاد ہونے کا جذبہ تو ایک فطری جذبہ ہے۔ فقہاء تو عورت کے اس جذبہ کو بھی نا قابلِ اعتنا نہیں سمجھتے کہ وہ خود کو شوہر کے لئے پر کشش بنانے کی غرض سے موٹاپا بڑھانا چاہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ:

''والمرأة اذا كانت تسمن نفسها لزوجها لا باس به.'' 4

D: ''عورت اپنے کو شوہر کے لئے موٹا کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔''

''ٹسٹ ٹیوب'' کی مدد لا ولد افراد کے لئے دراصل ایک ذریعہ علاج ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ فقہاء نے انسانی مسائل کو تین خانوں۔ ضرورت، حاجت اور تحسین میں تقسیم کیا ہے، اور ممنوعات کو صرف اس وقت جائز رکھا ہے جب کہ ضرورت یا حاجت اس کی اجازت کا تقاضہ کرے، لیکن فقہی جزئیات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ علاج و معالجہ کے باب میں فقہاء نے ایک گونہ زیادہ وسعت سے کام لیا ہے اور یسر و سہولت کو راہ دی ہے، مثلاً جیسا کہ مذکور ہوا، موٹاپا کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لیکن عالمگیری میں ہے:

''وسئل ابو مطيع ان امرأة تاكل القبقبة واشباه ذالک تلتمس السمن قال لا باس به مالم تاكل فوق الشبع واذا اكلت فوق الشبع لا يحل لها.'' 1

D: ''ابو مطیع سے اس عورت کے متعلق دریافت کیا گیا جو سیپ اور اس طرح کی چیزیں موٹاپے کے

q المبسوط: ۱۰/۱۵٦

B

لئے کھائے، انہوں نے فرمایا: اس میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ آسودگی سے زیادہ نہ کھائے، اگر آسودگی سے زیادہ کھالے تو یہ اس کے لئے حلال و جائز نہیں۔''

اس لئے اس بے مایہ کا خیال ہے کہ اولاد سے محروم شوہر و بیوی کے لئے اولاد کا حصول ایک فطری جذبہ اور طبعی داعیہ ہے کہ اس کے لئے شوہر کی مرد طبیب اور عورت کی عورت طبیبہ کے سامنے بے ستری گوارا کی جاسکتی ہے۔

جہاں تک تیسری بات ہے کہ یہ خلافِ فطرت طریقہ ہے۔ تو یہ ممانعت کی کوئی قوی دلیل نہیں ہے، ایک فطری ضرورت اور تقاضہ کی تکمیل کے لئے ایسی غیر فطری صورت اختیار کرنا جس کی ممانعت پر نص وارد نہ ہو جائز ہوگا۔ دواؤں کے ایصال کی اصل راہ منہ اور حلق ہے، لیکن مصلحتاً ''حقنۃ'' کی اجازت ہے، بچہ کی ولادت کی اصل راہ عورت کی شرمگاہ ہے، لیکن ضرورت ہو تو آپریشن کی اجازت ہے، اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ مجبوری کے درجہ میں اس غیر فطری عمل کو برداشت نہ کیا جائے پس لاولد زوجین کے لئے اس مصنوعی طریق پر اولاد کا حاصل کرنا درست ہوگا۔

ٹیوب بے بی کے ثبوت نسب کا مسئلہ

یہاں یہ بات تو ظاہر ہے کہ جس مرد کا مادہ تھا، وہی مولود کا باپ ہوگا، ثبوت نسب کے لئے شوہر کے نطفہ سے بیوی کا حاملہ ہوجانا کافی ہے، یہ ضروری نہیں کہ وہ جسمانی طور پر اس کے ساتھ مباشرت کرے، چوں کہ یہ بالکل نئی صورت ہے، اس لئے کتب فقہ میں اس سے متعلق صریح حکم کا دستیاب ہونا بظاہر مشکل ہے، البتہ بعض ایسی جزئیات موجود ہیں جن میں وطی کے بغیر بھی استقرار حمل کو ممکن تسلیم کیا گیا ہے اور نسب ثابت کیا گیا ہے۔

''رجل وطی جاریة فی مادون الفرج فانزل فاخذت الجاریة مائهٔ فی شی فاستدخلته فی فرجها فعلقت عندابی حنیفة ان الولد ولده وتصیر الجاریة ام ولد له.'' 2

D: ''کوئی شخص اپنی باندی سے شرمگاہ کے باہر جماع کرے اور اس کو انزال ہوجائے، باندی اس مادہ منویہ کو کسی چیز میں محفوظ کرلے، پھر اس کو اپنی شرمگاہ میں داخل کرلے اور اسے حمل بھی ٹھہر جائے، تو امام ابوحنیفہ　Ã کے نزدیک وہ بچہ اسی کا ہوگا اور باندی اس کی ام ولد قرار پائے گی۔''

یہ بات بھی ظاہر ہے کہ جس عورت کا ''بیضۃ المنی'' ہے۔ اگر اسی کے رحم میں اس کی پرورش بھی ہوئی ہے تو وہی اس کی ماں شمار ہوگی، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر ایک عورت کا بیضۃ المنی اس کی سوکن کے رحم میں ڈالا گیا اور اس طرح تولید عمل میں آئی تو بچہ کی ماں کون سمجھی جائے گی؟ ...... اس بارے میں اہل علم کی رائیں مختلف ہیں۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ ماں وہ ہوگی جس سے ''بیضۃ المنی'' حاصل کیا گیا ہے۔ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ ماں وہ ہوگی جس کے

q حواله سابق　w تحفة الفقهاء: ۳۳۴/۳　e خلاصة الفتاوی: ۳۶۳/۴　r خلاصة الفتاوی: ۳۵۲/۵

B

رحم میں پرورش ہوئی اور جس نے جنا ہے، حقیقت یہ ہے کہ دلائل اور حکمتِ شرعی پر نظر کی جائے تو یہ دونوں ہی رائیں اپنی اپنی جگہ معقول ہیں، جس عورت سے ''بیضۃ المنی'' حاصل کیا گیا ہے، وہ اس لئے کہ اب بچہ کی حیثیت اس کے جزو کی ہوگی اور نسب اور اس کی حرمت کی بنا اصل میں اسی رشتہ جزئیت پر ہے۔ صاحب ہدایہ نے زنا کی وجہ سے ''حرمت مصاہرت'' ثابت ہونے پر بحث کرتے ہوئے اسی نکتہ کو ان الفاظ میں اٹھایا ہے:

''ان الوطی سبب الجزئية بواسطة الولد حتی يضاف الی كل واحد منهما كملا''

D: ''وطی مولود کے واسطہ سے جزئیت کا سبب بنتا ہے، یہی وجہ ہے کہ مولود زوجین میں سے ہر ایک کی طرف پوری طرح منسوب ہوتا ہے۔''

پھر ماں کے لئے عربی زبان میں ''ام'' کی تعبیر بھی اس کے حق میں ہے۔ ''ام'' اصل اور جڑ کو کہتے ہیں۔ مذکورہ عورت کا ''بیضۃ المنی'' چوں کہ اس کی تکوین کے لئے اصل اور اساس بنتا ہے، تو ضرور ہے کہ اس کو ماں قرار پانا چاہیے۔ پھر رشتہ رضاعت سے بھی اس رائے کو تقویت پہنچتی ہے، حرمت رضاعت کے ثبوت کے لئے ضروری نہیں کہ بچہ ماں کے تھن سے ہی دودھ پئے، کسی اور ذریعہ سے دودھ پلا دیا جائے تو یہ بھی رشتہ رضاعت کے لئے کافی متصور ہوتا ہے، اسی طرح کسی اور طریق سے عورت کا ''بیضۃ المنی'' مولود کی تکوین میں اپنا کردار ادا کرے تو اس کو رشتہ مادری کے ثبوت کے لئے کافی تسلیم کیا جانا چاہیے۔

جن لوگوں نے اس عورت کو ماں رکھا ہے، جو زحمت ولادت برداشت کرے اور جس کے رحم میں بچہ پرورش پائے ان کے لئے سب سے بڑی شہادت قرآن مجید کی یہ تعبیر ہے کہ وہ ماں کو ''والدہ'' (بچہ جننے والی) کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے، پھر رحم میں بچہ اسی عورت کا جزو قرار پاتا ہے، اس لئے حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ خاصا دلچسپ اور قابلِ فکر ہے۔ ویسے کتب فقہ پر نگاہ ڈالی جائے تو فقہاء کے یہاں بعض ایسی نظریں بھی موجود ہیں کہ ایک ہی بچہ کا نسب دو مردوں سے ثابت کیا گیا ہے اور دونوں ہی کو اس پر ''ولایت'' کا حق دیا گیا ہے۔ ملا حداد شارح قدوری لکھتے ہیں:

''واذا كانت جارية بين اثنين جاء ت بولد فاد عياه حتی ثبت النسب منهما.[1] ''

D: ''ایک باندی دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو، اس باندی کو ولادت ہو اور دونوں اس کے دعویدار ہوں تو مولود کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔''

ابن نجیم نے ''ظہیریہ'' کے حوالہ سے اس کو تھوڑے فرق کے ساتھ یوں لکھا ہے:

''والجارية بين اثنين اذا جاء ت بولد فادعياه يثبت النسب من كل واحد منهما ينفرد كل واحد منهما بالتزويج.'' [2]

D: ''دو شخصوں کے درمیان مشترک باندی کو ولادت ہو اور دونوں اس سے ثبوت نسب کا دعویٰ کریں

— B

تو مولود کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو اس کا نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہوگی۔"

پس یہ بات مناسب ہوگی کہ حرمت نکاح وغیرہ میں ان دونوں کو اس مولود کے لئے حقیقی ماں کے حکم میں رکھا جائے؟ اور نفقہ و میراث وغیرہ کے احکام میں اس عورت کو ماں کا حکم دیا جائے جس نے حمل کی مشقت برداشت کی ہے اور مولود کو جنا ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے:

﴿ان امهاتهم الا اللائی ولدنهم.﴾ 3

D:"ان کی مائیں وہی ہیں جنھوں نے ان کو جنا ہے۔"

هذاماعندی و الله أعلم بالصواب وعلمه أتم وأحكم

%

q حواله سابق w عالمگیری: ۳/۳۴۷، مطبوعہ دیوبند

کلوننگ، اسلامی نقطۂ نظر

''ادھر چند ماہ سے روز نامہ منصف حیدرآباد جس نے اس وقت پوری اردو دنیا میں ایک بے نظیر اخبار کا درجہ حاصل کرلیا ہے...... کے ذمہ داروں کی خواہش پر مؤلف نے جمعہ ایڈیشن (منارہ نور) میں شمع فروزاں کالم کے تحت مضامین کا سلسلہ شروع کیا ہے ......عام طور پر یہ مضامین نئے سماجی، معاشی، سیاسی اور فقہی پہلو سے متعلق ہوتے ہیں۔
چنانچہ روز نامہ منصف مورخہ ۴ر ستمبر ۱۹۹۸ء میں کلوننگ کے موضوع پر یہ مختصر تحریر شائع ہوئی جو موضوع کی مناسبت سے اس مجموعہ میں شریک اشاعت ہے۔''

فروری ۱۹۹۷ء ایجاد و اکتشاف کی دنیا میں ایک ایسا مہینہ بن کر آیا، جسے شاید کبھی فراموش نہیں کیا جا سکے، اسی مہینہ میں اسکاٹ لینڈ میں ڈاکٹر ایان ولمٹ نے روزلین انسٹی ٹیوٹ کے تحت ایک ایسی بھیڑ کی پیدائش کا تجربہ کیا، جس میں نر جانور سے کوئی مدد نہیں لی گئی۔ صرف مادہ کے ذریعہ یہ بھیڑ وجود میں آئی اور اس کا نام ''ڈولی'' رکھا گیا۔ یہ ایک ایسا تجربہ تھا جو ۲۷۸ دفعہ ناکامی سے دوچار ہو کر کامیابی کی منزل تک پہنچا تھا، جہاں اس تجربہ نے سائنسی تجربہ کرنے والوں کو شادکام کیا وہیں اس نے عام لوگوں کو محو حیرت کر کے رکھ دیا۔

اس تجرباتی عمل کو ''کلوننگ'' کا نام دیا گیا، کلوننگ انگریزی زبان کا لفظ ہے، جو یونانی لفظ ''کلون'' (Klon) سے ماخوذ ہے۔ کلون کے اصل معنی ''نئی پھوٹنے والی شاخ'' کے ہیں، کلوننگ (Cloning) کا لفظ اس وقت ہم مثل کی پیدائش یا نقل اتارنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اسی لئے عربی میں اس کو ''استنساخ'' کہتے ہیں جس کا معنی ہے ''فوٹو کاپی کرنا''......نباتات میں کلوننگ ایک زمانہ سے مروج ہے اور حیوانات پر بھی ایک عرصہ سے اس کے تجربہ کا سلسلہ جاری ہے، ۱۹۵۲ء میں دو امریکی سائنس دانوں رابرٹ برگس اور سر تھامس کنگ نے کلوننگ کے ذریعے مینڈک کی پیدائش کو ممکن بنایا۔ ۱۹۹۳ء میں انسانی کلوننگ کی کوشش کی گئی اور اس میں ایک حد تک پیش رفت بھی ہوئی، لیکن اسے رحم میں نہیں ڈالا گیا، گویا تجربہ کو آخری مرحلہ تک پہنچانے سے اجتناب برتا گیا۔ فروری ۱۹۹۷ء میں اسکاٹ لینڈ میں بھیڑ پر اس کا تجربہ کامیابی سے ہمکنار ہوا اور ڈولی کی پیدائش عمل میں آئی۔ مارچ ۱۹۹۷ء میں ایک اور پیش رفت ہوئی اور ''اوریگون یونیورسٹی، امریکہ،، میں کلوننگ کے ذریعہ دو ہم شکل بندروں کی پیدائش عمل میں

آئی۔ بندر کا جسمانی نظام انسان کے جسمانی نظام سے بہت قریب تصور کیا جاتا ہے اور اسی مماثلت نے ڈارون کو اس غلط نظریہ تک پہنچایا تھا کہ انسان پہلے بندر تھا اور ارتقائی منازل طے کرتے ہوئے وہ انسان بنا ہے، حالاں کہ یہ ایسی ہی بات ہے کہ کوئی شخص لکڑی کی کرسی اور میز کو دیکھ کر یہ قیاس کرنے لگے کہ کرسی اصل میں میز ہی تھی، میز ہی نے ترقی کر کے کرسی کا روپ اختیار کیا ہے۔

لیکن ''ڈارونزم'' سے قطع نظر یہ ضرور ہے کہ بندروں میں کلوننگ کے کامیاب تجربہ نے انسان پر اس تجربہ کے کامیاب اور بارآور ہونے کو امکان سے بہت قریب کر دیا ہے اور اگر مستقبل قریب میں انسان پر کلوننگ کے کامیاب تجربہ کی اطلاع ملے تو حیرت نہیں ہونی چاہیے۔ سائنس کی اس نئی پیش رفت سے متعدد اعتقادی اور سماجی مسائل پیدا ہو رہے ہیں اور کئی سوالات ہیں جو غور و فکر کے منتظر اور جواب کے متقاضی ہیں اور اس وقت ان تمام سوالات پر غور کرنا اور ان کے بارے میں کوئی قطعی رائے قائم کرنا غالباً قبل از وقت ہوگا۔ جب تک کہ اس کے نفع و نقصان کے تمام پہلو سامنے نہ آ جائیں۔

اللہ تعالیٰ نے تخلیق کے نظام کو مکمل طور پر اپنے ہاتھ میں رکھا ہے۔ قرآن مجید نے بار بار اللہ ہی کے خالق ہونے پر زور دیا ہے اور بتایا ہے کہ ہر چیز کی تخلیق اللہ خود ہی فرماتا ہے: ﴿اللّٰہ خالق کل شیٔ﴾[1] ...... ارشاد ہے کہ تخلیق کا تمام تر فیصلہ خدا ہی کے لئے مخصوص ہے۔ ''الا لہ الخلق و الامر''[2] قرآن چیلنج کرتا ہے کہ تمام لوگ مل کر بھی ایک مکھی تک کی تخلیق نہیں کر سکتے۔ ''لن یخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا لہ''[3] قدرت کا نظام تخلیق ایک ایسا راز سربستہ ہے کہ نہ ماضی میں اس سے پردہ اٹھایا جا سکا اور نہ مستقبل میں اٹھ سکے گا، ایسی کتنی ہی مثالیں موجود ہیں کہ مرد و عورت میں تولید کی بھرپور صلاحیت موجود ہے لیکن پھر بھی وہ اولاد کی نعمت سے محروم ہیں اور ڈاکٹر اس محرومی کے راز کو جاننے اور سمجھنے سے عاجز ہیں، تو کیا کلوننگ کے ذریعہ پیدائش خدا کے نظام میں داخل ہونے کے مترادف ہے اور کیا اس سے اللہ تعالیٰ ہی کے خالق ہونے کی نفی ہوتی ہے؟ یہ ایک اہم اعتقادی سوال ہے:

اس حقیقت کو سمجھنے کے لئے پہلے ہمیں خود کلوننگ کی حقیقت کو سمجھنا ہوگا...... کلوننگ کے عمل کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کا جسم بے شمار خلیوں سے مرکب ہے، جسم میں یہ خلیے مسلسل ٹوٹ کر ایک سے دو اور دو سے چار ہوتے جاتے ہیں۔ یہ خدا کی عجیب قدرت ہے کہ خلیہ کا ہر جزء خود ایک مکمل خلیہ بن جاتا ہے۔ ہر ایک خلیہ میں ''مرکزہ'' (Nucleus) اور ہر مرکزہ میں چھیالیس ''کروموزم'' (Chromosome) ہوا کرتے ہیں، لیکن جنسی خلیے یعنی نر کے مادہ منویہ اور مادہ کے بیضۃ المنی میں تیئیس تیئیس کروموزم ہی ہوتے ہیں۔ یہ بھی قدرت کی ایک نشانی ہے، اس طرح نر و مادہ سے مل کر چھیالیس کی تعداد مکمل ہوتی ہے تا کہ جب بچے کی تخلیق ہو تو اس میں ماں اور باپ دونوں کی خصوصیات پیدا ہوں اور

[1] الجوہرة النیرة: ۲/۶، مطبوعہ دیوبند [2] البحر الرائق: ۳/۱۱۹ [3] المجادلہ: ۲

اسی لئے بچوں میں صورت وشباہت، رنگ وروپ اور مزاج واخلاق میں ماں باپ دونوں ہی کی مماثلت پائی جاتی ہے۔

کلوننگ کا بنیادی فعل یہ ہے کہ مادہ بیضہ میں کسی خلیہ سے مرکزہ نکال لیا جاتا ہے اور جسم کے کسی اور حصہ کے خلیہ سے مرکزہ نکال کر اس خلیہ میں ڈال دیا جاتا ہے، یہ مرد کے جسم سے بھی لیا جاسکتا ہے اور عورت کے جسم سے بھی، جسم کے دوسرے حصوں میں ایک مرکزہ چھیالیس کروموزوم کا حامل ہوتا ہے، اس طرح مرد وعورت سے مل کر کروموزم کی جو تعداد پوری ہوتی تھی، اس عمل کے ذریعہ تنہا مرد یا تنہا عورت سے کروموزم کی یہ تعداد مکمل ہوجاتی ہے۔ اس لئے جنین کے وجود میں آنے کے لئے یہ فعل کافی ہوجاتا ہے، اب اگر کسی مادہ کے بیضہ میں اسی کے جسم سے حاصل کیا ہوا مرکزہ ڈال دیا جائے تو نر سے اتصال کے بغیر بچہ کی پیدائش عمل میں آسکتی ہے اور چوں کہ اس میں صرف اس مادہ کے کروموزم ہیں، اس لئے وہ بچہ شکل وصورت کے اعتبار سے اسی عورت کے مشابہ ہوگا۔ اگر مادہ کے بجائے کسی نر کا ''کروموزم'' رکھا گیا ہو تو چوں کہ بچہ کے جسم کی تشکیل صرف اس نر کے کروموزم سے ہوئی ہے، اس لئے بچہ میں پوری مماثلت اسی نر کی ہوگی۔ پھر جب بارآوری کا مرحلہ طے ہوجائے تو جنین کی افزائش کے لئے اسے مادہ کے رحم میں ڈالنا ہوگا اور عام تولیدی نظام کے مطابق مادہ بچہ کو جنے گی، چاہے اسی مادہ کے رحم میں ڈالا جائے جس کا بیضہ ہے، یا کسی اور مادہ کے رحم میں۔ یہ بات بھی واضح رہے کہ کلوننگ سے جسمانی مماثلت پیدا ہوتی ہے۔ یہ ضرور نہیں کہ فکر و شعور اور مزاج واخلاق کے اعتبار سے بھی ان میں مماثلت پائی جائے، کیوں کہ ان امور کا تعلق محض مادۂ تخلیق سے نہیں ہوتا بلکہ تعلیم وتربیت، سماجی اور خاندانی ماحول ان امور میں زیادہ مؤثر اور دخیل ہوتے ہیں۔

کلوننگ کی اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ کلوننگ سے پیدائش کے لئے بھی مادہ کا بیضہ ضروری ہے، یہ بھی ضروری ہے کہ بیضہ کے بارآور ہونے کے بعد اسے مادہ کے رحم میں ڈالا جائے اور عام تخلیقی نظام کے مطابق چھیالیس کروموزم کا وجود بھی ضروری ہے۔ البتہ اس طریقہ پیدائش میں نر کا واسطہ ضروری نہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ انسان نے تخلیق کی قدرت حاصل کرلی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو تدبیر کی قدرت دی ہے۔ شوہر وبیوی کا اتصال بھی ایک تدبیر ہے، جو بچہ کی پیدائش کا ذریعہ بنتی ہے۔ اس تدبیر کو نتیجہ خیز بنانے کا نام تخلیق ہے۔ اس پر کسی انسان کو قدرت نہیں۔ اسی ڈولی کی پیدائش کی کوشش میں ۲۷۸ تجربات ناکام ہوئے اور سائنس داں اس بات کو بتانے سے قاصر ہیں کہ یہ تجربات کیوں ناکام ہوئے اور اس طرح کا ایک تجربہ کیوں کامیاب ہوسکا؟ ایک صاحبِ ایمان کے لئے یہ کامیابی اور ناکامیابی نہ اچنبھے کی بات ہے اور نہ حیرت وتعجب کی، اس لئے کہ ہمارا ایمان ہے کہ ہر تدبیر امر الٰہی کے تابع ہے، جب تک اللہ تعالیٰ کا حکم اور فیصلہ نہ ہو، کوئی تدبیر نتیجہ خیز نہیں ہوسکتی۔ قرآن نے حضرت مسیح کی پیدائش کو مرد سے اتصال کے بغیر تنہا عورت سے بچہ کی پیدائش کا واقعہ بیان کیا ہے، حضرت حوا کے

بارے میں کہا ہے کہ تنہا مرد سے ان کی پیدائش عمل میں آئی، اس لئے اگر کلوننگ کے ذریعہ تنہا عورت سے کسی بچہ کی پیدائش کا واقعہ پیش آئے تو یہ قرآن کی تصدیق ہوگی نہ کہ تکذیب اور یہ اسلام کے تصورِ تخلیق کی موافقت ہوگی نہ کہ اس کی مخالفت۔

کلوننگ سے بہت سے شرعی مسائل بھی متعلق ہیں، کیا کلوننگ کے ذریعہ پیدائش کی صورت میں نسب ثابت ہوگا؟ نسب اس عورت سے متعلق ہوگا جس کا بیضہ لیا گیا ہے یا اس عورت سے جس کے رحم میں جنین کی پرورش ہوئی ہے؟ کیا یہ بات درست ہوگی کہ کسی اجنبی مرد کے مرکزہ کو عورت کے بیضہ میں رکھا جائے؟ کیا خود شوہر و بیوی کے درمیان ایسا عمل کیا جاسکتا ہے بالخصوص ایسی صورت میں کہ وہ لاولد ہوں، کسی شخص کے کروموزم سے جس بچہ کی پیدائش ہوگی وہ اس شخص کا بھائی تصور کیا جائے گا یا بیٹا؟ اور اس طرح کے متعدد سوالات ہیں جو انسان پر کلوننگ کے کامیاب تجربہ کی صورت میں ابھر کر سامنے آئیں گے۔

بادی النظر میں انسان کے معاملہ میں کلوننگ ایک خطرناک اور مضرت رساں تجربہ ہوگا، اس کی وجہ سے اولاد کے لئے نکاح کی احتیاجی کم ہوجائے گی اور ظاہر ہے کہ اس طرح نکاح کی شرح بھی کم ہوگی۔ اس سے جو سماجی مسائل پیدا ہوں گے وہ محتاجِ اظہار نہیں، کلوننگ کے ذریعہ پیدا ہونے والے بچے اپنی شناخت اور خاندان سے محروم ہوں گے اور اس طرح خاندانی نظام بکھر کر رہ جائے گا۔ اسلام میں زنا کی حرمت اور نکاح کی اہمیت کا منشاء اس کے سوا کیا ہے کہ نسب کی حفاظت ہو اور خاندان کی تشکیل عمل میں آسکے، اس سے تلبیس اور فریب کا دروازہ بھی کھلے گا، جرائم پیشہ لوگ اپنے ہم شکل بچوں کے وجود میں آنے کی تدبیریں کریں گے تا کہ فریب اور دھوکہ دہی سے کام لے سکیں۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس تدبیر سے پیدا ہونے والے بچے بعض فطری صلاحیتوں سے محروم اور نقائص کے حامل ہوں کیوں کہ جب کوئی کام فطرت کے عام اصول سے ہٹ کر کیا جاتا ہے تو ضرور وہ منفی اثر سے دو چار ہوتا ہے۔ اس لئے قدرت نے تخلیق کا جو عام طریقہ رکھا ہے اس کو چھوڑ کر غیر فطری راستے تلاش کرنا بے وقوفی بھی ہے اور انسانیت کے ساتھ ظلم بھی۔

تاہم کلوننگ کی بعض ایسی صورتیں بھی ہیں، جن سے طبی فوائد اٹھائے جاسکتے ہیں اور وہ صورت ہے ''جین کلوننگ'' (Gene Cloning) کی، کروموزم دراصل چھوٹے چھوٹے دانوں سے مرکب ہوتا ہے، یہی دانے جین (Gene) کہلاتے ہیں، انسان کی صحت اور بیماری سے ان دانوں کا گہرا تعلق ہوتا ہے، اب یہ بات ممکن ہوگئی ہے کہ کسی جین کو ہٹا کر اس کی جگہ دوسرا جین رکھ دیا جائے۔ لہٰذا اگر کوئی جین کسی خاص مرض کا باعث ہو اور اسے نکال کر اس کی جگہ دوسرا صحت مند جین رکھ دیا جائے تو اس طرح اس بیماری کا علاج ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ کلوننگ کی یہ صورت جائز ہوگی اور یہ علاج کے قبیل سے ہوگا اور شاید اس طریقہ علاج سے ایسے امراض کا علاج بھی ممکن ہو جن کو لاعلاج سمجھا جاتا ہو،

جیسے کینسر اور ایڈز وغیرہ۔ اور یہ اس حدیث کی تصدیق ہوگی جس میں آپ　§ نے ارشاد فرمایا کہ کوئی مرض نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کا علاج پیدا نہ کیا ہو۔

بے شک اللہ تعالیٰ نے عقل کی صورت میں انسان کو اتنی بڑی نعمت عطا فرمائی ہے کہ وہ اس کے ذریعہ ستاروں کی گذرگاہوں کو تلاش کرتا ہے، لاکھوں میل اونچے سیاروں پر اپنی کمندیں ڈالتا ہے، سمندر کی تہوں میں غواصی کر کے لعل و گوہر نکالتا ہے، انسان اور حیوان کے جسم میں پائی جانے والی قدرت کی بے شمار نیرنگیوں اور بوقلمونیوں کو کھلی آنکھوں دیکھتا اور ان کو مشقِ تجربہ بناتا ہے، لیکن عقل و دانش اور تحقیق و جستجو کی صلاحیت ایک دو دھاری تلوار ہے، اس کا صحیح استعمال جس قدر نفع بخش ہے، غلط استعمال اسی قدر مہلک اور نقصان دہ۔ نیوکلیر اور ہائیڈروجن بم اور تباہی مچانے والے انسانیت سوز میزائل بھی آخر سائنسی ترقی ہی کا شاہکار ہیں۔ لیکن کیا ان ایجادات نے انسان کو کچھ بھی فائدہ پہنچایا ہے؟......اسلام تحقیق برائے تحقیق کا قائل نہیں، وہ ایسی تحقیق کو سراہتا ہے جو انسانیت کے لئے نفع رساں ہو اور ایسی تحقیق و ایجاد کو منع کرتا ہے جو انسانیت کے لئے تباہی و بربادی اور خودکشی کا سامان ہو!!

%

کتابیات

تفسیر و علوم قرآن:

تفسیر بیضاوی .... قاضی ناصر الدین بیضاوی ۶۹۲ھ

تفسیر مظہری .... قاضی ثناء اللہ پانی پتی

الجامع لاحکام القرآن .... ابوعبداللہ محمد بن احمد انصاری قرطبی

روح المعانی .... شہاب الدین محمود آلوسی

کشاف .... جار اللہ زمخشری

حدیث و شروح حدیث:

بخاری شریف .... محمد بن اسماعیل بخاری

جمع الفوائد .... رزین بن معاویہ عبدری

الجامع الصغیر .... جلال الدین سیوطی

ریاض الصالحین .... محی الدین بن شرف نووی

زاد المعاد .... ابن قیم جوزی

سبل السلام .... محمد بن اسماعیل صنعانی

سنن ترمذی .... محمد بن عیسیٰ ترمذی

سنن ابوداؤد .... ابوداؤد سجستانی

شرح نووی علی مسلم .... محی الدین بن شرف نووی

فیض القدیر .... محمد عبد الرؤف مناوی

فتح الباری .... ابن حجر عسقلانی

مرقاۃ المفاتیح .... ملا علی قاری

مشکوٰۃ المصابیح .... ابوعبداللہ محمد (۷۳۷ھ)

المنتقی فی اخبار المصطفیٰ .... ابن تیمیہ
مسلم .... امام مسلم
مجمع الزوائد.................................. علی ابن ابی بکر ھیثمی
نصب الرایہ.................................. جمال الدین بن یوسف زیلعی

فقہ:

الاحکام السلطانیہ .... قاضی ابوالحسن ماوردی (۴۵۰ھ)
الاقناع .... شرف الدین موسیٰ مقدسی (۹۶۸ھ)
البحر الرائق .... ابن نجیم مصری
بدایۃ المجتہد .... ابن رشد مالکی
بدائع الصنائع .... علاء الدین سمرقندی
تبیین الحقائق .... جلال الدین بن یوسف زیلعی
الجوہرۃ النیرۃ .... ملا حداد
خلاصۃ الفتاوی................................ عبدالرشید طاہر بخاری
درمختار .... علاء الدین حصکفی
ردالمحتار...................................... ابن عابدین شامی
فتاویٰ بزازیہ .... محمد بن شہاب بزاز کردری
فتاویٰ ابن تیمیہ .... ابن تیمیہ
فتاویٰ سراجیہ................................. سراج الدین اودی
فتاویٰ قاضی خان .... محمد اوزجندی قاضی خان
فتح العلی المالک .... محمد علیش مالکی
فتح القدیر .... کمال ابن ہمام
الفقہ الاسلامی وادلتہ......................... ڈاکٹر وھبہ زحیلی
کتاب الام .... محمد ابن ادریس شافعی
کفایت المفتی .... مولانا کفایت اللہ صاحب Ã

کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ.......... عبدالرحمٰن الجزیری
المبسوط .... ابوبکر محمد ابن اسماعیل سرخسی
المحلی .... ابن حزم اندلسی (۴۵۶ھ)
المغنی .... ابن قدامہ حنبلی
الموسوعۃ الفقہیہ .... ط: محکمہ اوقاف کویت
ھدایہ .... ابوالحسن برہان الدین مرغینانی

اصول وقواعد فقہ:

المستصفی .... ابوحامد غزالی
الاشباہ والنظائر .... ابن نجیم مصری
اصول الفقہ .... خضری بک
اصول الفقہ الاسلامی .... دکتور وھبہ زحیلی
الموافقات .... ابواسحاق شاطبی (۷۹۰ھ)

متفرقات:

اتحاف السادۃ المتقین .... محمد مرتضیٰ زبیدی
احیاء علوم الدین .... ابوحامد غزالی
زندگی (ماہنامہ رامپور) .... مدیر: احمد عروج قادری
ضبط ولادت اور اسلام........................ مولانا سیّد ابوالاعلیٰ مودودی
طب نبوی .... ابن قیم جوزی
عورت اسلامی معاشرہ میں .... مولانا جلال الدین انصر عمری
فریب تمدن .... اکرام اللہ ایم۔اے

%